



Osmanlı

7

DÜŞÜNCE

EDİTÖR
GÜLER EREN

BİLİM EDİTÖRLERİ
DOÇ. DR. KEMAL ÇİÇEK
CEM OĞUZ

Y E N İ T Ü R K İ Y E Y A Y I N L A R I



TEKNİK KOORDİNATÖR
MURAT OCAK

GÖRSEL YÖNETMENLER
HATİCE KOT / ERSİN BALCI

GÖRSEL YÖNETMEN YARDIMCILARI
SEVGİ ÖZÇELİK / LEVENT ELPEN / AYŞE BALCI

DİZGİ GRUBU
ALİ TAŞTEPE / Ö. FARUK TAŞTEPE / ADEM TEMİZKÖK
ALİ ŞİMŞİR / EMRE TAŞTEPE / GÖKHAN ÖZEN
FAHRİ UZUN / AHMET MAYALI

RESİM TARAMA
HAMDİ ALKAN

TASHİH GRUBU
OYA AKBAŞ OCAK / ELNUR AĞAOĞLU / KAZIM BİLGE
AHMET KARAÇAVUŞ / HALİT ÜNSAL / SEVİL DÜNDAR
AYLA YILDIZ / MEHMET LALE / EMİNE ÖZDEMİR
SERAP DÜNDAR / HÜMEYRA SAK / ÖZLEM ATA

GRAFİK TASARIM
YAZİVİ İLETİŞİM HİZMETLERİ

DİZGİ
GÖKÇEN TEKNİK

BASKI
SEMİH OFSET

CİLT
BAĞKAN CİLTEVİ

YAYIN KODU
ISBN 975-6782-03-X (TAKIM)
975-6782-10-2 (CİLT)

YAYIN YERİ VE TARİHİ
ANKARA 1999

Yan Kağıt Ebrûsu: Mustafa Düzgünman



Osmanlı

YAYIN KURULU BAŞKANI
PROF. DR. HALİL İNALCIK
CHICAGO ÜNİVERSİTESİ / BİLKENT ÜNİVERSİTESİ

YAYIN KURULU
PROF. DR. NEJAT GÖYÜNÇ
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. YUSUF HALAÇOĞLU
TÜRK TARİH KURUMU (İTK) BAŞKANI

PROF. DR. EKMELEDDİN İHSANOĞLU
İSLÂM KÜLTÜR, SANAT VE TARİH ARAŞTIRMALARI MERKEZİ (IRCICA) BAŞKANI

PROF. DR. ERCÜMENT KURAN
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MÜBAHAT S. KÜTÜKOĞLU
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. JACOB M. LANDAU
HEBREW ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. AHMET YAŞAR OCAK
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. İLBER ORTAYLI
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. STANFORD SHAW
CALIFORNIA ÜNİVERSİTESİ / BİLKENT ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. BAHAEDDİN YEDİYILDIZ
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ



MÜŞAVİRLER

PROF. DR. MİKÂİL BAYRAM / DOÇ. DR. ALİ BİRİNCİ
PROF. DR. S. HAYRÎ BOLAY / PROF. DR. PALMIRA BRUMMET
DOÇ. DR. TUFAN BAŞPINAR / DOÇ. DR. HÜSEYİN ÇELİK
DOÇ. DR. AHMET DAVUTOĞLU / D. MEHMET DOĞAN
PROF. DR. CORNELL H. FLEISCHER / PROF. DR. BEKİR KARLIĞA
DR. ORHAN F. KÖPRÜLÜ / PROF. DR. BERNARD LEWIS
PROF. DR. ŞERİF MARDİN / DOÇ. DR. YUSUF OĞUZOĞLU
DOÇ. DR. AZMÎ ÖZCAN / PROF. DR. YURI A. PETROSYAN
PROF. DR. NORA SENİ / PROF. DR. BÜLENT TANÖR
DR. CHRISTINE WOODHEAD

SANAT VE YAYIN MÜŞAVİRİ
AHMET KOT

YURT DIŞI KOORDİNASYON
CEM OĞUZ / CEMRE GÜZEL

TERCÜME

KOORDİNATÖR
CEM OĞUZ

REDAKTÖRLER

DOÇ. DR. KEMAL ÇİÇEK / DR. JUDY UPTON-WARD
ERTAN AYDIN / YILMAZ ÇOLAK

MÜTERCİMLER

DOÇ. DR. RAMAZAN GÖZEN / ESRA ALTUN
AYŞEGÜL BAŞAL / TANEL DEMİREL
İNCİ ÖZTÜRK / ELİF YENEROĞLU



ÖNSÖZ

Küreselleşmeden sıklıkla bahsedilen günümüzde, tarihçilerin ülkelerin düşünce hayatını konu alan çalışmalarında ortak bir hareket noktası görünmektedir. Kültür ve aidiyet yaklaşımları ile ülke veya halkların düşünce hayatı İslam medeniyeti, Uzak Doğu ya da Batı medeniyeti gibi belirli sınıflar içerisinde ele alınmakta bu da, nihai tahlilde, araştırmacıları dar bir bakış açısı kullanmaya iterek incelenen konunun zenginliğini kısıtlamaktadır. Öte yandan bu tür bir yaklaşımın kaçınılmaz sonucu, özellikle XIX. yüzyılda yaşanan siyasi gelişmeler neticesinde üstünlüğünü kabul ettiren Batının düşünce alanında da liderliği ele geçirdiği, dolayısıyla da her farklı medeniyetin ıslah arayışlarının bir müddet sonra kendiliğinden batılılaşmaya yöneldiğidir. Ancak batılılaşma ve modernleşme arasındaki paradoks hala çözülemediği gibi, modernleşmenin batılılaşmanın bir kılıfı olup olmadığı tartışması da bitmemiştir.

Osmanlı düşünce tarihi masaya yatırıldığında, bu durumun daha da karmaşık bir yapıya büründüğü görülebilir. Bunun başlıca sebebi, özellikle Türk tarihçileri arasında söz konusu alanın salt Osmanlı Devleti'nin reform hareketlerine giriştiği dönemden başlatılarak incelenmesi eğilimidir. Bir başka deyişle, XVIII. yüzyıl öncesi yok sayılmaktadır. Oysa Osmanlı düşünce hayatının mihenk taşı olarak salt reform dönemini ele almak sadece bir haksızlık değil aynı zamanda önemli çarpıtma ve yanlış anlamalara sebebiyet verecek bir hatadır.

Osmanlı düşüncesinin oluşumunda etkisi olan medeniyetlerin hangisi olduğu sorusu uzun zamandır Osmanlı tarihçilerinin zihinlerini meşgul etmektedir. Çünkü geçmiş medeniyetlerin izlerinin kuvvetli bir şekilde görüldüğü çok geniş bir coğrafyada yüzyıllarca akıl almaz bir dinamizm ile hareket eden Osmanlı devletinin ve toplumunun düşünce dünyasının varlığı ve oluşumu merak konusu olmuştur. Ancak çalışmalar henüz Osmanlı düşüncesinin oluşumunu kavramamıza yetecek boyutlara ulaşmamıştır. Bunun güçlüğü ortadadır. Zira Osmanlı düşüncesi İslam kaynaklı olarak başlamış, fakat diğer düşünce sistemlerinin odak noktasında olmasından dolayı büyük ölçüde onlardan etkilenmiştir. Halbuki Osmanlı düşüncesi İslam düşüncesinin çıktığı ve olgunlaştığı atmosferin oldukça dışındadır. Aynı şekilde Bizans'ın da batı düşüncesini temsil etmediğini kabul edersek, hristiyan düşünce coğrafyasının da dışındadır. Bu nedenle Osmanlı düşüncesinin oluşumunda devletin kurulduğu dar çevreden çok Orta Doğunun etkili olduğunu kabul etmek daha uygun olsa gerektir.

Nitekim kuruluş döneminde Osmanlı düşüncesinde öncülük yapanların hemen tamamı bu coğrafyadan gelmiştir. Osmanlı kuruluş felsefesini değerlendiren yazıların yer aldığı ilk bölüm bu düşünceyi desteklemektedir. Öte yandan mevcut düşünürleri sağladıkları hür düşünce ortamıyla kazanan Osmanlılar, kısa bir zaman sonra ayrı bir Osmanlı düşüncesinin gelişmesine hizmet etmişlerdir. Bu gelişme sayesinde XIV. yüzyıldan itibaren Osmanlı Beyliği'nin



hakimiyetini meşrulaştırmaya dönük pratik düşüncenin de olgunlaştığını ve bunun zamanla Osmanlı Cihan Hakimiyeti mefkuresine yer verdiğini söyleyebiliriz. İkinci bölüm bu düşüncenin mahiyetini ve gelişen batı karşısındaki çözülmesini ele almaktadır.

Osmanlı Devleti'nin diğer devletlere nazaran Batı'yla ilişkilerinde “nev'i şahsına münhasırlığı”, *akültürasyon* olarak adlandırabileceğimiz iki medeniyet arasındaki gündelik ilişki ve iletişimin henüz bir beylik olarak kurulduğu dönemden başlayarak bütün hızıyla XX. yüzyılın başına kadar sürmüş olmasıdır. Osmanlı düşünce hayatındaki kırılma noktası ise, iddia edildiği (ya da farklı kaygılarla incelendiği) gibi modenleşme ya da batılılaşma değil algımadaki değişimlerdir. Cihan hakimiyeti mefkûresi konusunda yaşanan hayal kırıklıkları başından sonuna kadar Osmanlı düşünür ve idarecilerini ıslahat hareketlerini önce eski günlere dönüş, zamanla da devletin bekası için en önemli vasıta olarak görmeye sevk ederek, batılılaşmanın bir amaçtan ziyade bir araç olarak kalmasının en büyük âmili olmuştur.

Biz de bu nokta-i nazardan hareketle bu cildin tasnifinde Osmanlı zihniyetindeki dönüşümü Osmanlı düşünce hayatının “görünmez eli” olarak ele aldık. Osmanlı kuruluş felsefesiyle işe başlayarak, cihan hakimiyeti mefkûresinin nasıl ortaya çıktığını; sarsıldığı vakit de Osmanlı aydınlarının bunu nasıl algıladıklarını ortaya koymaya çalıştık. Çözümleyle ilgili alt başlıkta, bazıları tarafından iddia edildiğinin aksine, Osmanlı aydınlarının hastalığın semptomlarının farkında olduğunu, ayrıca tedavi yöntemlerinin yetersizliği nedeniyle suçlamalarının da batı da dahil olmak üzere, dönemin *Weltanschauung*'undan ayrılmadıkları için yapay kaldığını belirtmek istedik. Modernleşme anabashlığımızda, kontrolün, Batı'nın sanayi devrimiyle girdiği değişimin rekabetine ayak uydurulamadığı için nasıl elden kaçtığını yansıtmaya uğraştık. Batı'yı diğerlerinden koparan iki olgunun, teknolojik gelişmelerin düşünceye kazandırdığı ivmenin ve iletişim araçları üzerindeki devrimin etkilerini tartıştık. Dünyada yaşanan gelişmelere koşut olarak, milliyetçilik akımının Osmanlı'da bir tepki ve son çare olarak nasıl yeşerdiğini inceledik.

Son bölümde ise, yıllarını Osmanlı tarihine vermiş üstadlarımızın, üzerinde ısrarla durduğumuz tarihsel süreklilik mefhumunun bir uzantısı olarak Osmanlı geçmişimizin Cumhuriyetimiz'e mirasını tatışmalarını istedik. Bu tartışmalar sonucunda yılların tabularının kalkmasını ve Osmanlı-Cumhuriyet çizgisinin artık bütünleşerek devam etmesini ümit ediyor ve diliyoruz.

Yeni Türkiye



İÇİNDEKİLER

cilt

7

BİRİNCİ BÖLÜM

Osmanlı Kuruluş Felsefesi

klâsik dönem osmanlı düşüncesi

- OSMANLI KURULUŞ DÖNEMİ MÜESSESELERİNDEKİ SİVİL KARAKTER VE DEVLETİN GELİŞMESİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ (1299-1402) / DOÇ. DR. YUSUF OĞUZDOĞLU / 17 ■ OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU / PROF. DR. BEKİR KARLIĞA / 28 ■ OSMANLI DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN OLUŞUMU / DR. İBRAHİM KALIN / 38 ■ OSMAN GAZİ'NİN İRTİBATLI OLDUĞU DÜŞÜNÜRLERE DAİR / YRD. DOÇ. DR. SEZAI SEVİM / 44

osmanlı felsefesinin öncü şahsiyetleri

- HACI BEKTAŞ-I HORASÂNÎ HAKKINDA BAZI YENİ KAYNAKLAR VE YENİ BİLGİLER / PROF. DR. MİKAIL BAYRAM / 51 ■ DÂVÜDU'L-KAYSERİ VE OSMANLI İLİM GELENEĞİNİN TEŞEKKÜLÜ / PROF. DR. MEHMET BAYRAKDAR / 57 ■ İSTANBUL'UN FETHİNE DOĞRU: AKŞEMSEDDİN / DOÇ. DR. ETHEM CEBECİOĞLU / 66 ■ KEMAL PAŞAZÂDE'NİN OSMANLI DÜŞÜNCE HAYATINDAKİ YERİ / DR. ŞAMİL ÖÇAL / 73

osmanlı düşüncesinde türk ve türkmen imajı

- TÜRK VE TÜRMEN ADININ MENŞEİ / PROF. DR. SALİM KOCA / 85 ■ OSMANLI TARİH YAZICILIĞINDA TÜRK VE TÜRKMEN İMAJİ / DR. TUFAN GÜNDÜZ / 92 ■ OSMANLI MÜESSESELERİ NEDEN BİZANS'TAN DOĞRUDAN ETKİLENMEMİŞTİR? / DR. ORHAN F. KÖPRÜLÜ / 98



İKİNCİ BÖLÜM

Osmanlı Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi

fütûhat ve gazâvat

KLÂSİK DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ VE OSMANLI'DA TEHAFÛT TUTKUSU / PROF. DR. S. HAYRÎ BOLAY / 111

- OSMANLI GAZÂVATNÂMELERİ / DR. CHRISTINE WOODHEAD / 128 ■ AVRUPA'NIN SOSYO-POLİTİK OLUŞUMUNDA BİR FAKTÖR OLARAK OSMANLI DEVLETİ / DR. TAHSİN GÖRGÜN / 134

çözülme ve osmanlı aydını

MEHDİ VE BİNYİL: OSMANLI EMPERYAL İDEOLOJİSİNİN GELİŞİMİ / PROF. DR. CORNELL H. FLEISCHER / 149 ■

XVII. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE ISLAHAT İHTİYACININ ALGILANIŞI VE ISLAHAT TEMAYÜLLERİ /

YRD. DOÇ. DR. OSMAN KÖKSAL / 161 ■ XVII. YÜZYIL OSMANLI DEVLETİNDE GÖRÜLEN FİKİR

HAREKETLERİNDE KADIZADELİLER-SİVAŞİLER TARTIŞMASI / DOÇ. DR. HÜSEYİN AKKAYA / 170 ■ BİR

OSMANLI AYDINININ XVIII. YÜZYIL DEVLET DÜZENİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ: PENAH SÜLEYMAN EFENDİ /

DR. CAHİT TELCİ / 178 ■ AZ BİLİNER OSMANLI'DA BİR AYDINLANMA HAREKETİ /

DOÇ. DR. KAZIM SARIKAVAK / 189 ■ OSMANLI TARİHİNDE HAKKI YENMİŞ YÜZYILLAR /

MUSTAFA ARMAĞAN / 195

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Modernleşme İhtiyacının Doğuşu

modernleşme arayışları

XVIII.-XIX. YÜZYILLARDA OSMANLI SEFARETNÂMELERİ / PROF. DR. CAHİT YALÇIN BİLİM / 205 ■ OSMANLI

DEVLETİ'NDE MODERNLEŞME VE DİN / YRD. DOÇ. DR. ABDULLAH ALPEREN / 211 ■ MÜTEFERRİKA

MATBAASI VE BAZI MÜLAHAZALAR / DR. HİDAYET NUHOĞLU / 221 ■ OSMANLILARDA MATBAA: BİR

MEDENİYET KRİZİ SORUNU / YUSUF KAPLAN / 230

ilk teşebbüsler: askerî alanda yenilikler

III. SELİM DEVRİ ASKERİ ISLAHATI-NİZAM-I CEDİD ORDUSU / DR. SİPAHİ ÇATALTEPE / 241 ■ SULTAN II.

MAHMUD'UN (1808-1839) REFORMLARI / DR. ZAHRA ZAKİA / 250 ■ YENİÇERİ OCAĞI'NIN KALDIRILIŞI

ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER "VAK'AYI HAYRİYYE" / YRD. DOÇ. DR. MEHMET ALİ BEYHAN / 258



tanzimat: gelenekten kopma

TANZİMAT FERMANI VE MEHMET SADIK RIFAT PAŞA / DOÇ. DR. MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE / / 275 ■ HUKUK
FELSEFESİ AÇISINDAN DEVLET VE TANZİMAT / DOÇ. DR. İSMAIL KILLIOĞLU / 288 ■ FRANSIZ
ORYANTALİZMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE "ÖTEKİ" İMAJI / DR. RAIA ZAIMOVA / 302 ■ YENİ VE ESKİ: SON
DÖNEM OSMANLI KARİKATÜRÜNDE MODERNLİĞİN TAHAYYÜLÜ / PROF. DR. PALMIRA BRUMMET / 308 ■
1856 FERMANI YA DA AVRUPA SÖYLEMİNİN İCADI / PROF. DR. NORA SENİ / 315 ■ OSMANLI REFORM
HAREKETLERİ VE AVRUPA FAKTÖRÜ / DOÇ. DR. İHSAN DURAN DAĞI / 322 ■ OSMANLI TOPLUMUNDA
KAMUOYUNUN EVRİMİ / DR. ORHAN KOLOĞLU / 327

mutlakiyetten meşrutiyete: osmanlı düşüncesi ve osmanlı anayasaları

YENİ OSMANLILAR CEMİYETİ VE TÜRKİYE'DE PARLAMENTER SİSTEM TARTIŞMALARININ BAŞLAMASI /
DOÇ. DR. HÜSEYİN ÇELİK / 337 ■ HUKUKİ ALANDA OSMANLILIK DÜŞÜNCESİ (1839-1871) /
YRD. DOÇ. DR. BEKİR KOÇLAR - ŞERİF KOÇDEMİR / 348 ■ 1876 OSMANLI KANUN-İ ESASİSİ'NİN HAZIRLANIŞI /
YRD. DOÇ. DR. SELDA KAYAKILIÇ / 355 ■ 1876 ANAYASASI VE YERİNDEN YÖNETİM İLKESİ /
RECEP BOZLAĞAN / 363 ■ OSMANLI ANAYASACILIĞI ÇEVRESİNDE ENTERNASYONALLER /
PROF. DR. BÜLENT TANÖR / 375 ■ OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE TUNUSLU HAYREDDİN PAŞA /
DR. MEHMET AKİF KİREÇCİ / 381 ■ TÜRK ANAYASACILIĞININ KÖKENLERİ: OSMANLI TECRÜBESİ ÜZERİNE
DÜŞÜNCELER / DR. ZÜHTÜ ARSLAN / 386

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Osmanlılıktan Milli Kimliğe

bir tepki olarak türk milliyetçiliği

1839-1920 YILLARI ARASINDA TÜRK FİKİR DÜNYASINDA TEMSİL EDİLEN İKİ FELSEFİ AKIM: RASYONALİZM VE
MATERYALİZM / PROF. DR. MEHMET AKGÜN / 399 ■ OSMANLI DEVLETİ'NDE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN
DOĞUŞU / YRD. DOÇ. DR. YUSUF SARINAY / 411 ■ TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE İKİ TESİR:
BALKANLAR VE RUSYA / YUNUS EMRE TANSU / 420 ■ JÖN TÜRKLERİN YASADIŞI YAYINLARI /
PROF. DR. YURI A. PETROSYAN / 428 ■ TÜRK MİLLÎ UYANIŞININ TEŞKİLATLANMA SAFHASI: TÜRK DERNEĞİ
VE MECMUASI (1909-1913) / ŞEVKET KOÇSOY / 436 ■ ZİYA GÖKALP'İN ŞEYHÜLİSLAMLIK PROJESİ /
DR. SEYFETTİN ERŞAHİN / 448 ■ SON DÖNEM OSMANLI KÜLTÜR VE SANAT DÜNYASINDA TARİH
DUYARLILIĞI / DR. SEYFİ BAŞKAN / 457



bir fikir hareketi olarak pan-islamizm ve pan-türkizm

OSMANLILAR VE HİLAFAFET / DOÇ. DR. AZMİ ÖZCAN / 467 ■ SON DÖNEM OSMANLI KÜLTÜR VE SANAT
DÜNYASINDA TARİH BİLİNCİ / DR. MEHMET ÇELİK / 477 ■ KÜLTÜREL VE SİYASİ PAN-TÜRKİZM /
PROF. DR. JAKOB LANDAU / 492 ■ TATARCILIK VE TÜRKÇÜLÜK AKIMLARI ARASINDA TARTIŞMALAR /
PROF. DR. RAFAEL MUHAMMETDDINOV / 497 ■ İDİL-URAL BÖLGESİ VE OSMANLI FİKRİ MÜNASEBETLERİ /
İBRAHİM MARAŞ / 502 ■ RUSYA TÜRKLERİNİN OSMANLI FİKRİ HAYATINDAKİ ETKİLERİ: DİNİ ISLAH
DÜŞÜNCESİ VE TÜRKİYE'DEKİ YANKILARI / YRD. DOÇ. DR. AHMET KANLIDERE / 510

BEŞİNCİ BÖLÜM

Tarihi Devamlılık: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e

osmanlı mirası

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN OSMANLI KÖKENLERİ / PROF. DR. BERNARD LEWIS / 521 ■ MODERN
TÜRKİYE VE OSMANLI MİRASI / PROF. DR. EKMELEDDİN İHSANOĞLU / 529 ■ TÜRKİYE'DE OSMANLI MİRASI /
PROF. DR. ERCÜMENT KURAN / 541 ■ BALKANLAR VE OSMANLI MİRASI / PROF. DR. İLBER ORTAYLI / 543 ■
OSMANLI DEVLETİ'NDEN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE / PROF. DR. NEJAT GÖYÜNÇ / 547 ■ OSMANLI
İMPARATORLUĞU'NDAN BUGÜNE KALAN MİRAS: İSLÂM (PROBLEMATİK BİR YAKLAŞIM DENEMESİ) /
PROF. DR. AHMET Y. OCAK / 552 ■ OSMANLI TARİHİ EN ÖNEMLİ OSMANLI MİRASI: TÜRK TOPLUMU /
PROF. DR. BAHAEDDİN YEDİYILDIZ / 564 ■ OSMANLI DEVLETİ'NDEN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE İKTİSADİ
BİR VERASETİN ANATOMİSİ / PROF. DR. AHMET GÜNER SAYAR / 569 ■ TÜRK DEVRİMİ: BİR KOPUŞ MU,
GEÇMİŞİN DEVAMI MI? / PROF. DR. İLTER TURAN / 574 ■ HİLAFAFET'TEN CUMHURİYET'E /
PROF. DR. REŞAT GENÇ / 582 ■ OSMANLI DEVLETİ'NDEN GÜNÜMÜZE KALAN /
PROF. DR. YUSUF HALAÇOĞLU / 586 ■ OSMANLIYI TANIMAK VE YENİ YÜZYILA TAŞIMAK /
PROF. DR. NEVZAT YALÇINTAŞ / 588 ■ OSMANLI MİRASI VE BİZ / PROF. DR. HÜSEYİN HATEMİ / 591 ■
OSMANLI VE HOŞGÖRÜ / PROF. DR. TOKTAMIŞ ATEŞ / 597 ■ OSMANLI MİRASI / DOÇ. DR. ALİ BİRİNCİ / 602 ■
OSMANLI NE İDİ? / D. MEHMET DOĞAN / 606 ■ OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRK AYDINI /
YRD. DOÇ. DR. BAYRAM SAKALLI / 616 ■ GERİLEME VE ÇÖKÜŞ DEVRİ OSMANLI İNSANI-OSMANLI'DAN
CUMHURİYET'E MİRAS KALAN SOSYAL KARAKTER ÜZERİNE BİR DENEME / DR. VEJDI BİLGİN / 630 ■
ZİHİN COĞRAFYAMIZDAKİ OSMANLI / PROF. DR. NACİ BOSTANCI / 645

osmanlı devleti ve günümüz tarihçiliği

TARİHİMİZ VE TARİHE SORU SORMAK: BİR HASBİHAL / PROF. DR. ŞERİF MARDİN / 655 ■ II. OSMAN
ÖRNEĞİNDE "İLERLEMECİ" TARİH VE OSMANLI TARİH YAZICILIĞI / BAKİ TEZCAN / 658 ■ OSMANLI
İMPARATORLUĞU ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ / PROF. DR. BAYKAN SEZER / 669 ■ GENEL DÜNYA TARİHİ İÇİNDE
OSMANLI'NIN YERİ: METODOLOJİK MESELELER VE OSMANLI TARİHİNİN YENİDEN KURULMASI /
DR. AHMET DAVUTOĞLU / 674 ■ OSMANLI YÖNETİMİ SIRASINDA MISIR TARİH YAZIMINDA OSMANLILARA
YAKLAŞIMLAR / PROF. DR. MICHAEL WINTER / 681 ■ OSMANLI MİRASI VE BALKAN TARİHÇİLİĞİNİN
OLUŞUMU / ASSOC. PROF. DR. ANTONINA ZHELYAZKOVA / 690

OSMANLI KURULUŞ FELSEFESİ

KLÂSİK DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ
OSMANLI FELSEFESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ
OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE TÜRK VE TÜRKMEN İMAJI

KLASİK DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCEİ

OSMANLI KURULUŞ DÖNEMİ MÜESSESELERİNDEKİ SİVİL KARAKTER VE
DEVLETİN GELİŞMESİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ (1299-1402)

17

OSMANLI DÜŞÜNCEİNİN OLUŞUMU

28

OSMANLI DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN OLUŞUMU

38

OSMAN GAZİ'NİN İRTİBATLI OLDUĞU DÜŞÜNÜRLERE DAİR

44





OSMANLI KURULUŞ DÖNEMİ MÜESSESELERİNDEKİ SİVİL KARAKTER VE DEVLETİN GELİŞMESİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ (1299-1402)

DOÇ. DR. YUSUF OĞUZOĞLU
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

OSMANLI DEVLETİ'NİN GELİŞMESİ VE MÜESSESELERİNİN OLUŞMASI

1299 yılında Marmara uç bölgesindeki Söğüt ile Domanıç arasındaki dar sahadan sıyrılan Osmanlı Uç Beyliği, sadece Bilecik, İnegöl, Karacahisar-Eskişehir gibi merkezleri almakla kalmamış, kadılık, çarşı-pazar vergisi, vakıf, tımar-mülk uygulamalarıyla devletleşmeye başlamıştı.¹ Yenişehir'in kurularak, beylik merkezinin uç bölgesinin iç tarafına kaydırılmasından sonra İznik alınmış, Bapheon'da (Yalak-ova) Bizans kuvvetleri yenilgiye uğratılmış, Dimboz'da (Erdoğan) tekfur lar ittifakı çöktürülmüş ve nihayet Bursa kuşatılmıştı.

Osman Gazi'nin küçük bir beylik sahasından çıkarak kazandığı bu büyük başarıların bir izahı olmalıdır. İş, sadece bu başarılarla sınırlı kalmamıştır. Bursa'yı fethederek (1326) beyliğin başına geçen Orhan Gazi, Prof. Halil İnalcık'ın tabiriyle asıl büyük hayal olan İznik'i zaptetmiş (1331), müteakiben batıda Karesi Türkmenlerinin oturduğu bölgeyi, güneyde eski bir Ahi merkezi olan Ankara sahasını da devletin topraklarına katmıştı (1345, 1354).² Osmanlı Devleti'ni bir cihan imparatorluğuna götüren süreçte belki de en önemli dönüm noktası Rumeli sahasına geçiş ve Balkanlardaki teşkilatlanma olmuştur.

1352 yılında Trakya'ya geçerek Cinbi'yi (Tsympe) ele geçiren Osmanlı kuvvetleri, anlaşma yaptıkları Ceneviz (Genova)'in lojistik desteğiyle Trakya'ya Türkmen nüfusu göçürerek burada turunmayı başarmışlardı.³ 1361 yılında Edirne'nin fethinden sonra Sultan I. Murad dönemine rastlayan (1362-1389) 1363 yılında, Filibe

alınmış, 1372'de Selanik ve Vardar önlerine gelinmişti. 1386 yılında ise, Sırbistan'ın anahtarı kabul edilen Niş alınmıştı. Osmanlı Devleti'nin Balkanlardaki gelişmesi, Sultan I. Bayezid döneminde (1389-1402) daha da hız kazanmıştı. Bulgar krallığına son verilerek, Doğu Balkanlar'ın ele geçirilmesi, hem Orta Avrupa'ya ulaşan ve önemli bir su yolu olan Tuna kıyılarının denetimini beraberinde getirmiş, böylece Türkmen nüfusu için verimli yaylak ve ovaların elde edilmesi sağlanmıştı.⁴

Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'a yerleştiği sıralarda, bu topraklarda derin bir karmaşa hüküm sürmekteydi. Makedonya'daki Bizans-Paleolog yönetimi, kilise ve feodal çekişmeler yüzünden iç savaş yaşamaktaydı. "Dünyevî ve ruhanî büyük arazi sahipleri, mülklerini ve kendilerine tâbi yarı hür köylüleri (paroikoi) gittikçe çoğaltmakta, böylece daha geniş imtiyazlar elde etmekteydiler."⁵ Osmanlı Devleti'nin uyguladığı mülk-tımar-vakıf sistemine dayalı toprak anlayışı, angaryaların kalkmasını sağlamış, 1/7, 1/8 mertebesindeki toprak (öşür) vergisiyle, Balkan köylüsüne nefes aldırılmıştı.⁶

Anadolu'da bulunduğu yerde yeterli derecede toprak bulamayan, ya da verimsiz topraklarda çalışan nüfus, Balkanlara göçürülüyordu. Böylece, yeni fethedilen harap memleketleri şenlendirerek askerî sevkıyatı ve erzak tedarikini kolaylaştıracak şekilde yollar boyunca köyler ve kasabalar kurulmakta, bir bakıma siyasal ve askerî emniyet de güvenceye alınmaktaydı. Anadolu'dan yeni gelen ailelere yurtluk, toprak, tımar ve imtiyazlar verilerek kolonizasyon teşvik ediliyordu. Böylece artık Balkanlarda 14. yüzyılın son çeyreğinde, giderek artan bir yoğunlukla yeni bir demografik tablo oluşmuştu.⁷



Osmanlı Devleti'nin ilk yüz yılı içinde Balkanlar'da olağanüstü bir şekilde ortaya çıkan devlet düzeni, bu topraklarda büyük ve alt yapısı modern şehirlerin ortaya çıkmasını, düzenli ulaşım hizmetlerini beraberinde getirmiş, tarımsal ve sanayi üretim ile ticaret gelişme göstermişti.

Balkan dağlarının hayvancılık için verimli imkânlarla sahip olması, Bulgaristan ve Makedonya sahasında yer alan ovaların tahıl ve pamuk üretimi için zengin potansiyeli, çevredeki kasaba ve şehirlerdeki pazarların gelişmesini sağlamıştı. Osmanlı sultanlarının ve devlet adamlarının inşa ettirdikleri vakıflar sayesinde bölge büyük bir canlılık içine girmişti. Meselâ Selanik'te deri endüstrisi oluşmuş, tiftik ve diğer yünlü dokuma endüstrisi faaliyetine geçmişti. Yine aynı anda vakıf, han, bedesten, dükkân, hamam gibi şehircilik alt yapısı da kurulmuştu.⁸ Niğbolu Evkaf Defteri'ndeki kayıtlara göre Hezargrad'da (Razgrad) medrese, zâviye, hamam, evler, dükkânlar, boyahane ve buzhane inşa edilmişti. Plevne'de dükkânlar, hamam, zaviye, imaret gibi tesisler kurulmuştu.⁹ Balkanlar'a ait Selanik, Niğbolu, Silistre, Mufassal ve Evkaf tahrir defterlerinde bölgedeki yollar üzerindeki geçit yerlerinde ve köprülerde derbent ve köprücük teşkilatının oluşturulduğunu, menziller (konak yerleri) ihdas edildiğini gösterir kayıtlar vardır.¹⁰ Bu sistem içinde Edirne, Selanik, Sofya, Drama, Samakov, Karaferye gibi üretim merkezlerinden elde edilen yünlü-pamuklu tekstil ürünleri, deri ürünleri, keçe, halı, kilim, çivi, tel gibi mamul maddeler Tuna kıyılarındaki limanlardan, nehir gemileriyle ve Selanik, Edirne, Kavala, Golos gibi gümrük merkezlerinden deniz ve kara yoluyla sevk edilmekteydi.¹¹

İLK OSMANLI SULTANLARININ DEVLET ANLAYIŞI

Osmanlı Devleti'nin ilk yüzyılı içinde devletin temel müesseselerinin oluştuğunu görmekteyiz. Bu noktada, karşımızdaki en önemli sorun, devlet-reaya ilişkilerini yani, bey/sultan'ın, yönettiği halka yaklaşımını belirlemek önem kazanmaktadır. Osmanlı Devleti gibi "Orta Çağ" devletleri grubuna sokulan bir siyasal kuruluşun sadece merkezî-mutlak bir güce dayandığını belirterek bu sorunu açıklamak yeterli sayılamaz. Bu noktada dev-

letin yönettiği insanlarla buluştuğu noktaları, tabandaki organizasyonları, sivil cemaat ya da kuruluşları ortaya koymak önem kazanmaktadır.

Bu bağlamda, Osmanlı Devleti'nde yukarıda belirtilen hızlı gelişmesinin yaşandığı ilk yüzyılı içinde, tabanda da büyük bir hareketlilik gözlemekteyiz. Aynı zamanda üretim örgütlemesini sağlayan Ahîler, üretim için iki değerli ham madde (yün ve deri) sunmakla kalmayıp, kendi özel kimlikleriyle Anadolu ve Rumeli sahasındaki sosyal hareketliliğin ortasında yer alan Türkmen/Yörük grupları, Anadolu'dan, Orta Doğu'dan ve Orta Asya'dan gelen din ve fikir adamları, çeşitli İslâmî farklılıkları temsil eden tekke ve zaviye mensupları, İslâmî hoşgörü içinde dinî kimliklerini koruyan yerli Hristiyan unsurları bu tablo içinde yerlerini almışlardır.

İlk yüzyıl içindeki siyasal süreç içinde, bu unsurların konumunu belirleyici görüntüyü belirtmek yararlı olacaktır.

OSMAN GAZİ VE DÖNEMİ (1299-1326)

Âşık Paşazâde, Osman Gazi'nin devlet anlayışını yönlendiren devrin ileri gelenlerini şu şekilde belirtir:

"Sual: Ay derviş! Bu Âl-i Osman'ın menâkıpların kim ihtisal etdün. Bunların zamanında âlim-i rabbaniler ve fukara ve sülehadan kimse yok mudur kim anları anlamadun? Cevap: Vardur.

Osman Gazi zamanında: Ulemadan Dursun Fakîh var idi ve fukaradan Baba Muhlis ve Osman Gazi'nin kayın atası Ede Balı var idi. Bunlar duaları makbul azizler idi.¹²

Müneccimbaşı ise, Osman Gazi devrindeki alim ve şeyhleri özel bir başlık altında kaydetmiştir:

"Şeyh Edebâlî el-Karamânî, Arap memleketlerinde ilim tahsil ettikten sonra, yine Anadolu'ya gelip tasavvuf yolunu seçti. Kızını Osman Gazi ile evlendirdi. 726 (1326) yılında vefat etti. 120 yıl yaşadı. Arkasında oğlu Mahmud Paşa'yı bıraktı. Mahmud Paşa Osmanlı devletinde hürmet görmüştür.

Tursun Fakîh: Şeyh Edebâlî'nin akrabasındandır. Osman Gazi adına Karaca Hisar'da ilk hutbeyi o okumuştur. Osmanlı devletinin ilk kadısı ve ilk müftüsüdür. 726'da vefat etmiştir.



Molla Hattab İbn (Ebu'l-Kasım) el-Karahisârî: Şeyh Ömer en-Neseî'nin manzumesine bir şerh yazmıştır.

Şeyh Muhlis Paşa el-Karamânî: Kerâmet sahibi bir kimse idi. Gıyâseddin Mes'ud 707 (1307-8) yılı sularında vefat edince Selçuklu devletinin ileri gelenleri toplanarak Şeyh Muhlis Paşa'yı tahta geçirdiler. Altı ay tahtta kaldıktan sonra tahtı terketti.

Âşık Paşa: Muhlis Paşa'nın oğludur. Babası gibi Allah dostlarından olup, Kırşehir'de medfundur.

Elvan Çelebi: Âşık Paşa'nın oğludur. Cezbe sahibi bir zat idi. Mezarı Amasya yakınındadır.

Ahî Hasan: Keramet sahibi bir zat idi.

Ahî Evren Sultan, Geyikli Baba ve Kumral Abdal da bu devir şeyhlerinden idiler.

Baba İlyas el-Acemî: Amasya'da otururdu ve müridlerine "Babaîler" denirdi.¹³

Yine Karacahisar fethinden sonra dile getirilen bir hikaye de ilginçtir. Buna göre Karacahisar'ı feth edip Eskişehir'e sahip olan Osman Gazi, kardeşi Gündüz Alp'e bundan sonra izleyecekleri politikaya ilişkin fikrini sorar. Ancak onun, çevredeki yakın vilayetlere saldırma önerisine karşı çıkarak şöyle demiştir: "Zirâ Karaca-Hisar, çevre vilâyetiyle (birlikde) ma'murdur. Şimdi ilini ırıcak, şehir harâb olup, şehrin şenliği iliyle olur. Kendü elimüzle kendü şehrimizi yıkmak revâ değildir." Ayrıca çevre komşularıyla şu anda olan iyi ilişkilerimiz bozulabilir. Osman Gazi'nin bu basiretli politikası beyliğin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Osman Gazi'nin Eskişehir'de Ilıca yöresinde kurdurduğu pazara "etrafın kâfirleri" de gelmekteydiler. Bu arada Bilecik'ten de bu pazara mal satmaya gelenler oluyordu.

"Ve hem Germiyanlû dahi gelmiş idi. Ve bu Germiyanlû'nun birisi bunların bir bardağın alub hakkın vir-meyüb, ol kâfir dahi gelüb Osman'a şikâyet itdi. Osman Gazi ol Germiyan Türkinî getürdüb, muhkem *let* idüb kâfirlerin hakkını alıvirdi. Ve dahi yasak idüb çağırtıdı kim kimesne Bilecük keferesine zulm itmeye. Şol kadar 'adl gösterdi ki hattâ Bilecük keferesinin 'avretleri dahi pazara gelüb pazarlığın kendüler idüb giderlerdi. Osman Gazi'ye itimad-ı küllî itmeğin emn ü âmân içinde olmuşlardı.¹⁴"

Osman Gazi, aynı zamanda bir Ahi şeyhi olan Edebali'nin zaviyesine sık sık giderdi. Müneccimbaşı, oradaki mürid ve dervişlerle günlerce beraber olduğunu kaydeder. Osman Gazi'nin çevresinde hem abdal/Ahî grupları yer almakta, hem de ulemadan kimseler de bulunmaktaydı. Karacahisar'ın fethinden sonra Dursun Fakih (Fakih= Fıkıh bilgini) kadı olarak görevlendirilmiş ve onun tarafından Osman Gazi adına hutbe okunmuştu. Dönemin kayıtları "Kumral Abdal" adlı salih bir kimsenin Yenişehir civarında oturduğunu, müridleriyle gaza faaliyetlerine katıldığını belirtirler.¹⁵ Bu yakınlık sonrasında, Şeyh Edebali kızı Mahun Hatun'u, Osman Gazi ile evlendirdi.¹⁶

Bursa'nın fethinin gerçekleşmesi bir bakıma bu güven verici politikanın eseridir. Orhan Gazi, Bursa'da "Hisarun halkına aman verüb kimsenün bir çöpünü aldurmadı." Şehrin uzun süre kuşatma altında tutulduğu sırada yerli halk sıkıntı içine girmişti. Bursa tekfurunun veziri neden teslim olduklarını şöyle belirtir: "Evvel, sebeb bu kim gördük ki, sizün devletinüz günden güne güçlenür. İkincisi hisarımız kuşatılup çevreyle ilişkisi kesildi. Üçüncüsü, size itaat edenler rahatlıkta, biz dahi rahatlığa heves ettik. Dördüncüsü bu kim tekfurumuz çok mal topladı. Malını kaleyi savunmak için bile harcamadı."¹⁷

Osman Gazi'nin oğlu Orhan Gazi'ye vasiyet ettiği rivayet edilen hususlar da dikkate değerdir.

1. "Ve bir kimse kim sana Tanrı buyurmadın sözi söylese sen anı kabul etme" dedi. Ve ger bilmezsen Tanrı ilmin bilene sor."

Burada Orhan Gazi'nin devlet işlerinde Kur'an'ı esas alması, eğer bilmediği konular karşısına çıkarsa "Tanrı ilmin bilene" yani ulemaya danışması istenmektedir.

2. "Tahkik bilmeyince bir işe mübaşir olma."

Bir işe başlamadan önce, iyice incele ve soruştur.

3. "Ve bir dahı sana muti olanları hoş dut."

Osmanlı sultanı kendisine bağlı olanları, yani halkı "hoş dutmak", onlara adaletli davranmak durumundadır.¹⁸

4. "Ve bir dahı nökerleri de daim ihsan et kim senün ihsanun anun halinin duzağıdır."



Orhan Gazi'ye babası askerine daima ihsanda bulunmasını bu sayede onların hep kendisine sadık kalacaklarını vasiyet etmektedir.

ORHAN GAZİ VE DÖNEMİ (1326-1362)

Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Gazi'nin vefatı üzerine devletin başına kimin geçeceğine ilişkin olarak oğulları arasında bir toplantı yapıldı. Orhan Gazi, kardeşi Alaaddin Paşa'yla Bursa hisarında Bey Sarayı'na yakın Ahî Hasan tekkesinde bir araya geldiler. Âşık Paşazâde, aynı toplantıya "Ol zamanda olan azizler" in de katıldığını belirtir. Bu kişiler toplantının yapıldığı Ahi tekkesine doğal olarak katılan diğer Ahi ileri gelenleri olmalıdır. Alaaddin Paşa'nın kardeşine "Atamızın duası ve himmeti senün iledür. Anun için kim kendü zamanında askeri sana koşmuş idi. İmdi çobanlık dahi senündür." şeklindeki ifadesi, babaları Osman Gazi'nin sağlığında Orhan Gazi'ye verdiği önemli görevlerin dikkate alınmasıyla ilgilidir. "Bu vilayete çobanlık itmeye padişah gerekdür kim cem'i-i reayaya ve sipahiye görüb gözede." şeklindeki görüş, tam bir geleneksel anlayışı ifade etmektedir. Sultanın temel görevinin halkı korumak olduğu, bu örnekte de vurgulanmıştır.¹⁹

Osmanlı sultanları fetihler sırasında kendiliğinden teslim olan beldelere "istimalet" vermekte, bu yöre halkının can ve mal güvenliğini sağlamaktaydılar. Bu tavır, verilen sözün yerine getirilmesi, söze sadık kalma gibi geleneksel bir yaklaşımı ifade eder.

Aynı politikanın başka noktalarda da uygulandığı görülüyor. Bursa'nın fethi öncesinde, Dinboz savaşı sırasında müttefik tekfurlardan, Kite (Ürnlü) tekfuru kaçınca Osman Gazi tarafından Ulubat Köprüsü'ne kadar takip edilmişti. Bu olay sırasında yardımcı olan Ulubat tekfurı ile Osman Gazi arasında sözlü bir anlaşma yapıldı. Osman Gazi ve onun neslinden olanlar Ulubat Köprüsü'nü geçmemeye söz verdiler. Âşık Paşazâde ve Neşri bu olayı anlattıktan sonra, şöyle tamamlarlar: "Bunun önüne ol zamandan ta bugüne degin Âl-i Osman Ulubat köprüsünden geçmediler. Sudan kayığ ile geçerler."²⁰

Osman Gazi her gün sofra hazırlatarak arkadaşlarını davet eder, fakirlere ve yolculara ikram ederdi.²¹

Orhan Gazi Bursa'nın fethinden sonra İznik'in düşürülmesine ağırlık vermiş ve bu arada İznikmid (İzmit)

kuşatılmıştı. Şehirden gelen "ahıt edelüm bize ziyanınız dokunmaya, hisarı dahi virelüm" teklifini kabul eden Orhan Gazi'nin "Sakının kim bu kâfirlerin bir çöpi gitmesün kim biz ahdumuzda hâyın olmayavuz" dediği belirtilir.²²

Orhan Bey de Osman Gazi dönemindeki birlik sistemini uygulayarak, yeni oluşturulan Akçakoca eyaletini oğlu Süleyman Bey'e iktâ olarak vermişti. Konur Alp'in ölümünden sonra, Konurpa eyaletinin iktâını o sırada Sultanönü eyaletine de mutasarrıf olan oğlu Murad'a bırakmıştı.²³ Belirli bir hizmet karşılığı vergi muafiyeti getirme uygulamasının Orhan Gazi döneminde başlatıldığı anlaşıyor. Orhan Gazi, Sakarya köprüsünün başına bir köy kurdurarak, halkını bu köprü'nün onarım gibi hizmetleri karşılığında vergiden muaf tutmuştu.²⁴

Osman Gazi'nin ölümünden sonra, kimin bey olacağını belirleyen toplantıda, dönemin ileri gelenlerini toplayan Orhan Gazi, devlet işlerinde bu danışma mekânizmasını uyguladı. Sultan'ın büyük kardeşi Alaaddin Paşa, ilk Osmanlı parası olan akçanın Bursa'da bastırılması, devlet ileri gelenlerinin belirli bir kıyafeti olması ve yaya askerlerine hazineden gelir sağlanması konularında fikir babalığı yaptı. Bu dönemde, Bilecik kadısı Kara Halil de sultanın müsteşarları arasında sayılıyordu. Orhan Gazi divânda ve alaylarda, şu anda Bursa'da mezar taşlarının başında bulunan sarığa benzer bir başlık giyerdi. Buna "burma dülbend" denilirdi. Diğer zamanlarda, sultanın altın ve gümüşle yaldızlanmış Mevlevi külah şeklinde bir başlığı vardı. Oğullarının ve devlet ricalinin de bu şekildeydi.²⁵

Neşri'de, Orhan Gazi'nin hasletini ve eserlerinin belirtildiği bölüm, sultanın gerçek saltanat amacının ne olduğunu gösterir niteliktedir:

"Rivâyetdür ki, Orhan Gazi iki imâret yapdurdı: biri Bursa'da ve biri İznik'de ve Manastırı Bursa'da, bu medrese itdüirdi. Ve dahi muhabbet itdüğü dervişlere zâviyeler yapdurdı. Nitekim Geyikli Baba üzerinde yapdurdı. Evsafın sabıkâ zikr itdük ve her yirleri imâret itmek severdi. Issuz yirleri ma'mur idüb, müslimanları urındurdı. Ve Bursa'da yapdurdığı imâret yiri bir issuz yirdi-kim, ikündüden sonra âdem varmağa vehm iderdi. Zira Gök-Dere suyu ol eyyâmda Balık-Pazarı'nda akardı.



Ol sebebden dereyi öte yakaya geçmeğe vehm iderlerdi. Sonradan derenün çaydan yana tarafına At-Pazarı olıcak, hisardan yana biraz emin oldu. Şimdi ol At-Pazarı'nun yiri Sultan-Han'ı olmuşdur. Andan sonra ehl-i ilmi ve huffâzı severdi. Huffâza ve ehl-i ilme ulufeyi bu tayin itdi. Hattâ kuzzâta dahi ulûfe ta'yin itdi, tâ-kim kimseden nesne almayalar. Ve bi'l-cümle Orhan zamanında ulemâ ve fukarâ müreffehü'l-hâl oldılar. Hattâ zekât virecek kimse ne bulunmaz oldu. Anun zamanında ve Mevlânâ Sinan atabe-i Orhan'a gelüb Orhan Gazi ana şol kadar nesne virdi kim, Sinan Paşa dimekle maruf oldu. Ve Tacü'd-dîn Kürd dahi anun zamanında idi. Otuz dört yıl padişah olub seksen yaşında âhireti ihtiyâr idüb huld-ı berîni hü mâ-yı ruhu âşiyân idindi.²⁶

Orhan Gazi'nin Geyikli Baba ile ilişkileri Neşrî'de özel bir bölüm olarak yer almaktadır:

"Rivayet iderler ki, çünki Orhan Gazi Bursa'ya geldi, Bursa'da bir imaret yapıdırub dervişleri teftiş itmeğe başladı. İne-Göl yöresinde Keşiş-Tağı (Uludağ) yanında bir nice dervişler gelüb karar tutmuşlardı. Ammâ içlerinde bir derviş varıdı, tağda geyicüklerle yürürdi. Turgud Alp ana muhabbet itmişdi. Dâim anunla musahabet iderdi. Turgud Alp ol vakıt gayet pîr olmuşdı. Orhan Gazi'nün dervişleri teftiş itdüğün işidüb âdem gönderüb eytdi: "benüm köylerüm dâiresinde bir nice dervişler geyüb tevattun itmişlerdür. İçlerinde bir derviş vardır. Geyicüklerle musahabet ider, hiç geyicüklerden biri andan kaçmazlar, hayli mübarek kişidir" didi. Orhan Gazi işidüb kimün müridlerindendür, sorun deyü yine kendüden istifâr itdiler. Devriş eytdi: "Baba İlyas müridiyem ve Seyyid Elvan tarıkındayım" dedi. Gelüb Orhan Gazi'ye didiler. "Varun. devrişi bunda getirün" didi. Derviş davet itdiler. Gelmedi. Ve dahi eytdi: "zinhar Orhan Gazi dahi bunda gelüb, beni günaha koymasun" didi. bu haberi Orhan Gazi'ye didiler. Yine âdem gönderüb eytdi: "bizüm devriş hazretiyle bulışmak elbette maksûdumuzdur. Niçün gelmez veya bizi anda varmağa niçün komaz?" didi. Derviş yine cevap virdi-kim, dervişler gözci olub dua vaktin gözedüb varurlar. İnşâ-allah vaktunda Beğ hazretine varub dua idevüz diyüb bunun üzerine bir kaç gün geçüb bir gün ol devriş bir kavak ağacın alub omuzına götürüb Bursa hisarında Beğ-Sarayı havlısının kapısının ic yanında bu kavağı dikmeğe başladı. Tiz Orhan'a haber virdiler kim, ol devriş gelüb bir kavak ağacın getürmüş, dike-yürür. Orhan dahi gelüb gördi-kim ağacı temâm dikmiş. Orhan Gazi dahi sormadın, devriş haber virdi-kim: "bu bizüm teberrikümüz oldıkçadur ammâ, devrişlerin duası sana ve senün neslüne makbûldür" diyüb, hemân-dem duâ itdi ve turmayub yine dönüb gitdi. Ol kavak ağacının şimdi dahi âsârı vardır. Saray kapısının ic yanındadır. Gâyet yoğun ve büyük ağaç olmuşdur. Padişahlar ol ağaca timar idüb daima kurusun giderürler. Sonra Orhan dahi ol devrişin mekanına varub eytdi: "Bu İne-Göl'ün yöresi dede senün olsun" didi. Derviş, eytdi: "ey-han bu mülki ve malı Hudâ

süzün gibi Padişah'lara ve malı dahi muamele ehline virür" didi. Orhan Gazi ibrâm idüb eytdi: "devriş, sözimi kabûl eyle" didi. Derviş eytdi: "Padişahum, senün sözün sınmasun. Şol karşuda turan depecükden berü yirceğüz, dervişleün havlısı olsun" didi. Orhan Gazi kabul idüb, dervişün yine duasın alub gitdi. Sonra ol devriş vefât idicek, Orhan Gazi üzerine türbe yabub yanında bir tekke ve bir cami dahi yabdı. Şimdiki halde anda biş vakıt namaz edâ olunub ihya olunmuşdur. Geyikli-Baba zayıyesi dirler."²⁷

Orhan Gazi İznik'i fethettikten sonra burada bir medrese yaptırdı. Müderrisliğine Mevlana Şeyh Dâvud el-Kayserî'yi tayin etti. Davud el-Kayserî zahirî ilimleri (el-Metali') adlı eserin müellifi Kadı el-Urmevî'den, batınî ilimleri de Sadreddin Konevî'den okumuştı. Davud el-Kayserî'nin bir ucu Semerkand-Buhara'da, diğer ucu Konya'da olan dönemin büyük fikir ve düşünce akımının temsilcilerinden olması dikkati çekmektedir.²⁸

Şükrullah, Orhan Gazi'nin büyük oğlu Süleyman Bey'in Mevlevî şeyhlerinden birinin müridi olduğu, başına Mevlevî külahı giydiğini belirtir.²⁹ Orhan Gazi döneminde devlet işlerinde fikir alma ve danışma uygulamasının yaygın olduğu anlaşıyor. Gelibolu'ya geçme olayının tartışıldığı sıralarda. Karesi eyaletinin başında bulunan Süleyman Paşa'nın Bursa'ya çağırılarak bu konudaki tartışmalara katıldığı anlaşıyor. Süleyman Bey, "komutanları ve ümerasıyla" keşif için av bahanesiyle Aydıncık'a (Edincik) gitmiş, durumu ümerasıyla istişare etmişti.³⁰

SULTAN I. MURAD DÖNEMİ (1362-1389)

Bu dönemde devletin kurulması yeni kurumlarla birlikte devam etti. Daha önce Bilecik, İznik kadılıklarında bulunan Bursa kadısı Çandarlı Kara Halil, kadıasker olarak atandı. Bu makamın ihdası, Osmanlı topraklarının yönetim ve adalet birimi olan kazaların çoğaltması ve kadı atamaları için yeni bir birimin ihtiyacının duyulması ile izah edilebilir. Bu arada Sultan Murad'ın şehzadeliğinde lalası olan Şahin Paşa da "Emirü'l-ümerâ" olarak atanmıştı. Sultan I. Murad Rumeli'ye ilk geçtiğinde, kardeşi Süleyman Paşa'nın Gelibolu'daki mezarını ziyaret etmişti. Burada sadakalar dağıttı. Babasının vasiyeti üzerine Süleyman Paşa'nın kabrinin yakınında bir cami, han ve imaret yapılmasını emretti.³¹



Sultan I. Murad Rumeli'ye geçtiği sırada, saldırı hazırlığına başlayan Karamanoğlu'na savaş açmak hususunu ulemaya danıştı. Devrin uleması "nifak çıkardıkları için bunlarla savaşmak, kâfirlerle savaşmaktan evladır."³² şeklinde fetva verdi.³³

1389 yılında Balkan krallarına ilaveten, Lehistan, Macaristan ve Frenk krallarının da Osmanlı Devleti'ne karşı Haçlı ittifakına girmesi üzerine, Sultan I. Bayezid da Anadolu-Türkmen beylerinden yardım istemiştir. Candaroğlu, Germiyanoglu, Hamidoğlu, Aydınoğlu ve Saruhanoglu beyleri bu yardıma katıldılar. Kosova Savaşı öncesinde Sultan I. Murad kumandan ve devlet adamlarını toplayarak, onlarla istişare etti. Gazi Evranos Bey'in "savaş yerine düşmandan evvel ulaşılması", fikri kabul gördü.

Esirlerden devlet hazinesi için beşte bir vergi alınması ve Yeniçeri Ocağı'nın kurulması Sultan I. Murad döneminde. Karaman ilinden gelen "Kara Rüstem" adında bir dânişmend, kadiasker Hayreddin Paşa'ya ganimetlerden beşte bir vergi alınması gerektiğini bildirmiştir. Durumun Sultan'a arzı üzerine bu kural uygulanmaya başlandı.³⁴

Özellikle Rumeli sahasında giderek güç kazanan Mihayiloğlu, Evranosoglu gibi akıncı beylerine karşı, sultanın güç tesis etmesi ve devlet sahası içindeki ümerraya karşı, denge sağlamak ve sultanın emirlerinin uygulanmasını kolaylaştırmak için merkezde bir kapıkulu kuvveri oluşturmak ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Yeniçeri Ocağı, Sultan I. Murad döneminde bu şartlarda kuruldu. Neşri bu olayı şöyle hikaye eder:

"Andan sonra Gazi Evrenoz'a Lala Şahin'e ısmarladılar ki, akından çıkan esirden biş başda birin, Padişah için alalar. Eğer esir biş olmazsa, her esirden yigirmi biş akça alalar. Pes anlar dahi bu tertib üzerine birer kadı tayin idüb, akıncı kadıları deyü ad koyub bu tarik üzre hayli oğlanlar cem idüb Murad Han Gazi'ye getürdiler. Çandarlı Hayrüd-din Paşa eytdi: "Bunları Türke virelüm. Hem müslüman olsunlar, hem Türkçe öğrensinler. Sonra getürelüm, Yiniçeri olsunlar" didi. Pes öyle idüb, yevmen fe-yevmen yiniçeri ziyade oldı. Evvel Türke virüb bir nice yıl kullanur, hem türkî öğrenüb, hem müslüman olur. Andan kapuya getürüb ak-börk giyürüb adını yiniçeri kodılar. Pes yiniçeri ve solaklar Murad Han

zamanında ihdas oldı. Ve solaklar dahi dikâk börkler giyüb ve tuğlar sokınub ok ve yayla hunkârün önünce yürürlerdi."³⁵

Sultan I. Murad'ın oğlu Bayezid'e Germiyanoglu'nun kızı Sultan Hatun'la önce Bursa'da "everüp düğün erdiğü" Osmanlı kroniklerinde ayrıntılı olarak hikaye edilir. Bu düğüne komşu Türkmen beyleri ve Rumeli akıncı beyleri, değerli hediyelerle katılmışlardı. Kronikler hikayenin sonunu şöyle bağlarlar: "Murad Han, armağanların kalanlarını ulemaya ve fukaraya üleştirdi ve kendüye hiç nesne almadı. Ve niceler müflis geldiler, gani gitdiler."

Sultan I. Murad'ın da "atası gibi" hayır sahibi olduğu, âdil olduğu, "fakir-dost" olduğu belirtilmiştir. Neşri onun için "hiçbir ahad (kimse) kapusına gelüb, mahrum gitmezdi." demektedir. "Muhabbet itdüğü dervişlere" zaviyeler yaptırmış, "şehirlerde cum'a namazından sonra fukaraya akçe üleştürme"yi âdet haline getirmiştir.³⁶

SULTAN I. BAYEZİD DÖNEMİ (1389-1402)

Sultan I. Bayezid'in 1396 yılında Haçlı ordusuna karşı Niğbolu'da kazandığı zafer, İslâm dünyasında büyük bir yankı uyandırdı. Osmanlı sultanı, bu zaferden sonra dönemin İslâm sultanlarına zafernâmeler göndermişti. Niğbolu'da esir alınan Macar, Sırp ve Frenk kumandanlar ve şövalyeler, Kahire'ye gönderilerek bir bakıma Osmanlı Sultanının gücü teşhir edilmişti. Münecimbaşı, daha sonra Memlük sultanının Sultan I. Bayezid'a çeşitli hediyelerle birlikte bir elçi gönderdiğini belirtir. Elçiyle birlikte gönderilen mektupta, Sultan I. Bayezid için "Sultanu'l-Guzât ve'l-Mücâhidîn" diye hitap edilmesi, sultanı sevindirmiş, gelen elçiye ikramda bulunmuştur.³⁷ Bu olaydan sonra yapılan Karaman Seferi'nde, Rumeli Beylerbeyi Timurtaş Paşa'nın kazandığı başarı üzerine kendisine ilaveten vezâret makamı da tevcih edildi. Osmanlı kaynakları Karamanoğlu'nun "Sultan Murad'ın kızı"nın ricasıyla affedildiğini belirtirler. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Konya Mufasssal Tahrir Defteri'nde yer alan "Vakf-ı Medrese-i Melek Hâtun Bint-i Sultân Murâd ibn Orhan ibn Osmân Gazi" kayda dayanarak, Sultan I. Murad'ın kızının Melek Hâtun olduğunu



nu belirtir. Bu noktada böyle bir siyasal meselede Melek Hâtun'un aracılık yapabilmesi ve Karaman ilinde bulunan bu kısa süre içinde O'nun adına bir medrese tesisine karar verilmesi, devlet anlayışının bir örneği olarak kabul edilebilir.³⁸

Bu dönemde, ulemanın kural dışı davranması üzerine Sultan büyük bir tepki göstermiştir. Osmanlı kroniklerinde bu olay şu şekilde hikaye edilir:

"Bu Âl-i Osman bir sadık soydur. Hiç bunlardan nâmesru hareket vâki olmamış idi. Ulemâ bir nesneye kim yazuk deye, Âl-i Osman andan kaçarlardı. Orhan zamanında ve Gazi Murad Han zamanında ulemâ var idi. Ve illâ müfsid degüller idi. Tâ Candarlu Halile gelince. Kağan kim Candarlu Halil geldi, Türk Rüstem geldi, Mevlânâ Rüstem dediler, âleme hîle karıştırdılar. Halilün oğlu Ali Paşa kim vezir oldu, danışmend dahi anın zamanında çoğ oldu. Bu Âl-i Osman bir sulb kavim idi. Anlar kim geldiler, fervâyı hîle etdiler. Takvâyı götürdiler. İşbu vilâyetlerde kim eski akçaya kimse satub bazar etmeye ve hem gayrı vilâyete de gitmeye, Ali Paşa zamanında oldu. Bu Ali Paşa zevvâk kişiydi. Müsâhibleri dahi zevvâk oldılar. Kadılarun fesadları zâhir oldu. Bayazid Han hüküm etdi: "Kadıları getirün" dedi. Vardılar, haylı kadı getürdiler. Yeni Şehir'de bir eve koydılar. Han eyitdi: "Varun ol eve od urun. Kadılar bile yansun" dedi. Ali Paşa mütehayyir kaldı. Mashara Arab derler idi, Bayezid Han'un bir nedimi var idi. Ali Paşa anı okudu. Geldi. Eyidür: "Şu kadıları kurtaracak olur isen sana haylı mal vereyin" dedi. Mashara Arab, hana geldi. "Eyidür: "Hanum! Beni İstanbul elçilige göndür" der. Han eyidür: "Anda neylersin hay devletsüz" der. Eyidür: "Varayın tekvürden keşişler dileyin" der. Han eyidür: "Keşişleri neylersin" der. Arab eyidür: "Kadıları kiralum. Keşişler kadı olsun" der. Han eyidür: "Bire it Arab" der, "Kadıılığı keşişlere verince kendü kullaruma versem ne" der. Arab eyidür: "Kullarun okumış degüldür" der, "keşişler hod nice yıllar zahmat çekmişlerdür. Okumışlardur". Bayezid Han eyidür: "Ya bire Arab! Hal nice olsa gerekdür?". Arab eyidür: "Hanum! Paşalar bilür anların halılarını". Bayezid Han, Ali Paşa'yı okıdı. Eyidür: "Ali Bu kadılar hep okumışlar mıdır?" der. Ali Paşa eyidür: "Ya sultanum okımaduk kadı mı olur?". Han eyidür: "Ya okudılar, niçün yaramazlık ederler?" der. Ali Paşa eyidür: "Ya sultanum! Andan ötürü ederler ki bunların döşeleği azdur" der. Bu şimdiki zamanda kadılar resm alurlar binde yigirmi akça, ol Ali Paşa himmetidür kim kadılarun akcası çok ola. Paşalar ile, kadı-askerler ile boş görerler."³⁹

Sultan I. Bayezid döneminin önemli kültürel olaylarından biri de, Süleyman Çelebi tarafından "Mevlid" in yazılmasıdır. Süleyman Çelebi, Şeyh Edebalı'nın soyundan gelmektedir. Sultan I. Murad döneminde yetişmiştir. Sultan I. Bayezid döneminde Emir Sultan'a intisap etmiştir. Yıldırım Bayezid'in divan imamlığını yapmış, 1399 yılında açılan Ulu Cami'nin imamı olmuştur. Ömrünün sonuna kadar bu görevde kalmıştır. 1421 yılında Bursa'da vefat etmiştir.⁴⁰

OSMANLI KURULUŞ DÖNEMİNİN SİVİL MÜESSESELERİ

Kültürel Müesseseler

Tasavvuf olgusuna sahip "pîr" adı verilen kurucu şeyhlerin çevresinde tekke-zaviyelerde ortaya çıkan tarihatlar, sivil karakter taşıyan birer sosyal ünite durumunda idiler.⁴¹ Vakıf organizasyonu sonucu varlıklarını sürdüren şeyh aileleri, belirli bölgelerde, özellikle kırsal kesimlerdeki küçük kasabalarda önemli taraftar kitlesine sahiptiler.⁴² Zaviyelerin idaresine subaşı ve diğer askerî idarî amirler karışmazdı. Bu yüzden idarî ve malî bağımsızlığa sahip birer birim olmuşlardı. Şeyhlerin ve dervişlerin, dinî lider olmalarından dolayı, halk üzerinde ayrı bir nüfuzları vardı.⁴³ Halil İnalcık'ın derviş ve sultanı analiz eden incelemesinde belirttiği gibi, Kutbu'l-Aktab/İnsan-ı Kâmil felsefesinin yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilen abdallar, özellikle Yörükler/Türkmenler arasında büyük itibar sahibiydiler.⁴⁴

Osmanlı Beyliği'nin eline geçmesinden sadece 7 yıl sonra Bursa'ya gelen ünlü Arap gezgin İbn Batuta, Bursa'da bir zaviyede kaldığını belirterek Ahilerin etkin gücünü sergilemiştir. Ünlü gezgin İznik yolundaki Gürle köyünde de bir Ahî zaviyesinde gecelemişti.⁴⁵ Sultan Murad I, Gelibolu'daki Ahi reislerinden Ahi Musa'ya verdiği 1366 tarihli icazetnâme ve vakıfnâmede şöyle demiştir:

"...ahîlerimden kuşandığım kuşağı Ahî Musa'ya kendi elümle kuşadup, Malkara'da ahî diktim ve bu Ahî Musa veya evlâtlarından kimesneyi ihtiyâr edüp ya akrabalarından veya güğeyülerinden ahîlik icâzetin verip bizden sonra yerümüze ahî sen ol diyeler..."⁴⁶

Bu kayıt ilk Osmanlı sultanlarının bizzat Ahi reisi olarak sivil bir sığata sahip olduklarını göstermektedir.

Kasaba ve beldelerden köylere kadar Ahilerin inandığı ve uyguladığı dört temel ilke şunlardı: "güçlü-kuvvetli iken bağışlamak, kızginken yumuşamak, düşmana bile iyilik (hizmet) etmek, kendi muhtaç olsa da başkalarına yardım etmek".⁴⁷

Bursa bu dönemde bir yandan Abdalan-ı Rum (Rum Abdalları) olarak tanımlanan dervişlerin heterodoks İslâmî yaşadıkları, diğer taraftan ise Osmanlı beyle-



rinin Sünni İslâm siyasetini uyguladıkları bir kentti. Ancak Rum Abdalları XVI. yüzyılda olduğu gibi militan bir şiiilikten uzaktılar. Osmanlı beylerinin, Sünni İslâm siyaseti de XVI. yüzyıldaki gibi katı ve hoşgörüsüz değildi. Bu dönemde bir sınır Türkmen Beyliği olan Osmanlı Beyliği'nin dinsel ideolojisi, henüz medreselerinde dogmatik İslâmın egemen olmadığı, sade ve popüler bir İslâm anlayışına dayanıyordu. Bu ideoloji, Profesör Melikoff'un araştırmalarının da gösterdiği gibi, Rum Abdallarının dinsel anlayışına uygun bir hoşgörü içeriyordu. Elimizde bize daha kesin bir fikir verecek tarihsel bir kanıt vardır. Bir arşiv belgesine göre Orhan Bey, Kızıl Kilise'nin fethindeki yardımcıları nedeniyle Geyikli Baba'ya şarap ve rakı göndermiştir:

"Merhum Orhan Padişah, baba mey-hordur deyü, iki yük araki ve iki yük şarap gönderi, Baba dahi yanındaki Baba Sultan ile..."⁴⁸

Âşıkpaşazâde ve Neşrî'nin de kaydettiği Orhan Bey-Geyikli Baba ilişkisi Osmanlı tahrir defterlerine de yansımıştır: "Geyikli Baba karyesi (Baba Sultan) Orhan Bey'den babaya vakıftır, hane 34."

Geyikli Baba Evkafı içinde, hamam (Timurtaş oğlu Umurbey tarafından vakf edilmiş), değirmen, Bursa'da iki dükkân, köyde bahçeler, kestane ve ceviz ağaçları vardı. Yıllık geliri 7783 akçaydı. Ayrıca, bu vakfa bağışlanan "Altı bin vakıf akça vardır. İstirbâh oluna (ribaya-faize verile) gelirinden ne hâsıl olursa, hamam ve değirmenin tamirine sarf oluna"⁴⁹

XIV. yüzyıl başlarında Hacı Bektaş Zaviyesi'nde yetişen Abdal Musa, gelecek vadeden Osmanlı topraklarına gitti. Orada müritleri ile birlikte savaşlara katıldı. Abdal Musa ve çevresindekiler, Türkiye'nin din ve tasavvuf tarihinde yer alan önemli bir işlevde bulundular. Hacı Bektaş kültürünü yönetici kesimlere, Rum Abdallarına, halka ve gazilere tanıtarak yaydılar. Bu hareket içinde Geyikli Baba ve benzerlerinin temsil ettiği Baba İlyas Kültü giderek itibarını yitirdi.⁵⁰

Hacı Bayram Veli'den (öl. 1429) sonra başlayan Bayramiye Melamiliği'nin ikinci Veli'si (Kutbu) olan Emir Sikkinî (Dede Ömer) Bursa'da etkinlik göstermiştir. Melami doktrininde hem dini ve hem de dünyevî (siyasî) olmak üzere iki misyonu olduğu için Osmanlı ikti-

darına karşı çıkan bu akım, Hallac-ı Mansur, Nesimî, Şeyh Bedreddin ve Pir Sultan Abdal'ın din ve dünya görüşleri ile yakınlık içindeydi.⁵¹ Bursa'nın, Şeyh Bedreddin'in de içinde olduğu bu tür akımlar için ortam seçilmiş olmasını, ilgili dönemdeki sosyo-kültürel yapı ile bağdaştırmak mümkündür.

Emir Sultan olarak anılan Emir Buhari'ye (öl. 1429) Sultan Bayezit I (Yıldırım) kızını vermiştir. Sultan Murat II'ye kılıç kuşatmış olan Emir Sultan, büyük bir siyasal ve toplumsal etkinliğe sahipti.⁵² Emir Sultan külliyesi için de zengin vakıf kaynakları tahsis edilmişti. Serme köyü ve Yörük cemaatinin vergi gelirleri bu vakfa bırakılmıştı. Ayrıca At Pazarı yakınındaki eski hamam ve Emir Sultan Mahallesi'ndeki Yeni Hamam ile, Tahıl Pazarı'nın kira gelirleri bu vakfa aitti. Emir Sultan Vakfı'na ait kaynaklar arasında, Gökdere'de bir değirmen, Bursa'da 14 ev, 26 dükkân, 34 bağçe bulunuyordu. Balikesir'deki Sabunhane mukataası geliriyle birlikte, vakfın bir yıllık toplam hasılatı 112870 akça idi.⁵³

Bursa'da Sultan Bayezit I tarafından İshakî dervişleri için bir zaviye kurulmuştu. Bu dervişlerin bağlı bulunduğu öğretinin şeyhi olan Ebu İshak Kazerûnî (öl. 1034), İran'ın Şiraz kentinden idi. Kendisinin tavsiyeleri arasında "İle talip ol. İlimle amel et. Rızkını helal yollardan kazan. Kanaat sahibi ol. Dervişler ve salihlerle sohbet et. Beyler ve zalimlerle oturma..." gibi hususlar dikkati çekmektedir.⁵⁴ Bursa'daki Ebu İshak Kazerûnî Zaviyesi zamanla, mescit, medrese, imaret ve 40'a yakın odaları ile bir külliye haline gelmişti. Sultan'ın, zaviyenin yönetimini Buhara asıllı Emir Sultan'a vermiş olması da dikkate değer.⁵⁵

Kültürel kurumların Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki olumlu katkısı, merkezî devletin çeşitli İslâmî görüşleri aynı anda yaşatmaya yönelik müdahaleci olmayan tutumuyla birlikte düşünülmelidir. 16. yüzyılın 2. yarısında merkezî devletin, kültür-egitim-bilim konularında artmaya başlayan müdahalesi, bu dengeleri bozacaktır. Dönemin yöneticilerinin hoşgörüsüz tutumu, eklenilerle yasaklara dönüştürülen şeriatın ön plana çıkarılması bu dönemin özelliğidir. 17. yüzyılda Abdülmecit Sivasî Efendi ile Kadızâde Mehmet Efendi arasındaki tartışmalar Kâtip Çelebi tarafından ibretle kaydedilmiştir.⁵⁶



Sosyal Müesseseler

Mahalleler: Bir sosyal birim olarak “mahalle”, kendine özgü bir yapılaşma gösterir. Bursa'nın fethinden sonra, hisar içindeki antik Bursa yerleşim alanında hemen yeni mahalleler oluştuğunu görmekteyiz.⁵⁷ Mahalle, birbirini tanıyan bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Osmanlı çağındaki tanımıyla aynı mescidde ibadet eden cemaatin aileleriyle birlikte ikamet ettikleri şehir kesimidir. Mahallenin sosyal birim olarak taşıdığı önemden dolayı, Orta Doğu İslâm kültür çevresinin şehirleri bir sosyal bütün değil, mahallelerden meydana gelen bir birleşim olarak tanımlanır.⁵⁸

Köyler: Köy/karye, raiyet çiftliklerinde yerleşmiş ve çiftliği babadan oğula bırakan bağımsız köylü ailelerden meydana gelmekteydi. Köy cemaatinin ortak tasarrufları, yani ortak mer'ası, ortak ormanı, ortaklaşa kullanılan çayırı, harman yeri, mezarlığı ve suyu sivil bir birliktelik yaratmıştı. “İmce” usulüyle yürütülen üretim de bu toplumsal yapıyı kuvvetlendirmekteydi.⁵⁹ Halil İnalçık, çift-hane sistemine dayalı mülkiyet yapısının Osmanlı köyünün taşıdığı karakterin ve burada gerçekleştirilen iktisadî faaliyetlerin temelini teşkil ettiğini belirtmektedir.⁶⁰

Geç dönem sicil kayıtlarına göre arazi anlaşmazlıkları, güvenlik olayları, vakıflarla ilgili meseleler, köyü temsil eden “ahâlî-yi merkûmeden istihbâr olunarak” karara bağlanmaktaydı.⁶¹

Osmanlı Devlet düzeninde köyde gördüğümüz tımarlı sipahinin varlığı, sipahi eliyle bu birimin yönetildiği, halkın denetim altında tutulduğu anlamına gelmez. Sipahinin dirlik düzeni bağlamında köylüyle ilişkide olduğu noktalar vardır. Ama köyün genel yönetiminin bir feodal unsur gibi sipahinin elinde olduğunu söylemek zordur. Geç dönem sicil kayıtlarından bu durumu izlememiz mümkündür.⁶²

Gayri Müslimler: Gayri müslim reayanın İslâm hukukundan kaynaklanan ehl-i zimmet özelliği kendileri-

nin ayrı bir sivil grup olmalarını beraberinde getirmişti.⁶³ Osmanlı kayıtlarında “cemaat”, “tâife” olarak zikredilen Rum ve Ermeni reayanın vaftiz, nikah, boşanma gibi aile hukukuyla ilgili işlemleri kendi kiliselerinde gerçekleştiriliyordu.⁶⁴ Geç dönem sicil kayıtlarından Osmanlı yönetimindeki gayri müslimlerin kendi aralarından seçtikleri “kethüdaları” aracılığıyla yönetimle ilişkilerini yürüttüklerini, cemaatleri içinde cinayet, yaralama gibi suçlar meydana geldiğinde kethüdaları tarafından şehir subaşısına bildirilerek mahkeme tarafından suç mahallinde keşif yapıldığını, Osmanlı mahkemesinde tanıklıklarının kabul edildiğini görmekteyiz.⁶⁵

1354 yılında Osmanlılara ait Biga, Bursa ve İzmit'te kalan Selanik Başpiskoposu Grigorios Palamas, Sultan Orhan, Osmanlı yöneticileri ve Osmanlı uleması ile rahatça Hristiyanlık-Müslümanlık üzerine tartışmalar yaptığını mektuplarda anlatmıştır.⁶⁶

Sosyo-Ekonomik Müesseseler

Esnaf Teşkilatı: Şehir ve kasabalarda belirli bir teşkilata ve kurallara dayalı olarak lonca/hirfet düzeninde örgürlenmiş olan esnafın bir bütünlük içinde özel bir kimliği vardı. Yukarıda belirtilen Ahi kuruluşları bu teşkilatın işleyişini sağlamaktaydılar. İbn Baruta Seyahatnâmesi'nde hem Batı Anadolu'da hem de Osmanlı Beyliği sahasında Ahilerin önemine değinmiştik. Bursa'da daha 1339 yılında esnaf teşkilatının üretim ve ticaret yapacağı fiziki yapı oluşmaya başlamıştı. Sultan Orhan Vakfı'na ait kayıtlarda, Bedesten Hanı'nın (Emir Hanı) ve 209 dükkânın inşa edilmiş olduğunu görmekteyiz.⁶⁷ Sultan I. Bayezid döneminde ise Bursa Bedesteni ile birlikte Uzunçarşı ve diğer iktisadi üniteler oluşmuştu.⁶⁸

Üretim ve ticaret yaparak halkın kıtlık çekmemesini sağlayan, vergi vererek hazineye katkı yapan esnafın sivil yapısı, Osmanlı kuruluş döneminden sonra da merkezî denetimin artmasına rağmen sürecektir. “Şeyh ve ihtiyarları marifetiyle” düzenlerini sürdüren, mahkemeye şeyhleri ve yiğit başları tarafından getirilen lonca mensuplarının 17. yüzyılda bile Ahi geleneklerine dayalı düzenlerinin yaşatılması için ferman çıkartılmaktaydı.⁶⁹



- 1 Osmanlı uç beyliğinin Osman Gazi'nin liderliğinde gelişmesi için bkz. Halil İnalçık, "Osman Ghazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, E. Zachariadou, Rethymnon, 1993, s. 77-99; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, The Construction of Ottoman State*, Berkley-Los Angeles. London, 1995; Yusuf Oğuzoğlu, "Osman Gazi'yi Tarih Sahnesine Çıkartan Siyasal ve Sosyal Şartlar", *Osman Gazi ve Dönemi*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yay., Bursa 1996, s. 127-146.
- 2 Bu olaylar ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecindeki siyasal gelişmeler için bkz. Halil İnalçık, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*, New York 1973.
- 3 Bkz. Halil İnalçık, "Gelibolu" *Encyclopedia of Islam*, II, 983-987; Anthony Luttrell, "Latin Responses to Ottoman Expansion Before 1389", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Ed. Elizabeth Zachariadou, Rethymnon, 1993, s. 123.
- 4 Bkz. Halil İnalçık, "The Turks and the Balkans", *Turkish Review of Balkan Studies, Annual* 1993, I; İsis İstanbul, Halil İnalçık, "The Ottoman Turks And The Crusades: 1329-1451", *A History of the Crusades*, ed. K. Setton, V-VI, Madison 1989. Balkanlar'ın iktisadi kaynakları için bkz. Bruce McGowan, *Economic Life in Ottoman Europe*, Cambridge 1981.
- 5 Ostrogorsky, *Bizans Tarihi*, çev. F. İşıltan, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1991.
- 6 Bkz. Halil İnalçık, "Osmanlılar'da Raiyer Rusumu" *Belleten*, 23, Ankara 1959, s. 575-610.
- 7 Bkz. Ömer Lüti Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI-II/1-4 (İstanbul 1954), s. 56-78; M. Tayyib Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân*, İstanbul 1957, s. 15; Balkanlardaki yerli nüfusun oluşumu için bk. Peter Chanis, "Ethnic Changes in The Byzantine Empire en le 7th Century", *Dumbarton Oaks Papers*, 13, 1959, 23-45.
- 8 Bkz. Heath W. Lowry, "From Lesser Wars to the Mightiest War; The Ottoman Conquest and Transformation of Byzantine Urban Centers in the Fifteenth Century", *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, Ed. A. Bryer and H. Lowry, Birmingham, Washington 1986, s. 328-335.
- 9 Niğbolu Evkaf Defteri, No. 559/1-59. (Ankara Tapu ve Kadastro Gn.Müd. Arşivi)
- 10 Bkz. 553 Numaralı Selanik Evkaf Defteri, 86 numaralı Silistre Mufasssal Tahrir Defteri, 561 numaralı Silistre Evkaf Defteri, 559 numaralı Niğbolu Evkaf Defteri. "...Nahiye-i Niğbolu, Karye-i Perakopaniç: Mezkûr karye tarık-ı âm ve Sofya tarafından gelen nehr-i azîm üzerinde olup âyende ve revendeyi gemiyle geçürüp ziyâde konak yeri olmağın avârız-ı divânîyye ve tekâlif-i örfiyyeden muâf olup derbend olmağın vakfa enfâ'dır deyü mütevellisi arz..." Niğbolu Evkaf Def. 559/1. Balkanlar'daki Osmanlı Ulaşım düzeni için bkz. J. Heywood, "The Ottoman Menzilhane and Ulak System in Rumeli in the Eighteenth Century", *Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, ed. Osmanlı Okyar-Halil İnalçık, Ankara 1980, s. 179-186. Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilâtı Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Osmanlı Araştırmaları*, II, İstanbul 1981, s. 123-132. Cengiz Orhonlu, "Gemcilik", *Türkiyet Mecmuası*, XV, 1968. Yusuf Halaçoğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilâtı ve Yol Sistemi*, Doçentlik tezi, İstanbul 1982, s. 83 vd.
- 11 Mübahat S. Kürtkoğlu, *Osmanlılarda Narh Mülasesesi ve 1640 Taribli Narh Defteri*, Enderun Yayinevi, İstanbul 1983, s. 436; Aynı müellif, *Osmanlı-İngiliz İktisadi Münasebetleri, 1580-1838*, I, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayını, Ankara 1974, s. 63.
- 12 Âşık Paşazade, Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşiki, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Düzenleyen Çiftçiöğlu, Nihal Atsız, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1947, s. 134-135.
- 13 Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah, Câm'üd-Düvel, *Osmanlı Tarihi* (1299-1481), Haz. Ahmet Ağırakça, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, Cami'd-Düvel, s. 87-88.
- 14 Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ, Neşri Tarihi*, Yay. F.R. Unat-M.A. Köymen, I. cilt, 3. baskı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995, s. 87-89; Âşık Paşazade, 98-99.
- 15 Müneccimbaşı, s. 56.
- 16 Âşıkpaşazade, s. 96; Neşri, s. 85; Müneccimbaşı, s. 68-69; Kemal Paşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman*, 1. Defter. nşr. Ş. Turan, TTK Yay., Ankara 1970, s. 93.
- 17 Neşri, s. 135
- 18 Bu yönetim anlayışı Orta Doğu siyasetnâmelerinde yer alan bir geleneğin ürünüdür. Aynı konuda İbn Haldun şöyle der: "Şunu bil ki vali tayin edilmekle, bekçi, koruyucu ve çoban olmuş durumdasın. İdare ettiğin insanlara raiye (=sürü), sana raî (=çoban) isminin verilmesinin sebebi, sırf onların başlarında nezaretçi olduğundandır. Şu halde, onların ihtiyaçları dışında verdikleri şeyleri al. Durumlarını ve işlerini düzeltmek, ihtiyaçlarını karşılamak için harca. Siyasette fikir, ön görüş ve deneyim sahiplerini, adalet ve ilimden haberdar olan şahısları memur tayin et. Bunların maaşlarını yüksek tut." İbn Haldun, *Mukaddime*, 1, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1988, s. 502-505
- 19 Âşık Paşazade, 115; Neşri, 147-149
- 20 Âşık Paşazade, 105; Neşri, 115-117
- 21 Müneccimbaşı, s. 72, 73, 78.
- 22 Âşık Paşazade 116-117; Neşri, 149-153.
- 23 Müneccimbaşı, s. 91.
- 24 Müneccimbaşı, s. 91.
- 25 Müneccimbaşı, 89, 92-93.
- 26 Neşri, 187-189.
- 27 Neşri, s. 167-171.
- 28 Müneccimbaşı, s. 95.
- 29 Şükrullah, Hoca Saadeddin Efendi, s. 100.
- 30 Müneccimbaşı, s. 96.
- 31 Müneccimbaşı, s. 104; Âşıkpaşazade, Neşri; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa, *Belleten*, XXIII-91, s. 464 vd.
- 32 Neşri 190-191.
- 33 "Rivâyet iderler ki, çünkü Sultan Gazi hicretün yidi yüz altmışında serfir-i saltanata oturub, Karasi iline temâm müstevlî oldu, Hayrî'd-dîn Paşa ol vakır Bursa'ya Kadî idi, anı Kadî-ı Asker (kazasker) idindi. Leşken cem' idüb, diledi-kim Rûm-ili'ne geçüb gazalar ide. Bu etrafın mülûki Bursa'ya kasd itdiler. Sultan Murad Gazi anı işidüb ulemâyî cem' idüb istiftâ idüb, eytdi: "iş-bu leşkeri kâfir niyyetine cem' idüb müteveccih oldum-kim, Gelibolu'dan geçüb küffâr'a gaza idem. Küffâr niyyetine cem' olan leşkerle bunların muharebesi caiz olub, gazâ niyyetin tehrîr etmek revâ olur mı?" didi. Ulemâ eytdiler: "küffâr'a gazâ nefir-i 'âm olmasa, farz-ı kifâyedir. Ammâ müminlerden mezâlimi def' etmek farz-ı ayndur" dilediler." Neşri, s. 191.

"Çevredeki beğler gazi şahın denizi geçeceğini işitince Bursaya yürütmek istediler. Süleyman Yalavaç gibi, yel bu haberi kulağına erişirdi. Bilginlerden sordular ki bu iki işten hangisi daah öncedir. Dediler: "Bu savaş farzı kifayedir. Müslümanlara gelecek kötülüğü savmak ise padişaha farzı ayndır. Yine buyruk padişahındır."

Dindar ve âdil olduğundan kâfir savaşını geri bıraktılar. Beriki kıyıcılara çevrildiler." (Şükrullah, *Belleten-i tevârih*, haz. N. Atsız, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1947, s. 55.)

- 34 Neşri, s. 197; Âşık Paşazade, Müneccimbaşı, s. 106.



- 35 Neşri, s. 199.
- 36 Neşri, 307-309
- 37 Müneccimbaşı, s. 118
- 38 Bkz. Müneccimbaşı, s. 118-119; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I*, Türk Tarih Kurumu Yay., s. 245.
- 39 Âşık Paşazade, 138-139; Neşri, 336-339; Müneccimbaşı, s. 133-134.
- 40 Kâzım Baykal, *Süleyman Çelebi ve Mevlid*, Haz. K. Atlansoy, Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu yayını, Bursa 1999.
- 41 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 7, 55-56.
- 42 Suraiya Faruqi, Vakıf Administration in Sixteenth Century Konya, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. XVII, Part II, May 1974, s. 146.
- 43 Yaşar Yücel, "Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler" *Belleter* 152, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1974, s. 674.
- 44 Halil İnalcık, "Derwish and Sultan An Analysis of the Otman Baba Vilâ-yetnâmesi" *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Essays on Economy and Society, Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series, Volume 9, Bloomington, pp. 19-36.
- 45 *İbn Battuta Seyahatnamesinden Seçmeler*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1993, s. 45-48.
- 46 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1972, s. 531.
- 47 Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği, Türk Tarihinin Kaynakları, Remzi Kitabevi*, İstanbul 1996, s. 155.
- 48 Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Süfi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu (1300-1389)", *Osmanlı Beyliği*, Editör. E.A. Zachariadou, İstanbul 1997, s. 172.
- 49 Ömer Lütfi Barkan, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I*, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 109-110.
- 50 Ahmet Yaşar Ocak, 1996, s. 221-222.
- 51 Ahmet Yaşar Ocak, 1998, s. 258-264.
- 52 Uzunçarşılı, I, s. 532-533.
- 53 Barkan, a.g.e., s. 42-44, 138.
- 54 Mustafa Kara, 1993, II, s. 19.
- 55 Mustafa Kara, a.g.e., s. 25-27.
- 56 Bu dönem için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Zıudıklar ve Mühlbidler*, (15.-17. Yüzyıllar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998; Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergah Yay., 3. baskı, İstanbul 1990.
- 57 Bkz. Yusuf Oğuzoğlu, "Osmanlı Döneminde Bursa", *Bursa Defteri*, Bursa 1999, Sayı 3, s. 10-11.
- 58 Bkz. Özer Ergenç, *1580-1596 Arasında Ankara ve Konya*, Ankara Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 229.
- 59 Bkz. Halil İnalcık, "Village, Peasant and Empire", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Essays on Economy and Society, Indiana University Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture Joint Series, Volume 9, Bloomington, 1993, s. 137-160.
- 60 Bkz. Halil İnalcık, "The Çift-Hane System and Peasant Taxation", *From Empire to Republic*, Essays on Ottoman and Turkish Social History, Thesis Press, İstanbul, 1995, s. 61-72.
- 61 Meselâ bkz. *Ankara Şer'iyye Sicilleri*, 8/1291; *Amasya Şer'iyye Sicilleri*, 3/33; *Konya Şer'iyye Sicilleri*, 38/82.
- 62 Köylü-sipahi ilişkisi için bkz. Halil İnalcık, Eİ2 "Çiftlik", maddesi. Ayrıca bkz. *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, Ed. Ç. Keyder, F. Tabak, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.
- 63 Bkz. Kadı Ebu Yusuf, *Kitabul-Haraç*, Çev. Ali Özek, İstanbul 1970.
- 64 Heath W. Lowry, Trabzon şehrindeki Müslümanların Rum Ortodoksların, Ermeni Ortodoksların ve Latin Katoliklerin ayrı gruplar halinde defterlere kaydedildiğini belirtir. Bkz. Heath W. Lowry, *Trabzon Şehrinin İslâmlaşması Türkleşmesi* (1461-1583) Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1981, s. 96-98.
- 65 Meselâ bkz. *Kayseri Sicilleri*, 38/2; *Ankara Sicilleri*, 63/80; *İsparta Sicilleri*, 174/51; *Bursa Sicilleri* B63/152-153.
- 66 Michel Balivet, *Osmanlı Beyliği*, Editör. E.A. Zachariadou, İstanbul 1997, s. 2.
- 67 Barkan, a.g.e., s. 26 vd.
- 68 Y. Oğuzoğlu, a.g.m., s. 12-15.
- 69 Loncalardaki organizasyon için bkz. Halil İnalcık, *An Economic and Social History of Ottoman Empire 1300-1914*, Ed. H. İnalcık, D. Quataert, Cambridge University Press, 1994, s. 586-595.



OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU

PROF. DR. BEKİR KARLIĞA
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

1- SİYÂSÎ OLUŞUMLAR

İslâm dünyası, On üçüncü asrın ortalarına doğru tarihinin en karanlık dönemlerinden birini yaşıyordu. Batı'dan; uzun yıllar süregelen Haçlı saldırıları, doğudan; bir sam yeli gibi esip geçtiği yerleri kavuran Moğol istilâsı ve içerden önceleri Fâtîmî devleti tarafından desteklenen, Haşhâşîyyûn (les Assassins) adıyla anılan ve Alamut kalesi gibi müstahkem mevkilere yerleşen Hasan Sabbâh'ın taraftarlarının acımasızca uyguladıkları, Bâtînî-İsmâîlî terörü, insanları canlarından bezdirmiş ve İslâm dünyasının doğusunu yaşanmaz hâle getirmişti.

1243 yılında meydana gelen Köse Dağı savaşında, Anadolu Selçuklu hükümdârı Gıyaseddin Keyhüsrev Moğol orduları karşısında yenilerek bundan 3 yıl sonra vefat edince, çocukları arasında saltanat kavgaları baş gösterdi ve II. Gıyaseddin Mes'ûd'un 1308 yılında vefat etmesiyle de bu devlet fiilen ortadan kalktı. Mütâakiben Anadolu Selçuklu Devleti'nin toprakları üzerinde pek çok sayıda küçük beylikler ortaya çıktı.

Bu beyliklerden Karamanoğlu, Hamîdoğlu, Menteşeoğlu, Germiyanoğlu, Karesîoğlu, Candaroğlu, Osmanoglu Beylikleri ile önceleri Germiyanoğlu Beyliği'ne bağlı iken bir süre sonra bağımsızlıklarını ilan eden Aydınoğlu ve Saruhanoğlu Beylikleri, bu yerleri, bir "toprak parçası" olmaktan çıkarıp bizim için bir "vatan" haline getirmek amacıyla canla başla çalıştılar.

Özellikle Aydınoğulları, Germiyanoğulları bir yandan Anadolu'yu Türkleştirip, müslümanlaştırmak için büyük bir mücâdele verirken, diğer yandan da ilim ve düşüncenin gelişmesi için büyük çaba harcadılar.

Bunlar arasında küçük bir uç beyi olarak ortaya çıkan Kayı Aşîreti'ne mensup Osmanogulları, kısa zamanda büyüyüp gelişerek tarihin en uzun ömürlü devletlerinden birini kurmayı başardı. Bir aşîretten koca bir devlet çıkaran Osmanogullarının bu başarısını tesâdüfe hamletmek, ya da çoğu kez iddiâ edildiği gibi "ğanîmet" ekonomisiyle açıklamaya çalışmak, 600 yıl ömür sürmüş ve muhteşem eserler vücûda getirmiş olan bir büyük devleti yeterince tanımamak olur.

Aynı şekilde -çoğu kez tekrarlandığı gibi- böyle büyük bir devletin bilek gücünden başka bir şeye dayanmadığını ve beyin gücünü hiç kullanmadığını, bu sebeple evrensel düşünceye katkıda bulunmak şöyle dursun, onu büsbütün körelttiğini söylemek de karanlıkta konuşmaktan ve boşluğa taş atmaktan başka bir anlam taşımaz. Çünkü son zamanlarda Osmanlı Devleti ile ilgili olarak yapılan objektif araştırmalar, bu imparatorluğun devlet yapısının üstün bir aklın ve uzun bir tecrübenin ürünü olduğunu göstermiştir. Böyle bir yapının oluşumunun fikrî ve felsefî kökleri ve boyutları -ne yazık ki- henüz yeterince incelenememiştir. Bu nedenle de varılan yargıların çoğunluğu tekrârın tekrârı olmaktan öteye geçememekte, ilmî ve objektif verilere dayanmamaktadır. Biz bu araştırmamızda kısaca Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminin felsefî arka planını gözler önüne sermeye çalışacağız.

Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemi, aynı zamanda Osmanlı bilim ve düşüncesinin de teşekkül dönemidir. Dolayısıyla bu dönemin arka planının değişik perspektiflerden incelenmesi, aynı zamanda bu devleti kuran irâdenin arkasında saklı bulunan fikrî dinamizmi keşf etmemize de imkân sağlar.



2- "İBN SİNÂ-GAZZÂLÎ", YA DA "FAHREDDÎN ER-RÂZÎ-NASÎREDDÎN ET-TÛSÎ" GELENEĞİNİN İSLÂM DÜNYASINA EGEMEN OLUŞU

Osmanlı düşüncesinin arka plânında; X. asırdan beri oluşup gelişen bir eğilimin, XIII. asırda yapısal değişim geçirerek yeni ve farklı bir "paradigma" haline dönüşmesi gerçeği yatmaktadır. Bu paradigmanın oluşumunu takip edip analizini yapabilmek için; İbn Sînâ'nın öğrencilerinden başlayarak, Nasîreddîn et-Tûsî üzerinden XIV. yüzyıla ve oradan Osmanlı'ya uzanan bir çizgi ile, yine İbn Sînâ'nın amansız karşıtı olan Gazzâlî'den başlayarak, Fahreddîn er-Râzî üzerinden Osmanlı'ya ulaşan paralel bir çizginin izlenmesi gerekir.

İbn Sînâ'nın, gerçekten Orta Çağ bilim ve düşüncesinin hulâsası sayılan eserlerinin ve fikirlerinin zengin kapsamı, onun çevresinde geniş bir öğrenci kitlesinin halkalanmasına sebep olmuştur. Onun öğrencileri arasında, kendisini aşan, ya da onun düzeyinde insanlar bulmak mümkün değildir. Fakat çeşitli şekillerde onun fikirlerinden yararlanmış olan düşünürlerin daha sonraki yüzyıllarda İslâm bilim ve düşüncesini geliştirip yaygınlaştırdıkları da bir gerçektir.

İbn Sînâ'nın; vefâkâr yardımcısı ve arkadaşı Ebu Ubeyd el-Cüzcânî (öl. ?) başta olmak üzere, İsfahân'lı Ebu Mansûr Huseyn ibn Tâhir ibn Zeyle (öl. 1048) "Ef-latun için Aristo ne ise benim için de o, aynıdır" dediği ve kendisi adına "Risâle fî'l-İşk" isimli eserini yazdığı fakîh Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ma'sûmî (öl. ?) ve Ebu Muhammed eş-Şîrâzî (öl. ?) gibi birçok ünlü öğrencisi bulunmakta ise de onun fikirlerini kendinden sonraki nesillere ulaştıran en bilgili öğrencisi şüphesiz ki Ebu'l-Hasan Behmenyâr İbn Merzubân'dır (öl. 1158). İbn Sînâ'nın fikirleri, daha çok Behmenyâr vasıtasıyla devam eden öğrenci silsilesi ile İslâm dünyasına dağılmıştır. Bunlardan birisi ve en önemlisi Ebu'l-Abbâs el-Fadl ibn Muhammed el-Lukerî'dir. (öl. 1123) Horasân bölgesinde İbn Sînâ felsefesini yaymış olan bu zât'ın en önemli eseri, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinden özetleyerek kaleme aldığı, Mantık, Tabîiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden oluşan "Beyânü'l-Hakk bi-Damâni's-Sıdk"dır.¹

El-Lukerî'nin yetiştirdiği öğrencilerden birisi, Fahreddîn er-Râzî'nin "el-Muhassal" isimli eserinde kendisini "imâm" olarak tanıttığı, Merv'deki Nizâmîye Medresesi'nde ders vermekte olan ve âlemin sonradan meydana geldiğini anlatan "Risâle fî Hudûsî'l-âlem" isimli eserin müellifi Afdaluddîn el-Gıylânî (öl. 1128'den sonra), bir diğer de Abdürrezzâk et-Türkî'dir (öl. ?). Beyhakî, filozof ve mühendis olarak tanımladığı et-Türkî'nin İbn Sînâ'nın eserlerinin büyük bir bölümünü muhâfaza ettiğini, Şerefu'z-Zamân Muhammed el-İlâkî ile tartışmalarda bulunduğunu, ancak onun karşısında pek sağlam delillere dayanmadığını ve onunla yaptığı yazışmaları "Arâisu'n-Nefâis" isimli eserinde naklettiğini bildirmektedir.²

İbn Sînâ felsefesini Merv'de devam ettiren Lukerî'nin iki öğrencisi Ebu Ali el-Hasan ibn Kattân el-Mervezî (öl. 1153) ile Muhammed ibn Ebu Tâhir el-Mervezî'dir (öl. 1144). Bu sonuncusu ünlü biyografi yazarı Beyhakî'nin de hocasıdır. Beyhakî, 1135'te Serahs'da ondan felsefe dersi almış ve kendisiyle birlikte Nişâbur'a gitmiştir.³

Lukerî'nin bir diğer öğrencisi Es'ad el-Meyhenî (ya da Mehenî) de 1132 yıllarında Bağdâd Nizâmîye Medresesi'nde ders vermekte idi. Lukerî ile birlikte ünlü şâir Ömer Hayyâm'dan da ders almış olan Muhammed ibn Yûsuf el-İlâkî (öl. 1139), "el-Besâiru'n-Nasîriyye" isimli eserin müellifi, ünlü bilgin Kadı Ömer ibn Sehlân es-Sâvî'nin hocasıdır. İstinsâhlarıyla meşhûr olan bu zâtın İbn Sînâ'nın "eş-Şifâ" isimli eserini 100 dînâra istinsâh edip sattığını ünlü felsefe tarihçisi Şehrezûrî bildirmektedir.⁴

İbn Sînâ geleneği özellikle el-Lukerî'nin öğrencisi Afdaluddîn el-Gıylânî'nin öğrencisi, olan ve İbn Sînâ'nın "en-Necât" isimli eserine yazdığı şerh ile meşhûr Ebu Alî Muhammed ibn Hârisân es-Serahsî (öl. 1150) ile devam eder. Nitekim onun öğrencilerinden Ferîdüddîn Dâmâd en-Nîşâburî (öl. ?), ünlü bilgin ve filozof Nasîreddîn et-Tûsî'nin hocasıdır.⁵

Nûrullah el-Meraşî'nin de belirttiği gibi, bu silsile şu şekilde Nasîreddîn et-Tûsî'ye ulaşmaktadır: "Aklî ilimlerde o (et-Tûsî), Ferîdüddîn Dâmâd en-Nîşâburî'nin, o Sadreddîn es-Serahsî'nin, o Afdaluddîn el-Gıylânî'nin, o Ebu'l-Abbâs el-Lukerî'nin, o Behmenyâr'ın öğrencisidir. Behmenyâr ise eş-Şeyh er-Reîs Ebu Alî İbn Sînâ'nın öğrencisidir".⁶



Nasîreddîn et-Tûsî'nin iki ünlü öğrencisi; Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî (öl. 1267) ile Kutbeddîn eş-Şîrâzî (öl. 1311) ise, yukarda sözü edilen iki paralel çizginin (Gazzâlî-Fahreddîn er-Râzî) birbiriyle kesiştiği noktada yer alarak yeni oluşan bu paradigmanın gerek Şîî İran bölgesine ve gerekse Sünnî Memlûk ve Osmanlı sahasına taşınmasını sağladılar.⁷

Şöyle ki: XI. yüzyılın sonlarıyla XII. yüzyılın başlarında İslâm dünyasının her tarafında etkili olduğu görülen İbn Sînâ felsefesinin tesirini azaltmak isteyen ünlü düşünür Gazzâlî, önce Felsefe öğrenmeye çalışmış ve bu amaçla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini inceleyerek önce, meşhûr "Makâsıdu'l-Felâsife" isimli eserini yazmış, daha sonra da bu fikirleri çürütmek amacıyla ünlü "Tehâfütü'l-Felâsife" isimli eserini kaleme almıştı. Burada Gazzâlî, Aristo felsefesinin İbn Sînâ tarafından sistemleştirilip bölümlenmiş olan ana disiplinlerini birer birer ele alarak değerlendirmiş ve bunların İslâm dini ve düşüncesi bakımından konumunu belirlemeye çalışmıştı.

Ne var ki Gazzâlî, İbn Sînâ'nın görüşlerini çürütmeyi amaçlarken, büyük çapta onun görüşlerinin etkisi altında kalmış, hattâ eleştirdiği konuların dışındaki görüşlerinin bir kısmını aynıyla alarak benimsemiştir. Söz gelimi Gazzâlî'nin "Makâsıdu'l-Felâsife" isimli eseri hemen hemen İbn Sînâ'nın "Dânişnâme-i Alâî" isimli eserinin kısa bazı açıklamalar yapılmış Arapça çevirisi gibidir.⁸ Keza "Mi'yâru'l-İlm" isimli eserinde ismini hiç zikretmeksizin İbn Sînâ'nın "en-Necât" isimli eserinden önemli alıntılar yapmaktadır. Nitekim bu eserin mantıkla ilgili tanımlar bahsi⁹ çok küçük yer değiştirmeleriyle İbn Sînâ'nın "Risâle fi'l-Hudûd" isimli eserinden iktibâs edilmiştir. "Mîzânü'l-Amel" isimli eserinin ahlâkî erdemlerden bahseden çok uzun bir bölümü de yine bazı paragrafların yer değiştirilmesi ve çok küçük ifade değişiklikleri ile İbn Sînâ'nın Ahlâk risâlesinden iktibâs edilmiştir. Bu bölüm özet halinde ünlü "İhyâu Ulûmi'd-Dîn" isimli eserinde de yer almaktadır.¹⁰ Aynı şekilde "Meâricu'l-Kuds" isimli eserinde de İbn Sînâ'nın nefis ile ilgili görüşleri büyük bölümüyle iktibâs edilmektedir.¹¹ Genellikle bu alıntılar yapılırken ne İbn Sînâ'nın adından söz edilmekte, ne de alınan eserinin ismi kaydedilmektedir.

Gazzâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife'deki eleştirileriyle, İbn Rüşd'ün Tehâfutu't-Tehâfüt'teki eleştirileri sonunda oldukça törpülenmiş olan İbn Sînâ felsefesi, XIII. asırda Sünnî, İslâm dünyasında Fahreddîn er-Râzî, Şîî İslâm dünyasında ise Nasîreddîn et-Tûsî önderliğinde Sünnî ve Şîî kelâmı içerisinde yeniden şekillenerek modern döneme kadar İslâm dünyasının her iki kesiminde de hâkim fikir sistemi (paradigma) haline gelmiştir. Bu oluşum, bir yandan İslâm düşüncesinin yaklaşık sekiz asırlık seyrini belirlerken, diğer yandan da bu dünyadaki gelişmelerin yönünü tayin eder. Bu oluşumun tarihî seyrini izlerken biz aynı zamanda böyle bir şekil değişikliğine uğramış olan İbn Sînâ felsefesinin tesirlerini de izleyebiliriz.

Şimdi de bu ikinci paralelin Osmanlı'nın kuruluş günlerine kadar uzanan seyrini izlemeye çalışalım: Gazzâlî'nin öğrencilerinden; Muhammed ibn Yahyâ (öl. ?), Ebu'l-Kâsım es-Süleymân'ın (öl. ?) hocasıdır. O, Mecdüddîn el-Cîlî'nin (öl. ?), o da Fahreddîn er-Râzî'nin babası Rey şehrinin ünlü hatîbi Ziyâeddîn Ömer'in (öl. ?) hocasıdır. Fahreddîn Ömer er-Râzî (öl. 1210) ise dinî öğrenimini babasından almıştır. Fahreddîn er-Râzî'nin öğrencilerinden Esîrüddîn el-Ebherî (öl. 1265) Râzî'nin aşağıda tanımlayacağımız modelini sistemleştiren kişidir.

Bu iki paralel çizgi, hem Ebherî'nin, hem de Nasîreddîn et-Tûsî'nin öğrencisi olan Necmeddîn el-Kâtibî el-Kazvînî (öl. 1267) ile aynı noktada birleşir ve düğümlenir. Nitekim bir yandan onun iki öğrencisi; Kutbeddîn eş-Şîrâzî (öl. 1311) ve Kutbeddîn er-Râzî (1366) bu düşünceyi Mâverâ'u'n-nehir, İran ve Anadolu'da yaygınlaştırırken, öte yandan el-Kazvînî'nin bir diğer öğrencisi Şemseddîn Muhammed ibn Abdurrahmân el-İsfahânî (öl. 1349) ile Kutbeddîn er-Râzî'nin öğrencilerinden Muhammed İbn Mübarekşâh el-Buhârî (öl. 1403 civ.)'de aynı fikirleri Mısır Memlûkler Devleti bölgesine taşırlar.

Bu paradigmayı, Mübarekşâh el-Buhârî'nin öğrencilerinden, Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 413) ile birlikte Kâhire'de Muhammed ibn Mübarekşâh'tan ders almış olan ünlü şâir Ahmedî (öl. 1413), meşhûr hekîm Hacı Paşa (öl. 1417), Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddîn (öl. 1420) ve Molla Fenârî (öl. 1430) Osmanlı Ülkesi'ne getirirler. Nitekim Hekim Hacı Paşa'dan ders alıp Hoca



Paşa unvanıyla meşhûr olan Sinân Paşa (öl. 1486) Tokad'lı Molla Lütî'nin (öl. 1494); o da ünlü düşünür Şeyhu'l-İslâm Kemâl Paşa-zâde'nin (öl. 1534) hocasıdır. Askerlik mesleğinden ilmiye sınıfına geçmiş olan Kemâl Paşa-zâde Edirne'de Molla Lütî'den Urmevî'nin "Şerhu'l-Matâli" isimli eseriyle bunun hâşiyelerini okumuştur.¹²

Kezâ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 413); Kâdî-zâde-i Rûmî'nin (öl. 1413) o da ünlü hükümdâr ve bilgin Uluğ Bey'in (öl. 1449) hocasıdır.

Diger taraftan XIII. asrın sonlarına doğru, Râzî'nin bir diger öğrenci kuşağına mensup olan Kâdî Abdullah ibn Ömer el-Beydâvî (öl. 1292) aracılığıyla Adududdîn el-İcî (öl. 1355), Sa'deddîn et-Teftâzânî (öl. 1390) ve onun öğrencilerinden Molla Fenârî (öl. 1430), Kara Dâvûd (öl. ?) ve Fethullah eş-Şîrvânî (öl. ?) aynı düşünceyi bir başka çizgiden Osmanlı geleneğine taşımışlardır.

Biz, bu silsileyi gerek Osmanlı medreselerinde okutulan ders kitaplarından, gerekse bu medreseler tarafından verilen icâzet-nâmeler gibi otantik malzemelerden tespit etmeye çalıştık.

Kısaca Fahreddîn er-Râzî, Gazzâlî'nin eleştirdiği bazı metafizik konuları dışta bırakarak İbn Sînâ felsefesi ile Gazzâlî düşüncesinin birleşiminden oluşan ve Eş'arî akâidiyle uzlaşan yeni bir sentezi gerçekleştirmişti. Böylece Aristoteles felsefesine dayalı İslâm Meşşâî düşüncesinin temel problemleri "Müteahhirûn" adı verilen son dönem Eş'arî kelâmcılarının ana konuları haline gelmişti. Fahreddîn er-Râzî de Gazzâlî gibi tasavvufa sıcak baktığı için bu entelektüel model de tasavvuf da, önemli bir yer işgal ediyordu.

Ünlü Selefi düşünür İbn Teymiyye ile büyük tarih felsefecisi İbn Haldûn bu oluşumun (paradigma) ilerde doğurabileceği sıkıntıları ve içine düşebileceği açmazları çeşitli yönlerden değerlendirerek tehlikelerine dikkat çekmişlerdir:

İbn Haldûn bu gelişmeyi özetlerken şöyle demektedir: "Bilâhere kudemâya (Mütakddimûn) ait Kelâm fenindeki mezkûr mukaddimleri ve kâideleri tedkîk ederek bunlardan birçoğuna muhâlefet ettiler. Çünkü ellerindeki burhânlar onları bu netîceye ulaştırmıştı. Bu burhânların netîceleri filozofların Tabîiyyât ve İlâhiyyât

konularındaki sözlerinden ictibâs olunmuştu... Bu sûretle bu metod kelâmcıların terminolojisinde önceki metoda aykırı bir hal aldı ve buna "Müteahhirûn metodu" adını verdiler.

İmânî akîdelere muhâlif düşen hususlarda filozoflara karşı ileri sürülen reddiyyeleri de ekseriya kelâmın konuları arasına idhâl ettiler ve filozofları da akâidin hasımlarından ve muhâliflerinden saydılar. Çünkü bunların mezhepleri ile bid'atçıların mezhepleri arasında birçok bakımdan uyumluluk vardı.

Bu tarzdaki Kelâm metoduna ve usûlüne dâir ilk defa eser yazan Gazzâlî oldu ve onu İmâm İbnu'l-Hatîb (er-Râzî) takip etti...Bundan sonra onları takip eden Müteahhirûn; Felsefe kitaplarını karıştırma hususunda fazla ileri gittiler. İki ilmin konularını karmakarışık bir hale soktuklarından sonuçta iki ilmin mevzularını bir sandılar... Halbuki bahis mevzûu olan Müteahhirûn (kelâmcılar) nezdinde iki metod (Felsefe-Kelâm) birbirine karışarak girift bir hale gelmiş, kelâmın mes'eleleri felsefenin mes'eleleri şekline sokulmuş ve bu hususta iki fenden biri digerinden ayırdedilemeyecek kadar ileri gidilmiştir. Bunun için Kelâm öğrenmek isteyen bir kimse onların eserlerinden hiçbir şey elde edemez. Nitekim Kâdî (Beydâvî) et-Tevâlî'de ve ondan sonra gelen Arap olmayan ulemâ bütün eserlerinde böyle hareket etmişlerdir."¹³

İbn Haldûn Mantık ilminden bahsederken de şöyle diyor: "Sonra Müteahhirûn denilen âlimler zuhûr etti. Mantığın terimlerini değiştirdiler. Beş küllîyi tedkîk etmenin semeresinden ibâret olan hadler ve resimler bahsini Külliyyât-ı Hamse'ye eklediler. Bu mes'eleleri Burhân kitabından buraya naklattılar. Makûlât kitabını da hazfettiler. Çünkü Makûlât konusu doğrudan değil dolaylı olarak Mantık açısından tedkîk edilmekteydi. Kaziyyelerin aksedilmesi konusunu da İbâre kitabına ekledirler. Çünkü bir konu her ne kadar Mütakddimûn'un eserlerinde Cedel bölümünde yer almışsa da bazı cihetlerden kaziyyelere tabi bulunmaktadır.

Sonra mantıkçılar, maddesi cihetinden değil umûmî bir şekilde matlûbları intâc etmesi bakımından kıyâstan bahsetmişlerdir. Maddesi itibâriyle kıyâsı tedkîk etme mes'elesini ise eserlerinden çıkardılar ki bunlar da Burhân, Cedel, Harâbe, Safsata ve Şî'r olmak üzere beş kitaptı. Zaman zaman bu hususlara az-çok temâs edenler



de olmuştur. Fakat umumiyetle bu konuyu, sanki hiç mevcut değilmişçesine ihmâl etmişlerdir. Halbuki bu fende mühim ve güvenilir olan da bu husustur.

Sonra bu mevzuda ortaya koydukları hususlardan uzun uzadıya bahsettiler. Bu konuyu diğer ilimlerin bir âleti olarak değil, başlı başına bir fen olarak ele aldıklarından ona dâir söylenen sözler uzadı ve genişledi.

Bunu ilk defa yapan İmâm Fahrreddîn ibnu'l-Hatîb (er-Râzî) ile ondan sonra gelmiş olan Efdaluddîn el-Hûnecî (1248) olmuştur. Çağımızda Şark halkı el-Hûnecî'nin sözlerine itimâd etmektedir, çağımızda talebeler onu ellerinden düşürmemekte ve ondan faydalanmaktadırlar. Müttekaddimînin kitapları ve metodları ise sanki hiç mevcûd değilmiş gibi metruk hale gelmiştir.”¹⁴

3- OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMU

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devri olan Osman Gâzî Dönemi'nde (1299-1324) yetişen yaklaşık 7 bilginin âlim olmaktan çok fakîh ve sûfî oldukları anlaşılmaktadır. Orhan Bey'in zamanında (1324-1362) yetişen 11 bilgin arasında Tâceddîn el-Kürdi, Kara Hoca diye bilinen Alâeddîn el-Esved ve Çandar'lı Kara Halil gibi fıkıh bilginleri, Abdülmuhsin el-Kayserî gibi edebiyat ve belâgat âlimlerinin yanı sıra Orhan Bey'in İznik kadısı olan Davud el-Kayserî (öl. 1350) gibi daha çok İbnu'l-Arabî teosofisine bağlı bir bilgini de görmektediriz.

Sultan Murad-ı Hüdâvendigâr zamanında (1362-1389); Koca Efendi diye bilinen Kadı Mahmûd, Cemâleddîn Muhammed ibn Muhammed ibn Fahrreddîn er-Râzî gibi Fıkıh ve Hadis bilginleri görülmektedir. Görülüyor ki ilk dönem bilginlerinin karakteristik niteliği sûfî ve fakîh olmalarıdır.

Çok yönlü bilim adamları, asıl II. Bayezîd Devri'nde Osmanlı topraklarında görülmeye başlayacaktır. Nitekim bu dönemde (1389-1402) İmam Sâğânî'nin Usûlu'l-Fıkıh alanında meşhur “Menâru'l-Envâr” isimli eseriyle, Hadis ilmindeki ünlü “Meşâriku'l-Envâr” isimli eserlerine yazdığı şerhleriyle meşhur olan İzzeddîn Abdüllatîf ibn Melek, Germiyânî şair Ahmedî (öl. 1413), Konyalı veya Aydınlı Hacı Paşa (öl. 1417), Simavna kadısı oğlu şeyh Bedreddin (öl. 1420) ve Molla Fenârî (öl. 1430) gibi çok önemli bilgin ve düşünürler yetişmiştir. Bunların ya-

nı sıra daha çok dinî ilimlerde otorite olan Muhammed ibn Muhammed el-Kerderî, şeyh Şihâbeddîn es-Sivâsî, Hasan Paşa ibn Alâeddîn el-Esved, Sefer Şah, Molla Fenârî'nin oğulları Muhammed Şah ile Yusuf Bali, Kutbeddîn el-İznîkî, Bahâeddin Ömer ibn Kutbeddîn el-Hanefî, İbrahim ibn Muhammed el-Hanefî, Necmeddîn el-Hanefî, Şeyh Yar Ali Şîrâzî, Muhammed ibn Muhammed ibn Yusuf el-Cezerî ve onun oğulları Muhammed el-Ekber, Muhammed el-Asğar ve Ahmed, Abdülvâcîd ibn Muhammed, Abdurrahmân ibn Muhammed, Alâeddîn er-Rûmî, Fahrreddîn er-Rûmî, Şeyh Ramazan, Ahmed ibn Muhammed ibn Arabşah gibi bilginler Osmanlı medreselerinde dersler veriyor ve eserleriyle, fikirleriyle toplumu aydınlatıyorlardı.

Fetret devrinin getirdiği o olumsuz ortamda bilimsel gelişmede de önemli bir durgunluğun yaşandığı görülmektedir. Çelebi Sultan Mehmed (1402-1421) Devri'nde; Fahrreddîn el-Acemî, Haydar el-Herevî, Karamanlı Sarı Ya'kub, Kara Ya'kub ibn İdrîs, Muhammed ibn Mes'ûd er-Rûmî gibi zevat da bu kâfileye katılmışlardı.

II. Murad Dönemi'nde ise (1421-1451), yeniden bir canlanmanın başladığı görülmektedir. Nitekim Muhammed ibn Armağan ibn Halîl, Yusuf Bali ibn Molla Yegân, Muhammed ibn Beşîr, Şerefüddîn ibn Kemâl el-Kırîmî Seydî ibn Abdullah el-Kırîmî, Seyyid Alâeddîn Ali es-Semerkandî, Mevlânâ (Molla) Ahmed ibn İsmail el-Gürânî, Hızır Bey ibn Celâleddîn, Mevlânâ Şükrullah, Mevlânâ Tâceddîn ibn İbrahim, Alâeddîn Ali et-Tûsî, Seyyid Ali el-Acemî, Hüsâmeddîn et-Tokadî, İlyas ibn İbrahim, Muhammed ibn Kadî-i Mînyâs, Muhammed ibn Kutbeddîn el-İznîkî, Fethullah eş-Şîrvânî gibi bilginler ilim ve hikmetin yayılmasına çalışıyorlardı.¹⁵

Taşköbrî-zâde'nin “eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye” isimli eserinde zikr edilen bu zevâtın büyük çoğunluğunun dinî bilimlerin muhtelif alanlarında uzmanlaştıkları ve medreselerde öğrenciler yetiştirdikleri görülmektedir. Bu dönemde yaşayan sûfîlere gelince, bunların entellektüel etkinliklerden çok pratik eylemleriyle meşhur oldukları görülmektedir.

Osmanlı düşüncesinin oluşum döneminde, eserleri ve fikirleriyle bu düşüncenin kuruluşunu hazırlayan şahsiyetlerin çoğunun yukarda sözünü ettiğimiz İbn Sînâ-Gazzâlî, ya da Fahrreddîn er-Râzî-Nasîreddîn et-Tûsî ge-



leneğinin temsilcileri oldukları görülmektedir. Bunlardan bir kısmı eserleri ve öğrencileri aracılığıyla bu düşüncenin oluşumuna katkıda bulunmuşlar, bir kısmı da bizzât bu bölgelerde yaşayarak dersler vermek, devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmak ve halkın arasına karılıp onları yetiştirmek sûretiyle bu geleneğin teşekkülüne hizmet etmişlerdir. Bunların önde gelen şahsiyetlerini ve çalışmalarını şöylece sıralayabiliriz:

1- Şerefu'd-Dîn Dâvûd ibn Mahmûd el-Kayserî (öl. 1350)

Kayserî'de doğmuş, Mısır'da eğitimini tamamlamış olan Dâvûd el-Kayserî, burada ünlü sûfî ve işârî tefsîr sâhibi Kemâlüddîn Abdür-Rezzâk el-Kâşânî (öl. 1329) ile tanışmış ve vahdet-i vücûd felsefesini benimsemiştir. 1330 yılında Orhân Gâzî'nin daveti üzerine İznik'e geleerek, ilk Osmanlı medresesinde dersler vermeye başlamıştır. Ölümüne kadar İznik'te öğrenci yetiştiren düşünür, dersleri ve eserleriyle İbnu'l-Arabî felsefesinin Osmanlı Ülkesi'nde yayılmasına ve bilhâssa medreselerde bu anlayışın meşrûiyyet kazanmasına katkıda bulunmuştur. Vahdet-i vücûd felsefesinin sergilendiği 8 civârındaki eserinden bilhâssa "Fusûsu'l-Hikem" şerhi Muhyi'd-Dîn İbnu'l-Arabî'nin sempatizanları arasında büyük itibâr görmüştür.

2- Sa'deddîn Mes'ûd ibn Ömer et-Teftâzânî (öl. 1390)

Horasan'ın Teftâzân kasabasında dünyaya gelmiş olup Aduddîn el-İcî (1364), Kutbeddîn er-Râzî (1365) gibi İbn Sînâ-Gazzâlî geleneğinin önde gelen temsilcilerinden dersler almış ve oldukça genç denilebilecek bir dönemde eserler telif etmeye başlamıştır. İran ve Mâverâü'n-Nehir bölgelerinde geziler yapmış olan Teftâzânî, Muzafferîler Dönemi'nde -gelecekte kendisine rakîb olacak- Seyyid Şerîf el-Cürçânî ile tanışmış ve onu, Şîrâz'da Şâh Şüca'a bizzât tanıtmıştır.

Timur, Şîrâz'ı zaptedince, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf'i Semerkand'a götürerek burada ilmî çalışmalar yapmalarını sağlar ve zaman zaman da aralarında cereyan eden tartışmaları zevkle izler. Nitekim kaynaklarda, onun Timur'un huzûrunda yapılan bir tartışmada Seyyid Şerîf ile bozuştugu ve hükümdârın Seyyid Şerîf'in tarafını tutma-

sı üzerine canı sıkıldığı ve bu sebeple vefât ettiği nakledilmektedir.

Seyyid Şerîf'in, aklî ilimlerin yanı sıra tasavvufî ve bâtinî fikirlere önem vermesine karşılık, Teftâzânî, şerîatin zâhirine itibâr etmeye çalışmış ve heterodoks anlayışlardan uzak durmaya özen göstermiştir. Bilhâssa Muhyiddin İbnu'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkan ve reddiyeler yazan Teftâzânî'ye karşılık Seyyid Şerîf bu fikirlere çok önem vermiş ve savunmuştur. Bu iki bilgin arasındaki tartışmalar, daha sonraki yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde Tarikat-Şerîat tartışmalarına da temel teşkîl edecektir.

İslâm ilimlerinin hemen hemen her dalında eserler vermiş olan Teftâzânî'nin kaleme aldığı kitapların önemli bir bölümü Osmanlı medreselerinde yakın zamanlara kadar ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu nedenle onun bilhâssa Gramer, Akâid ve Kelâm ile ilgili eserlerine pekçok bilgin tarafından şerhler ve hâşiyeler yazılmıştır. Bunlar arasında Celâleddîn el-Kazvînî'nin (öl. 1338) "Telhîsu'l-Miftâh" isimli eserine yazdığı "el-Mutavval" ve "Muhtasarul-Ma'ânî", "İzzî Şerhi", Necmeddîn el-Kazvînî'nin "eş-Şemsiyye" isimli eserine yazdığı şerh (Şerhu's-Şemsiyye), İmâm Neseî'nin "Akâid" isimli küçük eserine yazdığı büyük şerh (Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye) ve kendisinin kaleme almış olduğu "el-Makâsîd" isimli eserine yine kendisinin yazmış olduğu şerh (Şerhu'l-Makâsîd) başta yeralmaktadır.

3- Muhammed ibn Mübârekşâh el-Buhârî (öl. 1403 civ.)

Buhârâ'lı bir Türk bilgini olan Muhammed İbn Mübârekşâh, gerek yazdığı eserleriyle, gerekse yetiştirdiği değerli öğrencileriyle, onüçüncü asırda hem Anadolu ve Rumeli, hem de İran ve Mâverâü'n-Nehir bölgesine yeni bir canlılık getirmiştir.

"Hidâyetu'l-Hikme" ve "Hikmetu'l-Ayn" şerhleriyle ünlü olan bu büyük düşünür, Mâverâü'n-Nehir bölgesinde hocası Kutbeddîn er-Râzî'den İbn Sînâ-Gazzâlî geleneğine uygun olarak öğrenim gördükten sonra, hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği anlaşılan Mısır'a gelmiş ve Memlûkî hükümdârların yaptırdıkları medreselerde eğitim ve kültür faaliyetini sürdürmüştür. Onun çok ilgi topladığı anlaşılan derslerine devâm eden



öğrencilerinin büyük bir bölümü, -aşağıda da görüleceği gibi- ülkelerine döndüklerinde hocalarının gösterdiği yoldan giderek, çevrelerinde etkin bilimsel ve kültürel çalışmalar yapmışlardır. Bunlardan, Kutbeddîn er-Râzî'nin (öl. 1365) delâletiyle Mısır'a gidip onun ders hal-kasına katılmış olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 1413) yaklaşık beş yıl sonra ülkesine dönerek İran ve Mâverâü'n-Nehir bölgelerinde birçok öğrenci yetiştirmiştir. Kezâ Seyyid Şerîf ile birlikte Kâhîre'de Muhammed ibn Mübârekşâh'tan ders almış olan ünlü şâir Ahmedî (öl. 1413), meşhûr hekîm Hacı Paşa (öl. 1417), Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddîn (öl. 1420) ve muhtemelen Molla Fenârî (öl. 1430)'de bu asırda Anadolu ve Rumeli'de yeni bir kültürel atılımı başlatmış olan öğrencilerindendir.

4- Seyyid Şerîf el-Cürcanî (öl. 1413)

Hiz. Peygamber soyundan gelen (seyyid) Muhammed, İran'ın Cürcân kentinde doğmuş, Kutbeddîn eş-Şîrâzî'nin oğlu Muslihuddîn Ali'nin yanında eğitim gördükten sonra Herât'a gitmiş burada Kutbeddîn er-Râzî'den, onun "Şemsiyye" ve "Metâli" isimli eserlere yazmış olduğu şerhleri bizzât takrîr etmeye çalışmıştır. Ancak Kutbeddîn er-Râzî, çok yaşlı olduğundan onu, Mısır'da bulunan eski öğrencisi Muhammed İbn Mübârekşâh'ın yanına göndermiştir. Şâir Ahmedî, Hacı Paşa, Şeyh Bedreddîn ve Molla Fenârî ile birlikte Muhammed İbn Mübârekşâh'ın yanında Felsefe, Tabîiyyât, Geometri ve Mantık eğitimi görmüş, ayrıca devrin ünlü fıkıh bilgini Ekmeleddîn el-Bâbertî'den (Bayburt'lu) fıkıh okumuştur. Mısır'da 10 yıla yakın bir süre kaldıktan sonra Anadolu üzerinden Bursa'ya uğradığı sanılmaktadır. Mâverâü'n-Nehir'e geri dönmüştür. Yukarıda da belirtildiği gibi, Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin delâletiyle Şîrâz'da Şâh Süca' ile tanışmış ve onun kurduğu Medrese'ye müderris olmuştur. Timur, bu kenti zapt edince bu büyük düşünürü başkenti olan Semerkand'a davet etmiş, bunun üzerine Semerkand'a gelen el-Cürcânî burada yaklaşık 18 sene ikâmet etmiştir. Daha sonra Semerkand'da çıkan karışıklıklar üzerine doğduğu kente gelerek burada ilmî çalışmalarını sürdürmüş ve 1413 yılında Şîrâz'da vefât etmiştir.

100 civârında eser kaleme almış bulunan el-Cürcânî'nin özellikle yazdığı şerhler ve hâşiyeler Osmanlı ule-

mâsı tarafından büyük bir itibâra mazhar olmuş ve Osmanlı Medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu eserler bütünüyle yukarıda tanıtmaya çalıştığımız paradigmanın özet ve açıklamaları niteliğindedir.

Bunlar arasında:

1- Nasîreddîn et-Tûsî'nin "Tecrîdu'l-Kelâm" veya "Tecrîdu'l-Akâid" isimli eserine yazdığı hâşîye (Hâşîyetu't-Tecrîd)

2- Kâdî Beydâvî'nin "Tavâliu'l-Envâr" isimli eserine el-Ebherî'nin öğrencilerinden Şemseddîn Mahmûd el-İsfahânî'nin yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı hâşîye (Hâşîye alâ Şerhi't-Tavâli'),

3- Adududdîn el-İcî'nin "el-Mevâkîf" isimli eserine yazdığı şerh (Şerhu'l-Mevâkîf).

4- el-Ebherî'nin "Hidâyetü'l-Hikme" isimli eserine yazdığı şerh (Şerhü Hidâyetü'l-Hikme)

5- Hocası Mübârekşâh'ın kaleme aldığı Hikmeti'l-Ayn şerhi üzerine yazdığı hâşîye (Hâşîye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn)

6- Sirâceddîn Mahmûd el-Urmevî'nin (öl. 1283) "Matâliu'l-Envâr" isimli eserine, Hocası Kutbeddîn er-Râzî'nin yazdığı şerhe kendisi de bir hâşîye kaleme almıştır (Hâşîye alâ Matâli'i'l-Envâr).

7- Hocası Kutbeddîn er-Râzî'nin, Kazvî'nin kaleme aldığı "Şemsiyye" isimli eserine yazdığı Şerhi'ne kendisi de bir hâşîye kaleme almıştır (Hâşîye ale's-Şemsiyye).

Kâtîp Çelebî'nin bildirdiğine göre; Fâtih Sultân Mehmed, kendi adını alan cami etrafında yaptırmış olduğu Sahn Medreseleri'nin vakfiyyesinde el-Cürcanî'nin kaleme aldığı "Hâşîye-i Tecrîd" ve "Şerhu'l-Mevâkîf" kitaplarının ders olarak okutulmasını şart koşmuştur.¹⁶ Kezâ Taşköbrî-zâde 1524'de Dimetoka Medresesi'nde müderris iken öğrencilerine "Hâşîyetu't-Tecrîd"i, 1535'de İstanbul'da Kalenderhâne, 1537'de Vezîr Mustafa Paşa Medrese'si müderrisi iken "Şerhu'l-Mevâkîf"ı okuttuğunu bildirmektedir.¹⁷ Şeyhu'l-İslâm Ebüssuûd Efendi de aynı eserleri talebeliğinde birkaç kez okuduğunu ifâde etmektedir. XVII. ve XVIII. asır medrese bilginlerinin gerek icâzet-nâmelerinde, gerekse okunmasını tavsiye ettikleri kitaplar arasında Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kitaplarının ön planda yer aldığı görülmektedir.



El-Cürcânî, Nakşibendî tarikatının kurucusu Bahâeddîn Nakşibend Muhammed ibn Muhammed el-Buhârî'nin (öl. 1389) halîfelerinden Hoca Alâeddîn el-Attâr'dan ders alarak bu tarîkata girmiş ve özellikle İbn Arabî teosofisi ile, Meşşâî felsefesini mezc etmiştir. Nitekim Fâtih devri bilginlerinden Hoca-zâde Mustafa Muhlihuddîn (öl. 1488) ile devrin kadılarından Afdal-zâde Hamîdüddîn (öl. 1502) arasında Karamanlı vezîr Mahmûd Paşa'nın huzûrunda geçen bir tartışmada Cürcânî'nin otoritesi tartışılmış, Afdal-zâde bunun söz konusu bile edilemeyeceğini savunurken, Hoca-zâde tartışılabilir pek çok yönünün bulunduğunu belirterek bunları açıklamıştır. Kezâ Hoca-zâde ile Ali Kuşçu arasında da aynı konuda bir başka tartışma cereyan ettiği rivâyet edilmektedir.¹⁸

5- Şair Ahmedî (öl. 1413)

Asıl adı, İbrahim Tâceddîn ibn Hızır olan ünlü şair Ahmedî'nin Germiyân'lı, veya Sivas'lı olduğu sanılmaktadır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mısır'da Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şeyh Bedreddîn ve Molla Fenârî ile birlikte Hacı Paşa'nın yanında bulunduğu ve Ekmeleddîn el-Bâbertî ve Mübarekşâh el-Mantıkî'den ders okuduğu bilinmektedir. Dönüşünde Aydınoglu İsa Bey'in yanında bulunmuş ve onun oğlu Hamza Bey için "Mîzânu'l-Edeb", "Mî'yâru'l-Edeb" ismiyle Arap gramerine dair iki eser ve "Mîkâtu'l-Edeb" isimli Arapça-Farsça bir lugat yazmıştır. Buradan Germiyânoğlu Beyi'ne intisap etmiş ve daha sonra da Emir Süleymân'ın himâyesine girmiştir.

Şâirliğiyle ünlü olan Ahmedî'nin 8 adet eseri günümüze ulaşmıştır:

1- *Divan*. Hayli hacimli olan divanında şiirleri derc edilmiştir. Henüz yayınlanmamıştır.

2- *İskendernâme*. 1390 yılında yazdığı anlaşılan bu eserin daha sonra genişletilerek 1410 yılında tamamlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Eser, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleymân adına kaleme alınmıştır. Bu eserde manzûm olarak İskender'in hayatı anlatılmakta, ancak bununla birlikte İskender'in hocası Aristoteles, Platon ve Pre-Sokratik filozoflardan da söz edilmekte ve Meşşâî felsefesinin temel konuları aktarılmaktadır. Bu cihetten eser bir manzûm Felsefe kitabı niteliğini taşımaktadır.

3- *Çemşîd-u Hurşîd*. Emîr Süleymân adına Mesnevî tarzında kaleme alınmış olan bu eser, Selmân-ı Sâvecî'nin aynı adı taşıyan eserinin manzum ve genişletilmiş olarak Türkçe'ye aktarılmasıdır. Bu hikaye Çin Fağfuru'nun oğlu Çemşîd ile Rum Kayseri'nin kızı Hurşîd arasında geçen bir aşk mâcerâsını konu edinmektedir.

4- *Tervîbu'l-Ervâh*. Mesnevi tarzında kaleme alınmış manzum bir Tıp kitabıdır ve Emîr Süleymân adına yazılmıştır.

5- *Bedâî'u's-Sibr fî Sanai'î's-Şî'r*. Bu Farsça risale de Reşîdüddîn Vavât'ın "Hadâiku's-Sihr" isimli eserinin özetidir.

Bazı kaynaklarda Ahmedî'nin bunlardan başka "Hayatu'l-Ukalâ" isimli bir eser ile ünlü "Kasîde-i Sarsariyye"ye bir şerh yazdığı bildirilmekte ise de günümüze ulaşmamış veya henüz keşfedilememiştir.

6- Hekim Hacı Paşa (öl. 1420)

Asıl adı Celâleddîn Hızır olan Hacı Paşa, Mısır'da Bayburt'lu (el-Bâbertî) Ekmeleddîn ve Muhammed ibn Mübarekşâh'tan ders almış bu sırada hastalanarak Tıp ilmine merak sarmış ve Cemâleddîn İbnü's-Şevbekî'den Tıp öğrenimi görmüş, bir süre sonra da el-Melikü'l-Mansûr Kalavun Hastahanesi'ne hekim olmuştur. Aydınoglu İsa Bey'in davetiyle Birgi'ye gelerek buradaki ünlü medresede dersler vermiş ve hükümdâr katında büyük itibara mazhar olmuş, bir müddet sonra da Ayasuluğ (Selçuk) kadılığına getirilmiştir. Burada kaleme aldığı "Şerhi Tavalîu'l-Envâr" ve "Şifâu'l-Eskâm" isimli eserini Aydınoglu İsa Bey'e ithaf etmiştir. Başta Tıp olmak üzere, Kelâm, Tefsîr ve Mantık dallarında 9 adet kitabı günümüze ulaşmış bulunan Hacı Paşa'nın en önemli çalışması şüphesiz ki, Türkçe kaleme aldığı "Müntehab-ı Şîfâ" ve "Teshîl" isimli Tıp kitaplarıdır.

Başlıca eserleri şunlardır:

1- *Et-Teâlîmu fî İlmi't-Tıbb*. Kâhire'de Emîr Şeyho'nun hankâhında bulunduğu sırada bu eseri kaleme almış olduğu önsözünden anlaşılmaktadır.

2- *El-Ferîde fî Zikri'l-Eğdiyyeti'l-Mufide*. Yine Kâhire'de Emîr Şeyho'nun hankâhında kaleme alınan bu eser de bir öncekinin özeti niteliğindedir.



3- *Şifâ'u'l-Eskâm ve Devâ'u'l-Alâm*. “Şifa-i Hacı Paşa” veya “Kânûn-u Hacı Paşa” diye de anılan bu eser 1380 yılında Ayasuluğ'da (Selçuk) Aydın oğlu İsa Bey adına kaleme alınmıştır.

4- *Usûlu'l-Hamse*. Ayasuluğ'da kaleme alınmıştır.

5- *Kitabu's-Saâde ve'l-Ikbâl*. 1398'de Ayasuluğ'da kadı iken kaleme almıştır. “el-Kümmiyyü'l-Celâlî” veya “el-Künnâşü'l-Celâlî” adıyla da anılır.

6- *Müntehab-ı Şifâ*. “Şifau'l-Eskâm” isimli eserinin Türkçe özetidir.

7- *Teshîl*. “Müntehab-ı Şifâ” ile aynı plana göre yazılmışsa da daha basittir.

8- *Mecma'u'l-Envâr fi Cemâ'i'l-Esrâr*. Osmanlı hükümdârı II. Murâd'a ithaf ettiği bu 10 ciltlik önemli Tefsîr kitabının -ne yazık ki- 8 cildi kaybolmuş, ancak 1. ve 8. cildleri günümüze ulaşabilmiştir. İlim ve âlimlerin önemiyle ilgili bir giriş ile başlayan eserin 1. cildi, Âlî İmrân Sûresi'nin 91. âyetine kadar olan kısmı içermektedir. X. cildi ise Sebe' sûresinin başından Fussilet sûresinin sonuna kadar olan kısmı ihtivâ etmektedir.

9- *Levamin'u'l-Esrâr fi şerhi Metâli'i'l-Envâr*. Sirâced-dîn el-Urmevî'nin Mantık konusundaki ünlü eserinin şerhidir.

Ona daha başka bazı eserler izafe edilmekte ise de¹⁹ bu konuda, merhûm Süheyl Ünver'in kısa monografisinden başka ciddi bir araştırma bulunmadığı için yeterli bilgiye sahip değiliz.²⁰

7- Simavna Kadısı Oğlu

Şeyh Bedreddîn Mahmûd (öl. 1420)

Edirne yakınlarındaki Simavna kasabasında dünyaya gelen Bedreddîn Mahmûd, ilk dinî bilgileri babası İsrâîl ibn Abdülazîz'den almış, daha sonra Bursa'ya giderek burada ünlü Matematik ve Astronomi bilgini Kâdî-zâde-i Rûmî (Mûsâ Çelebî) ve onun amcası oğlu Abdül-Mü'min ile birlikte Mûsâ Çelebî'nin babası Koca Efendi'nin derslerine iştirâk etmiştir. Daha sonra üçü birlikte Konya'ya giderek burada Astronomi ve Mantık öğrenimi görürler. Mûsâ Çelebî, buradan Semerkand'a gider ve Uluğ Bey'in hocaları arasında yerini alır. Şeyh Bedreddîn ile Abdül-Mü'min Konya'dan önce Kudüs'e giderek el-Askalânî'den ders alırlar. Buradan Kâhire'ye geçerek Mu-

hammed ibn Mübârekşâh el-Mantıkî'nin yanında öğrenim görürler. Mübârekşâh 1383'de hacca giderken (?) onu da beraberinde götürür ve burada Hicâz bilginleriyle tanışır. Kâhire'ye dönüşünde Sultân Berkûk'un sarayındaki bir ilmî toplantıda Ahlat'lı Seyyid Hüseyin ile tanışır. Daha sonra Sultân Berkûk, câriyelerinden birini Bedreddîn'e, kız kardeşini de Seyyid Hüseyin'e verir ve böylece Seyyid Hüseyin ile yakın ilişkiye girer, bir müddet sonra da ona intisâb eder. Bilâhère rahatsızlandığından Doğu'ya sefere çıkar, Tebrîz'e giderek Timûr'un huzûruna kabûl edilir ve burada İranlı bilginlerle yaptığı tartışmada hükümdârın dikkatini çeker. Timur onu yanında alıkoymak isterse de o tekrâr Kâhire'ye âilesinin yanına dönerek Ahlat'lı dergâhına şeyh olur.

Bir süre sonra buradakilerle geçinemeyerek memleketine dönmek ister, önce Konya'ya, oradan da Aydınogulları Beyliği'nin merkezi olan Tire'ye gelir. Burada ilerde bir isyân girişiminin öncüsü olacak olan ve Tire çevresinde Dede Sultân lakabıyla anılan Börklüce Mustafa ile tanışır. Ebeveynini ziyaret için Edirne'ye giderken de yolda uğradığı Kütahya'da da daha sonra müridleri arasında yer alacak olan Torlak Kemâl ile tanışır.

Ankara savaşıdan sonra Yıldırım Bâyezîd'in şehzâdelerinden Mûsâ Çelebî, Edirne'yi alarak Şeyh Bedreddîn'i buraya kâdî tayîn eder. Çelebî Mehmed'in kardeşini yenmesi üzerine Bedreddîn, İznik'e sürülür. Burada gizlice Çelebî Mehmed'e karşı isyân hareketini örgütler. Çelebî Mehmed'in komutanlarından Bâyezîd Paşa Bedreddîn'i ve taraftarlarını yakalayarak yargılatıp 1420'de Serez'de astırır.

10 civârında eseri bulunan Bedreddîn'in fıkha dâir “Câmiu'l-Fusûleyn” ve “Letâifü'l-İşârât” ile tasavvuf ve felsefeye dâir “Vâridât” isimli eserleri ünlüdür. Vahdet-i vücûd felsefesinin savunucusu olan Bedreddîn'in; ilâhî irâde, öldükten sonra dirilme, cennet, cehennem ve meleklerle ilgili aşırı te'vile yönelen bâtınî inancı birçok bilgin ve sûfî tarafından eleştirilmiştir. Başta Nâzım Hikmet olmak üzere çağdaş Türk yazarlarından bazılarının onu ilk Osmanlı Marksisti olarak nitelemelerinin temelinde, böyle bir ideolojiyi benimsemiş olmasından çok devlete başkaldıran kimliğinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.



8- Şemseddîn Muhammed ibn Hamza el-Fenârî (öl. 1430)

Bursa doğumlu olan Muhammed Şemseddîn el-Fenârî, Alâeddîn el-Esved, Cemâleddîn el-Aksarâyî, Dâvûd el-Kayserî gibi bilginlerden ders almış, daha sonra Aksaray'da iken hocası Cemâleddîn el-Aksarâyî'nin vefatı üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile birlikte Mısır'a giderek burada Hacı Paşa, Ahmedî ve Şeyh Bedreddîn ile birlikte Muhammed ibn Mübârekşâh ve Ekmeleddîn el-Bâbertî'nin öğrencisi olmuştur. Çelebî Sultân Mehmed'in daveti üzerine Bursa'ya gelerek bu kente kadı olan Molla Fenârî, daha sonra II. Murâd tarafından Müftü'l-enâm (Şeyhu'l-İslâm) ünvanıyla pâyelendirilmiştir.

Hemen hemen dinî ilimlerin bütün dallarında eserler vermiş olan Molla Fenârî'nin özellikle Mantık alanında -yukarıda sözü edilen el-Ebherî'nin İşâğûcî adlı eserine yazdığı şerh (Şerhi İşâğûcî) uzun yıllar Osmanlı med-

reselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Pekçok müellif bu esere hâşiyeye yazmıştır. Bunlar arasında Kul Ahmed ibn Hızır'ın Burhâneddîn ibn Kemâl'in ve el-Cürcânî'nin öğrencilerinden Nûreddîn eş-Şîrâzî'nin hâşiyeleri medrese ulemâsı arasında büyük itibâr görmüştür.

Osmanlı düşüncesinin kuruluşunda önemli rol almış bulunan bu düşünürlerin eserleri incelendiğinde -ki bu, ayrı bir makâlemizin konusudur- XIII. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında etkinlik kazanmış ve İbn Sînâ-Gazzâlî felsefesinin Fahreddîn er-Râzî-Nasîreddîn et-Tûsî tarafından gerçekleştirilmiş olan usta sentezinden ibaret -yukarıda sözü edilen- paradigmayı özetledikleri veya açıkladıkları görülür. Bu sentezin birçok özgün yanları bulunduğu gibi pek çok açmazlarının da bulunduğu inkâr edilemez. Nitekim bu açmazlar, Osmanlı düşüncesinin gelişme ve olgunlaşma döneminde daha çok belirginlik kazanacak, duraklama ve gerileme devirlerinde ise büsbütün bir çıkmaza dönüşecektir.

- 1 El-Lukerî, *Beyânü'l-Hakk bi Damânî's-Sıdk*, (nşr.: İbrâhîm Dîbâcî), Tahran s. 1414.
- 2 İbrâhîm Dîbâcî, *Beyânü'l-Hakk* neşri önsözü, s.124-125.
- 3 İbrâhîm Dîbâcî, *a.g.e.*, neşri önsözü, s.75.
- 4 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdatü'l-Efrâh*, s.328, (nşr.: Abdülkerîm Ebu Şuveyrib), Trablus 1987.
- 5 Muhammed Mahmûd el-Hudayrî, *Silsiletü'n Muttasiletü'n min telâmîzi İbn Sînâ fî mîcîz âmmin*, (el-Kitabu'z-Zehabî li'l-Mihricânî'l-elif li zikrâ İbn Sînâ, s.53-59, Kâhire 1952.
- 6 El-Mer'aşî, *Mecâlisü'l-Mî'mîn*, 328.
- 7 Abdül-Emîr el-A'sem, *El-Feylesîf Nasîreddîn et-Tûsî*, s. 63, Beyrut 1980.
- 8 J. Janssens, Le Danesh-nâmeh d'İbn Sînâ: un texte à revoir *Bulletin de Philosophie Médiévale*, XXVIII, 163-177, Louvain-la-Neuve-1986.
- 9 Gazzâlî, *Mî'yârü'l-İlm*, s. 206-226, Dâru'l-Endelus, Beyrut-tarihsiz.
- 10 Bekir Karlığa, *İbn Sînâ'nın şimdiki kadar bilinmeyen yeni bir Ablâk Risâlesi*, s. 20, İstanbul 1995.
- 11 J. Janssens, Le Maa'rij al-kuds fî Medârici Ma'rifat al-aefs: Un élément-clé pour le dossier Ghazzâlî-İbn Sînâ (*AHDLMA, LX*), s. 27-55, Paris 1993.
- 12 Mustafa Fayda, "İbn Kemâl'in hayatı ve eserleri" *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Sempozyumu tebliğleri*, s. 56, Ankara-1986.
- 13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, s. 1086-1088, (Türkçe çev.: Süleymân Ulu-dağ), İstanbul-1983.
- 14 İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 1165.
- 15 Taşköbrî-zâde, *Eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fî Ulemai'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (Türkçe çev.: Mecdî Muhammed, Hadâiku's-Şekâik), s. 17-127.
- 16 Kâtib Çelebî, *Keifî'z-Zunûn*, II, s. 2028-2030.
- 17 Taşköbrî-zâde, *a.g.e.*, 329 vd.
- 18 Taşköbrî-zâde, *a.g.e.*, s. 99.
- 19 Zafer Önler, *Müntehab-ı Şifâ neşri önsözü*, s. 5, Ankara 1990.
- 20 Süheyl Ünver, *Hekim Konya'lı Hacı Paşa, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1953.



OSMANLI DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN OLUŞUMU

İBRAHİM KALIN

GEORGE WASHINGTON UNIVERSITY / A.B.D.

Orhan Gazi'nin 1336 yılında İznik'te kurduğu üniversitesinin ilk başkanı (muderris-i 'am) olan Davud el-Kayseri, sadece Osmanlı eğitim sistemi açısından değil aynı zaman Türk ve İranlı düşünürler üzerinde bıraktığı etki itibarıyla da Osmanlı düşünce tarihinin önde gelen isimlerinden biridir. Kayseri'nin 'ekberi' meşrebi İbn Arabi'nin tasavvuf yorumunun Osmanlı topraklarında kök salmasını sağlamış ve yazdığı eserler, İbn Arabi mektebinin anlaşılmasında başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. İran ve Hindistan'daki gelişmelere paralel olarak Kayseri'nin önerdiği metafizik sistem, İslam düşüncesinin İbn Sina'dan sergilemiş ve bu yönüyle sadece Osmanlı düşünürlerini değil, İranlı pek çok mütefekkeri de bugüne kadar etkilemeye devam etmiştir.

Mamafih Kayseri sadece sahip olduğu tarihi etki açısından değil, ortaya koyduğu metafizik sistem açısından da incelenmeye değer bir düşünürdür. Kayseri'yi, klasik oryantalist ve tarihselci kategorileri kullanarak, basit bir şair olarak görmek, hem geliştirdiği tefekkür tarzını doğru bir şekilde anlamamanın, hem de bıraktığı tarihi etkiyi izah etmenin önünde duran engellerin başında gelmektedir. Dolayısıyla Kayseri başta olmak üzere Osmanlı düşünce mirasının anlaşılıp anlamlandırılması, sadece tarihsel materyallerin bir araya getirilmesi ile değil, aynı zamanda yeni bir okuma ve tahlil tarzının benimsenmesi ile mümkün olacaktır. Bu sebeple bu makale, metodolojik e tarihi gözlemleri havi iki ana bölümde oluşacaktır. İlk bölümde Osmanlı'nın düşünce serüveninin anlamlandırılmasını mümkün kılacak teorik bir çerçevenin imkanları araştırılacak ve sahanın mevcut bazı sorunları üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde Kayse-

ri'nin düşüncesi tahlil edilerek bugün için ne mana ifade ettiği gösterilmeye çalışılacaktır. İbn Arabi ve mektebi üzerine yapılan ilmi çalışmaları özellikle Batı'da bir rönesans yaşadığı nazar-ı itibara alındığında, Kayseri'nin düşünce haritamızda yeniden bir yer edinmesi, ancak eserlerinin analitik bir tarzda yeniden okunması ve günümüzün sorunlarıyla irtibatlandırılması ile mümkün olacaktır.

I

Osmanlı düşünce tarihi alanına eleştirel bir gözle baktığımızda iki ana sorunun öne çıktığını görüyoruz. Birinci sorun, Osmanlı düşünürlerinin verdiği eserlerin ilmi ve tenkidi bir tarzda takdimi sorunudur. Bugün, birinci el kaynakların ancak çok küçük bir bölümü neşredilmiş durumdadır. Bu, genel Osmanlı sosyal tarihinin ana sorunlarından biri olmakla beraber, özellikle düşünce tarihi için geçerlidir. Türk ilim adamlarının muhtelif dönemlere ve mekteplere ait Osmanlı düşünürleri üzerine yaptığı neşir, biyografi ve monografi çalışmaları, şüphesiz sevindirici bir gelişmedir. Mamafih, Osmanlı tefekkür tarihi muazzam külliyatı gözönüne alındığında, bu alandaki çalışanların henüz oluşum aşamasında olduğu söylenebilir. Siyasi ve nisbeten ekonomik tarih söz konusu olduğunda sayısı binlerle ifade edilebilecek kitap, makale, dergi, sempozyum, seminer ve doktora çalışmalarına mukabil, Osmanlı düşünce tarihi üzerine yapılan çalışmalar çoğu zaman siyasi tarih çalışmalarının gölgesinde kalmakta ve böylece müstakil bir hüviyet kazanma şansını yitirmektedir. Bunun, bilebildiğimiz kadarıyla tek istisnası, Osmanlı bilim tarihidir.¹



İkinci sorun, Osmanlı düşünce mirasının nasıl anlaşılacağı ve analiz edileceği konusunu gündeme getiren metodoloji sorunudur. Osmanlı'nın bir parçası olduğu İslam düşüncesi tarihinin genel yapısı ve seyri gözönüne alındığında, metodoloji sorununun, ham malzeme terkûmünden daha önemli olduğu söylenebilir. Zira elimizin altındaki külliyyatın ne anlam ifade ettiği konusunda açık-seçik bir fikre sahip olmadan, sözkonusu malzemenin felsefi ve işlevsel bir değer kazanması muhal derecesinde zordur. Bunun kayda değer örneklerinden birini İbn Sina sonrası İslam düşüncesi tarihinin yorumunda görmekteyiz. Klasik oryantalizmin İslam dünyasındaki felsefi faaliyetin İbn Rusd'un ölümüyle nihayete erdiği varsayımı, akademik çalışma alanını o kadar derinden etkiledi ki bugün bile İbn Sina sonrası İslam düşüncesi üzerine yapılan çalışmalar, İbn Sina öncesi çalışmalarla kıyaslanmayacak kadar az ve sınırlıdır. İbn Sina sonrası düşünce tarihini basit bir şerh-haşiye geleneğine indirgeyen bu paradigmanın sorgulanıp asılması, ancak yeni biratif çatısı ile mümkün olabilir. Böyle bir referans çatısının inşasına öncülük eden bir düşünür olarak Henry Corbin'in geç-dönem İslam düşüncesi alanındaki çalışmaları bu noktada verilebilecek en kayda değer örneklerden biridir. Corbin'in gerek *Historie de la Philosophie Islamique* gerekse 4 ciltlik devasa eseri *En İslam Iranien*'de gösterdiği üzere, İslam düşünce geleneğine kendi iç dinamikleri açısından bakıldığında, karşımıza 1193 yılında sona eren bir felsefi faaliyet değil, sürekliliğini günümüze kadar muhafaza etmiş bir ilim ve tefekkür geleneği çıkmaktadır.² Benzer bir çerçeveyi ve beraberinde ortaya çıkan yeni fikir haritasını, Seyyid Hüseyin Nnasr, Tosihiko Izutsu, William Chittick gibi ilim adamlarının eserlerinde de görmekteyiz.³

Benimsenen atif çatısının niteliği, kapsamı ve tartışlılığı, genel İslam düşüncesi için olduğu kadar Osmanlı düşünce tarihi için de belirleyici bir etkiye sahiptir. Modernleşme tarihi yahut siyasi tarih açısından bakıldığında bir Tasköprüzâde, İsmail Ankaravi yahut İsmail Hakkı Bursevi düşünsel önemi olmayan figürler olarak kalmakta, Osmanlı tefekkür geleneği içinde oynadıkları rol böylece kabul edilen çerçevenin ilgi ve parlamentelerine ram edilmektedir. Aynı sorun *mutadis mutadis* Osmanlı tasavvuf tarihi için de söz konusudur. Ya-

zılı metni, tarihi araştırmanın birincil ve yegane kaynağı kabul eden tarihselci metod (historicism)⁴ açısından hem Osmanlı hem de Osmanlı öncesi tasavvuf tarihi ciddi bir sorun yaratmaktadır zira sözlü kültür ve edebi form tasavvufun ana damarlarından biridir. Tasavvuf öğretilerinin nesilden nesile devri ve özümsemesi daha ziyade yüz-yüze iletişim üzerine mebnî olduğundan, sözlü kültürü nazar-i itibara almayan bir tahlil çerçevesinin bize Osmanlı düşünce tarihi hakkında tatmin edici bir resim sunması oldukça zordur.⁵ Aynı husus irfani edebiyat metinleri için de geçerlidir. Örneğin Sebisteri'nin Gulsen-i Raz'i yahut Ebu Sa'id Ebi'l-Hayr'in *el Hamriyyesi* şiir formunda yazıldıkları halde irfani düşünce tarihinin kilometre taşları arasında yer almaktadır. Hulasa, elimizdeki malzemeyi anlamlı kılan çerçeve, malzemenin kendisi kadar büyük bir önem arz etmektedir. Bu yüzden Osmanlı düşünce tarihinin hangi metodoloji ile araştırma konusu yapılacağı, hayati bir önemi haizdir.

Bu noktada Osmanlı düşünce tarihinin ilmi bir alan olarak neden hâlâ kuluçka dönemini yaşadığı sorusu, üzerinde durulması gereken bir sorudur. Gerek batı ilim dünyasında, gerekse Türkiye'de Osmanlı düşünce tarihi üzerine verilen eserlerin azlığının hiç şüphesiz birden fazla sebebi var. Batı dünyası söz konusu olduğunda, iki ana sebebe dikkat çekilebilir. Birinci sebep, Osmanlı'nın bir devlet, toplum ve medeniyet birimi olarak batı için ifade ettiği anlamla doğrudan irtibatlıdır. Osmanlı Devleti, Batı Avrupa için yaklaşık dört asır boyunca siyasi bir tehdit unsuru olmuş fakat siyasi, askeri ve diplomatik alandaki etkileşim, düşünce alanında cereyan etmemiştir. Katolik kilisesinin, Latin İbn Rusdculuğu'nun 1277 yılında resmen yasaklanmasından sonra Hristiyan Avrupa üzerinde elde ettiği siyasi ve fikri hakimiyet, bu sürecin dönüm noktası hadiselerinden biridir.⁶ Zira Thomas Aquinas'ın *Summa Theologia*'si ile ortaçağ Hristiyan ilahiyatı zirve noktasına ulaşmış ve bir manada kendi kendine yeten kapalı bir sistem olma niteliğini kazanmıştır. Latin İbn Rusdculuğu'nun yasaklanması ise, Hristiyan Avrupa'nın 'ortodoks dışı' eğilim ve akımlara karşı kesin tavrını belirlemiş ve ex acclesia nihil (kilise dışında kurtuluş yoktur) öğretisini perçinlemiştir. Bu sebeple, özellikle 14. yüzyıldan sonra Hristiyan Batı ile İslâm dünyası arasındaki fikri etkileşim giderek zayıflamış,



1492'de müslümanların ve yahudilerin Endülüs'ten tardedilmesiyle bu süreç zirve noktasına ulaşmıştır. Bu dönemden sonra Batı ile İslam dünyası arasındaki fikri etkileşim tarzı, bir St. Bonaventure yahut Meister Eckhardt'ta veya Endülüs'te gördüğümüz tarzdan çok farklı bir nitelik kazanmıştır.⁷ Osmanlı'nın Batı Avrupa'yı tehdit eden siyasi bir güç olarak ortaya çıkması ve Anadolu'nun ve Balkanların İslamlaşması konusundaki kesin kararlılığını İstanbul'un fethiyle ortaya koyması, bu sürecin daha da hızlanmasına katkıda bulunmuştur. Bir başka ifadeyle, Osmanlı'nın bir dünya gücü haline geldiği dönemde Batı entelijensiyası, hem İslam dünyasına yönelik ilgi ve merakını yitirmiş, hem de, Arapçadan Latinceye yapılan tercümelere rağmen, kendi içine kapalı bir düşünsel sistem haline gelmiştir.⁸

Batı dünyasının siyasi tarihi söz konusu olduğunda Osmanlı hakkında binlerle ifade edilebilecek kitap, makale, dergi, doktora tezi, seminer, vs. üretmesine sebep olan ilgi ve merakının düşünce ve medeniyet tarihi alanında somut bir veriye dönüşmemesinin bir diğer sebebi, hususi olarak Osmanlı konusunda sahip olunan varsayımlarla ilgilidir.⁹ Yukarıda kısaca zikrettiğimiz sebeple irtibatlı olarak, Osmanlı, bugün dahi pek çok Batılı ilim adamı tarafından fikir ve teoriden çok askeri sefer, fetih, iskan, ticaret, diplomasi gibi pratik yapıp-etmelerin vurgu yapıldığı bir çerçevede düşünülmekte ve yorumlanmaktadır. Bu düşünce tarzında, Batı dünyasının ilgi ve çıkarları açısından bakıldığında hakikat payı bulunmakla beraber, 6 asırlık bir siyasi-askeri yapı ve mekanizmanın hiçbir düşünsel faaliyete önderlik etmediğini söylemek, ancak tarihsel indirgemeciliğin kayda değer örneklerinden biri olabilir. Osmanlı'nın bir siyasi güç, kültür ve medeniyet olarak Avrupa ve Ortadoğu tarihi içindeki yeri gözönüne alındığında, şöyle bir soru sormak zaruret haline gelmektedir: Altı asırlık siyasi bir güç olma becerisini göstermiş ve idaresi altındaki farklı din ve ırk mensuplarını, millet sistemi ile muayyen bir siyasi ve kültürel entegrasyon seviyesine taşıyabilmiş bir devletin/siyasi mekanizmanın, köklü bir fikri temele dayanması mümkün müdür? Moğol devletleri söz konusu olduğunda bu soruya rahatlıkla evet cevabı verilebilir. Zira 13. yüzyıla damgasını vuran Moğol gücü, Osmanlı'nın sahip olduğu fikri ve sosyal dinamiklere sahip olmadığı için,

çok kısa sürede işgal ettiği toprakların rengine bürünmüş ve yakıp-yıkan bir siyasi-askeri güç olmanın ötesine gidememiştir. Oysa Osmanlı'ya baktığımızda, karşımızda İslam düşünce geleneğinin hemen tüm eğilimlerinin bir hulasasını ve mozayigini görmekteyiz. Osmanlı düşünce geleneğini önceki dönemlerden farklı kılan ana unsur, aşağıda daha ayrıntılı olarak temas edeceğimiz gibi, geç-dönem İslam tarihine ait olmanın avantaj ve dezavantajlarıyla doğrudan irtibatlıdır. Mamafih, meseleye hangi nokta-i nazardan bakarsak bakalım, Osmanlı Devleti çapındaki bir dünya gücünün, siyasi ve askeri dehasının yanısıra münbit bir fikir tarlasına sahip olmadığını düşünmek, mantıksal açıdan tutarsız olduğu gibi tarihi verilere de aykırıdır.¹⁰

Osmanlı düşünce tarihi ile ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalar her ne kadar son yıllarda ciddi bir ivme kazandıysa da, bu çalışmaların hem nicelik hem de nitelik yönünden mevcut paradigmayı zorlayacak ve dönüştürecek bir seviyeye ulaştığı söylenemez. Üstelik bu alandaki çalışmalar henüz kuluçka dönemini yaşamakta olduğundan, konuya duyulan ilginin ilmi parametrelerini tesbit etmek oldukça zor. Son yıllarda yükselişine şahit olduğumuz bu ilginin, Osmanlı'nın yediyüzüncü kuruluş yıldönümüne rastlaması, tarihin hoş bir cilvesi olsa gerek. Mamafih, Osmanlı düşünce tarihinin müstakil bir alan olarak teşekkülünü geciktiren unsurlar arasında özellikle iki tanesi öne çıkmaktadır. Birinci sebep hiç şüphesiz Cumhuriyet ideolojisinin Osmanlı mirası karşısında takındığı reddedici tavidir. Bilindiği üzere Cumhuriyet kadroları, *ancien regime* konusunda eşine az rastlanır bir radikalizm örneği vererek İslam ve Osmanlı olan herşeyi reddetme yoluna gitmiş, bu da 'Osmanlı düşünce ve medeniyet tarihi' mefhumunun asgari şartlarını ortadan kaldırmıştır. Tüm eleştiriye açık zaaflarına rağmen A. Adıvar'ın Osmanlı Türklerinde İlim'i yahut M. Ali Ayni'nin İsmail Hakkı Philosophe Mystique'i, kaideyi doğrulayan istisnalar olarak kalmıştır. Cumhuriyet entelijensiyasının Osmanlı'nın düşünce mirasını gözü kapalı bir biçimde reddetmesi, akademik alanda yaşanan kısırlık bir tarafa izlerini bugün bile gördüğümüz kimlik ve aidiyet krizinin başlıca sebeplerinden biridir.

Bu bağlamda zikretmek istediğimiz ikinci unsur, genel olarak İslam düşünce geleneği hakkında sahip olu-



nan kavrayış biçimiyle ilgilidir. İslam düşüncesinin, bahusus felsefi ve bilimsel faaliyetlerin, İbn Rusd'un ölümüyle sona erdiği, Gazali'nin *Tebafut*'unun felsefenin ölüm fermanı olduğu, Gazali sonrası İslam düşüncesinin bir serh ve hasiye geleneğinden öteye gidemediği, vs. Klasik Oryantalizmin önde gelen tezleri arasında yer almaktadır. Yaklaşık iki asırlık bir geçmişi olan bu düşünme tarzının etkilerini bugün hem Batı'da hem de İslam dünyasında görmeye devam ediyoruz. 1960'lı yıllarda Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr, Tosihiko Izutsu gibi ilim adamlarının gayretleri neticesinde ciddi bir eleştiriye tabi tutulan bu mefhumu göre İslam düşünce geleneği İbn Rusd sonrası dönemde orijinal olma niteliğini yitirmiş ve giderek hantallaşarak kendi üzerine çöken devasa fakat anlamdan yoksun bir kavramlar yığını haline gelmiştir. Bu yaklaşım tarzının en problemlisi yanı, İslam düşüncesi ve felsefesini messai felsefe ile özdeşleştirmesi, messai felsefenin özellikle Suhreverdi ve İbn Arabi sonrası dönemde geçirdiği dönüşümü gözardı etmesidir.¹¹ Oysa Osmanlı düşünce tarihinin ana dinamiklerinin anlaşılması, ancak bu dönüşümün ciddi ve kapsamlı bir şekilde tahlil edilmesi ile mümkün olabilir. Zira felsefileşmiş kelimeler ile tasavvuf kültürünün yoğunlaştığı Osmanlı düşünce geleneği, İbn Sina öncesi klasik kelimeler yahut felsefe yapma tarzından çok farklı bir seyir izlemiş, her büyük medeniyette gördüğümüz üzere, yeni bir sentez arayışına yönelmiştir. Osmanlı düşünce tarihini genel İslam düşüncesi mirası içerisinde araştırmaya değer kılan etken de burada yatmaktadır. Bir başka ifadeyle, Osmanlı ilim ve düşünce geleneği söz konusu olduğunda sorulması gereken soru, ikinci bir İbn Sina yahut Gazali'nin var olup olmadığı değil, kelimeler, messai felsefe, tasavvuf/irfan ve israk gibi önceki düşünce akımlarının sentezlenmesinde ve bütünleştirilmesinde Osmanlı fikir tarlasının yapıcı bir etkisinin olup olmadığıdır.

Izutsu'nun da dikkat çektiği gibi, İbn Rusd'un ölüm tarihi olan 1193, aynı zamanda Batı fikir dünyasının İslam medeniyetine duyduğu ilginin sona erdiği tarihtir.¹² İbn Rusd'den sonra İslam düşüncesi Batı dünyası için belirleyici bir unsur olmaktan çıkmış, Avrupa-merkezli tarih görüşü içerisinde tarih sahnesinin 'kenar' bölgelerine itilmiştir. Modernizmin ve Aydınlanmanın ciddi bir meşruiyet krizi yaşadığı günümüzde bile dün-

ya tarihi bu Avrupa-merkezli tarih penceresinden öğretilmeye devam ettiği için, Osmanlı yahut İran düşünce tarihinin Avrupa'daki Reform ve Rönesans hareketleriyle birlikte merkezden kenara itilmesi, çoğumuz için bir sorun teşkil etmemektedir. Bunun en açık-seçik görüldüğü alan paradoksal bir şekilde, yine Osmanlı'nın son dönem modernleşme tarihidir. Osmanlı düşünce hareketleriyle ilgili hem Batı'da hem de Türkiye'de yapılan çalışmaların 18. yüzyıl ve sonrası üzerinde yoğunlaşmış olması, basit bir tesadüf olarak görülmemelidir. Bu dönem hakkındaki çalışmalar klasik dönemle kıyaslandığında çok daha fazla ve kapsamlıdır zira bu tür çalışmaların hemen tamamı modernleşme tarihinin bir parçası olarak üretilmekte, böylece yine merkezinde Batı Avrupa'nın bulunduğu bir tarihsel sürecin kayıp parçaları tamamlanmaktadır. Özellikle Batı'da yapılan çalışmaların ana metodolojik kurgusu, modernizmin İslam dünyası ve hassaten Osmanlı toplumu üzerindeki etkisi ile sınırlıdır. Yani İslam toplumları ancak edilgen bir konuma indirildiği, 'tepkisi' tesbit edilebildiği ölçüde ilmin tarihsel çalışmalara konu edinilmekte, böylece Avrupa-merkezli tarih görüşünün geçerliliği bir kez daha teyid edilmektedir. Modern Batılı düşüncelerle temasa geçmeden önce kayda değer bir fikri faaliyet içerisinde bulunmadığı ve serh ve hasiye ikilemine takılıp kaldığı ileri sürülen müslüman entelijensiyanın, Batıyla karşı karşıya geldikten sonra birden bire zihinsel bir sıçrama yaparak 'orijinal', araştırılmaya değer fikirler üretmesi, entellektüel modernleşme çalışmalarının çoğunun arkasında yatan ve telaffuz edilmeyen varsayımdır. Oysa ilmi açıdan bakıldığında, bu düşünce tepkilerinin hangi dinamiklere binaen vücut bulduğu anlamak için modernleşme öncesi düşünce tarihine geri gitmek bir zarurettir. Zira 'süreklilik', toplumların ve medeniyetlerin ihtiyari olarak belirledikleri bir olgu değildir.

Bu noktada Osmanlı düşünce tarihinin tetkikine yönelik metodolojinin en ciddi sorunlarından biri netlik kazanmaktadır. Bu sorunu şöyle ifade etmek mümkün: Osmanlı'nın düşünce serüveni bağlı bulunduğu İslam düşünce mirasının bir devamı olarak mı ele alınacak, yoksa Batı kökenli modern düşünce akımlarını karşısında, paralelinde, yanında yahut gerisinde bulunan tepki hareketleri olarak mı değerlendirilecek? Bir başka ifadeyle, Osmanlı düşünce tarihinin iç dinamikleri ile dış



saikler arasındaki denge hangi parametreler esas alınarak oluşturulacak? Osmanlı coğrafyasındaki düşünsel faaliyeti, modernleşme tarihinin bir parçası olarak okumanın yarattığı ana soruna yukarıda kısaca temas ettik: Modernizm ve modernleşme çerçevesini esas alan bakış açısına göre Osmanlı'nın düşünce haritasının kendi içinde ve zati bir değeri bulunmamakta, bu yüzden müstakil bir tahlil ve tenkidi hak etmemektedir. Modernleşme öncesi Osmanlı düşünce tarihinin özellikle Batılı akademyaya ilginç gelmemesinin ana sebebinin bu olduğu ileri sürülebilir. Bunun karşısında, dış etkenleri gözardı ederek söz konusu düşünce haritasının yalnızca iç unsurlarını esas kabul eden bakış açısı bulunmaktadır ki bu yöntemin bir yandan Osmanlı aydınlarının İran ve Arap kültür havzalarıyla olan etkileşimini, öte yandan 18. nci yüzyıl ve akabindeki dönüşümü açıklama şansı oldukça zayıftır. Hiç bir medeniyetin mutlak manada aktif/verici yahut mutlak manada pasif/alıcı olamayacağı gerçeğini gözönüne aldığımızda,¹³ Osmanlı'nın düşünsel evrim sürecinin tüm merhalelerini kapsayan bir çerçeveye ihtiyaç duyulduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, karşımızda Davud el-Kayseri ve Molla Fenari'den Mehmed Ali Ayni ve Elmalılı Hamdi Yazır'a kadar uzanan altı asırlık bir düşünce tarihinin tahlil ve tenkidi gibi muazzam bir vazife durmaktadır.

Bu bahsi sona erdirmeden önce, Osmanlı düşüncesinin ana niteliği hakkında bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Kelamdan fıkha, tasavvuftan mantığa kadar Osmanlı tefekkür tarihi, İbn Sina sonrası İslam düşüncesinin sergilediği ana eğilimlerin bir buluşma noktası olma özelliğini taşımaktadır. Bu manada Osmanlı'nın fikir serüveni, İslam düşüncesindeki sentez arayışının kayda değer örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. İbn Sina sonrası İslam düşüncesi panoramasına baktığımızda, ortaya şöyle bir tablonun çıktığını görüyoruz: Kelam, felsefe ve tasavvuf arasındaki geleneksel sınırlar bu dönemde belirsizleşmeye başlamış, Suhreverdi'nin kurduğu israk mektebinin yaygınlık kazanmasıyla, yeni bir tefekkür tarzının temelleri atılmıştır.¹⁴ 10'uncu yüzyıldan sonra Mu'tezile ve benzeri kelam okullarının zayıflamasıyla eş'arilik, kelamî düşüncenin ana formu haline gelmiştir. Fakat Gazali'nin bir Eş'ari düşünür olarak tasavvufta karar kılması, kelam ile tasavvuf arasında, önceki yüzyıllarda rastlamadığımız türde bir ilişkinin ve yakın-

laşmanın doğmasına yol açmıştır. Buna paralel olarak geç-dönem (muteahhirun) kelamı, hem kapsam hem de perspektif olarak klasik eş'ari çizginin dışına çıkmış, daha felsefi ve cedel-dışı bir yol izlemiştir. Messai felsefeye yönelttiği köklü eleştirilere rağmen, Fahreddin Razi'nin kelam yapma tarzı bir Cueveyni yahut Maturidi'ninkiyile kıyaslanmayacak kadar felsefidir. Sadece yöntem olarak değil kapsam olarak da geç-dönem kelamı, sistematik messai felsefeye benzer bir yol izlemeye çalışmıştır. Örneğin İci'nin *Serhu'l-mevakif*'i klasik kelam kitaplarının hilafına itikadı problemlerle sınırlı kalmamış, önceki kelamcılarının hilafına itikadı problemlerle sınırlı kalmamış, önceki kelamcılarının merkezi bir önem vermediği varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve tabiat felsefesi gibi konuları sistematik bir şekilde ele almıştır.

Tasavvufun diğer düşünce mektepleriyle olan ilişkisine baktığımızda, İbn Arabi ile birlikte irfani bir tasavvuf damarının teşekkül ettiğini ve diğer düşünce mekteplerini derinden etkilediğini görüyoruz. İrfani düşünce ile (messai) felsefe arasındaki ilişki, özellikle meşhur Nasireddin tusi-Sadreddin Konevi yazışmasından sonra yeni bir muhteva kazanmış ve bu, Seyhu'r reis İbn Sina'nın daha irfani ve mistik bir çerçevede yorumlanmasına yol açmıştır.¹⁵ İsraki ekolün müstakil bir mektep olarak zuhuru, bu düşünce okulları arasındaki *raproachment* sürecini daha da hızlandırmıştır. Buna örnek olarak israki ve messai eğilimlerin kesişme noktası olan Kutbu'ddin Şirazi ile messai, İsraki ve irfani (Ekberi) düşüncenin sentezini hedefleyen Sadre'd-din Şirazi (Mulla Sadra) verilebilir. Kutbu'-din Şirazi'nin *Durretu'r-tac*'ini sıradan bir messai felsefe kitabı gibi okumak mümkün olmadığı gibi Mulla sadra'nın Esfar'ini ve Mesa'ir'ini salt israki yahut ekberi bir eser olarak okumak da mümkün değildir. Bütün bu gelişmelere paralel olarak, İbn Arabi mektebinin kendine has bir tarz ve dil geliştirdiğini görüyoruz. Özellikle Osmanlı tefekkür geleneğine mensup iki düşünür olan Sadreddin Konevi ve Davud el-Kayseri'nin eserlerine baktığımızda, İbn Arabi'nin üslubundan farklı daha sistematik, felsefi terminolojisi açık-seçik tanımlanmış bir külliyata rastlamaktayız. El-Kayseri'nin meşhur mukaddinat'ının yanı sıra Mulla Hamza Fenari'nin Konevi'nin Miftahu'l-gayb'i üzerine serh olarak yazdığı Misbahu'l-uns'u, bahsettiğimiz bu tefekkür evriminin en canlı örneklerinden birini oluşturmaktadır.¹⁶



- 1 İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Ekmeleddin İhsanoğlu'nun girişimleriyle kurulmuş Osmanlı Bilim Tarihi kursu, umud verici bir istisna olarak zikredilmelidir. Bu sahanın gerek Osmanlı düşünce tarihi gerekse genel İslam bilim tarihi açısından önemi konusunda burada herhangi birşey söylemek zaid olur. Görece kısa bir geçmiş olması rağmen, bu bölümün ve IRCICA'nın bünyesinde yürütülen çalışmalar mevcut paradigmayı sarsacak ürünler vermiş ve vermeye devam etmektedir. Mamafıl, mustakil bir alan olarak ele alınması gerektiğine inandığımız için, bu makede Osmanlı bilim tarihine girmeyecek ve kendimizi felsefi ilimler ile sınırlayacağız.
- 2 Corbin'in İslam düşüncesi tarihini Şii imamolojiyi etrafında yeniden kurma çabası şüphesiz aşırı bir yorum olarak reddedilmelidir. Fakat klasik oryantalist paradigmanın yine Batılı bir ilim adamı tarafından köklü bir biçimde sorguya tabi tutulduğu gerçeğini de inkar edemeyiz. Üstelik Corbin'in *En Islam Iranien* de sergilediği ve İbn Sina sonrası İran düşünce geleneği üzerine yoğunlaşan dokümanter-envanter çalışması, hâlâ örnek bir çalışma olma niteliğini muhafaza etmektedir.
- 3 Yukarıda bahsettiğimiz iki çerçevenin mahiyeti ve farklılıkları konusunda fikir edimemek için Batı dillerinde mevcut standart İslam felsefesi tarihi kitapları ile mezkur ilim adamlarının konuyla ilgili eserlerine bakılabilir. Örneğin T.J. De Boer'in *Geschichte der Philosophie im Islam'i* (1901), B. Varra de Vaux'nun *Les Penseurs de l'Islam'i* (1921), yahut O'Leary'nin *Arabic Thought and Its Place in History'si* (1922) ile S. H. Nasr ve O. Leaman'ın edite ettiği *History of Islamic Philosophy* (1996) arasındaki fark, hem kapsam hem de perspektif olarak, oldukça açıktır. Bu konuda İslam düşüncesi tarihinin ilk dönemlerini de kapsayan bir değerlendirme için bkz.: Alparslan Açıkgöç, "The Framework for a History of Islamic Philosophy" al-Shajarah, Vol. 1, Nos 1& 2, (1996), s. 1-19.
- 4 Tarihselciğin İslam düşüncesi tarihi çalışmaları açısından bir tenkidi için bkz.: İbrahim Kalın, "Between Truth and History: The Saga of Islamic Philosophy" *The Muslim World Book Review*, Vol 19, No 1, (Autumn, 1998), s. 3-11.
- 5 Sözlü-sifahi kültür, çağdaş tarih yazımında gün geçtikçe önem kazanan bir kategori olarak öne çıkmaktadır. İslam düşüncesi sahasında S. H. Nasr bu konunun önde gelen savunucularından biridir. Nasr'ın değerlendirmesi için bkz.: "Oral Transmission and the Book in Islamic Education" *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, ed. George N. Atiyeh, (SUNY press, New York, 1995), s. 57-70.
- 6 Latin İbn Rusdculuğu'nun 1277 yılında yasaklanması ve bunun ortaçağ düşüncesi üzerindeki etkisi konusunda bkz.: *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, ed. Arthur Hyman ve James J. Walsh, (Indianapolis, 1983, 2. ci baskı), s. 582-591 ve Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*. (Cambridge University Press, Cambridge, 1996), s. 70-85.
- 7 Charles Homer Haskins, 'karanlık ortaçağ' dogmasının yıkılmasına yol açan klasik eseri *The Renaissance of the Twelfth Century*'de bu renesansın büyük ölçüde Hristiyan Avrupa'nın İslam düşüncesi ve medeniyetiyle olan etkileşimi neticesinde ortaya çıktığını söyler. bkz.: C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*. (Harvard University Press, Cambridge, 1976, 6. baskı) özellikle s. 278-367. Ayrıca bkz.: E. Grant, a.g.e., s. 1831.
- 8 Bu düşünsel daralmaya rağmen İslam medeniyeti ve düşüncesi Hristiyan Batı üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Konuyla ilgili olarak bkz.: W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburg, 1972). İki medeniyet arasındaki ilişkinin tarihini 13. yüzyılın sonuna kadar inceleyen Normal Daniel'in *Islam and the West'i* bu sahadaki en kapsamlı çalışmadır. Bu etkiye mukabil, ortaçağ Avrupa düşüncesinin İslam hakkındaki görüşleri için bkz.: R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Harvard University Press, Cambridge, 1962) ve B. Lewis, *Islam and the West* (Oxford University Press, Oxford, 1993).
- 9 Klasik oryantalist bakış açısının Osmanlı düşüncesi alanına tatbikine bir örnek olarak bkz.: Carl L. Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Stämme* (1939) İngilizce tercümesi *History of the Islamic Peoples*, terc. J. Carmichael ve M. Perlmann, (Capricorn Books, New York, 1960), s. 311-315. Avrupa'nın Osmanlı 'obsesyonu' konusunda bkz.: B. Lewis, *Islam and the West*, s. 72-84.
- 10 Bu noktada Albert Lybyer'in Eflatun-Osmanlı ilişkisine yönelik ilginç yorumunu hatırlatmakta fayda var; Amerika'daki Osmanlı tarihçiliğinin kurucusu sayılan Lybyer'e göre, Kanuni dönemi Osmanlı toplum düzeni, Eflatun'un ideal şehrine verilebilecek en yakın tarihsel örnektir. bkz.: *The Government of the Ottoman Empire* (1913). Lybyer'in bu yorumunun dikkat çektiği nokta, Osmanlı toplum düzeninin arkasında yatan artikule edilmiş düşünsel çerçevedir. Cornell Fleischer'in Gelibolulu Mustafa Ali Efendi üzerine yaptığı örnek çalışma, bu çerçevenin ipuçlarını vermesi açısından son derece önemlidir. Fleischer'in Osmanlı'nın İbn Haldun hakkındaki çalışması için bkz.: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire; The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, (Princeton University Press, New Jersey, 1986).
- 11 Burada dahi Avrupa-merkezli tarih görüşünün izlerini tesbit etmek mümkün. İslam düşüncesinin İbn Sina sonrası dönemde bariz hale gelen bir özelliği, Aristocu çerçeveden uzaklaşarak yeni bir felsefi çatı oluşturmıştır. Batılı akademyanın bu yeni felsefi çatıya ilgi duymaması ve çoğu zaman Yunan felsefesinin etkisini İslam düşüncesi tarihinin incelemeğe değer yegane konusu haline getirmesi, bir tesadüf olmasa gerekir. Her halükârda, İbn Sina sonrası İslam düşüncesi Suhreverdî, İbn Arabî, Saddreddin Konevî, Davud el-Kayserî, Kutbuddin Şirazî, Fahrreddin Razi, Nasreddin Tusi, Celaleddin Devvânî, İsmail Ankaravî, Mir Damad, Mulla Sadra, Afzaluddin Kasani, Sebzevarî gibi pek çok düşünürü üretmiştir.
- 12 Toshihiko Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*. çev.: İbrahim Kalın, (İnsan Yayınları 1990), s. 90.
- 13 Bu noktanın özellikle tarih felsefesi açısından izahı için bkz.: Collingwood, *The Idea of History*, (Oxford University Press, New York, 1956).
- 14 Bu sürecin Farsça konuşulan dünyadaki tarihi için bkz.: S. Ha. Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, (Curzon Press, 1996).
- 15 İbn Sina'nın nasıl ve hangi çerçevede yorumlanacağı tartışması bugün de tüm şiddetiyle devam etmektedir. H. Corbin ve S. H. Nasr gibi yazarlar İbn Sina'nın el-İsarat ve't-cenbihar'ın son bölümünü oluşturan makamat'ul-arifin, *Mantika'l-mesrikiyyin*, *Hayy İbn Yekzan* ve *Salaman u Absal* gibi eserlerini esas alarak onun kelimenin sıradan manasına rasyonalist sayılamayacağını vurgularken, Dimitri Gutas gibi yazarlar bu yaklaşımları reddetmekte ve İbn Sina'nın İslam akidesiyle çatışma pahasına Aristocu geleneği sürdürdüğü görüşünü savunmaktadır. Birinci görüşün müdafası için bkz.: H. Corbin *Avicenne et le réel visionnaire* (Paris-Tahran, 1954). Corbin bu eserde İbn Sina'nın enigmatik risalelerini bir araya getirerek çok farklı bir İbn Sina tablosu sunmuştur. S. H. Nasr'ın pek çok eserinde de bu ana düşünce hattı benimsenmiştir. İsarat'ın makamat'ul-arifin adlı bölümünü İngilizceye çeviren Shams İnati de bu bakış açısını paylaşıyor. bkz.: Shams İnati, *İbn Sina and Mysticism remarks and Admonitions; Part Four*, (Kegan Paul International: London, 1996). Yine bu görüşün bir ifadesi için bkz.: Mahmut Erol Kılıç, 'Mysticism' *History of Islamic Philosophy*, Ed. Seyyid Hossein Nasr ve Oliver Leaman, (Routledge, 1995), s. 947-951. İkinci görüşün müdafası için bkz.: *Dimitri Gutas Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (E. J. Brill, Leiden, 1988).
- 16 Özellikle Molla Fenari'nin *Misbahu'l-uns*'unun alt başlığı, bu dönemdeki eğilim tüm serahatıyla ortaya koymaktadır; misbahu'l-uns beyne'l-ma'kul ve'l-meshud, ed. Muhammed Hacevi, *İntisar-i movla*, Tahran, 13416. Analitik düşünce ile mistik tecrübeyi telif etme girişimi, İbn Sina sonrası İslam düşüncesinin en güçlü eğilimlerinden biridir. Kayserî'nin eserlerinin de bu kaygıyla yapıldığı görülmektedir. Suhreverdî'nin açık bir dille formüle ettiği bu eğilimin bir değerlendirmesi için bkz.: Izutsu, a.g.e., s. 94-97.



OSMAN GAZİ'NİN İRTİBATLI OLDUĞU DÜŞÜNÜRLERE DAİR

YRD. DOÇ. DR. SEZAI SEVİM
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDERİYAT FAKÜLTESİ

16. yüzyılın ikinci yarısında Moğollar'ın tahakkümü altında zayıflayan Anadolu Selçukluları Devleti'nin batı ucunda bağımsız hareketlere girişmeye başlayan Osman Gazi hakkında yapılmış bulunan araştırmalar, başvurulacak kaynakların hem çok az olması hem de mevcut kaynakların dikkatli bir şekilde değerlendirilmemesi nedeniyle dönemin yeteri derecede aydınlatılmasında, ancak çok az yol alınabilmektedir.

H. A. Gibbons'un bilinen iddiaları¹ ve M. F. Köprülü'nün cevap çalışmaları,² dönemi aydınlatma gayretlerinin ilklerindendir denilebilir. Bu gayretler günümüze kadar devam edegelmiş ve P. Wittek,³ İ. H. Uzunçarşılı,⁴ Ö. L. Barkan⁵ ve Halil İnalcık⁶ gibi ilim adamları dönemin siyasi ve ekonomik tarihi hakkında bir çok çalışmalar yayınlamışlardır. Bu manadaki bütün çalışmalara rağmen, anlaşılmasında zorluk çekilen bazı kısımlar halen karşımıza çıkmaya devam etmekte ve bu çerçevede de birçok soru gündeme gelmektedir. Dönemin daha iyi aydınlanabilmesi ve de anlaşılabilmesi için, bu konuda daha fazla yoğunlaştırılmış araştırmalara ihtiyaç duyulmakta olduğu açıktır.

Sözünü ettiğimiz sahadaki çalışmaların ana kaynaklarının başında bulunduğu gibi Aşıkpaşazâde'nin eseri gelmektedir.⁷ XV. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan bu eser, belirttiğimiz dönemleri her ne kadar bazı başka kaynaklardan aktardığını ifade ediyorsa da üslûbunun hikayeci olması nedeniyle bazı araştırmacılar tarafından tamamen değersiz addedilmek istenmektedir.⁸ Hikayeci üslubu çerçevesinde de olsa diğer kaynakların verdiği bilgiler ile tahlili yapıldığında anlattıklarının çoğunluğu doğrulanabilmektedir.⁹

Dönem hakkında bilgiler veren bazı başka kronikler de vardır.¹⁰ Hattâ daha sonraki yüzyıllarda kaleme alınmış bazı kronikler Osman Gazi ve dönemi hakkında bilgiler aktarıyorlarsa da¹¹ bu bilgilerinin kaynağı genellikle Aşıkpaşazâde'nin eseri olmaktadır. Dönemin tasavvuf dünyasından bilgiler aktaran menâkıbnâme¹² veya vilâyetnâme¹³ türü eserlerin de bazı siyasi ve idari konular için kaynaklık edebileceğini unutmamak gerekmektedir. Bizans tarihçilerinin dönem hakkında verdikleri bilgiler de birçok problemin çözümünde yardımcı olmaktadır.¹⁴

Belirttiğimiz vakayiname, menâkıbnâme, vilâyetnâme hatta seyahatnâmelerin dışında, dönem hakkında güvenilir bilgiler elde edebilmek için devletlerin resmi belgelerine de müracaat etmek zorunludur. Bunların başında Osmanlı döneminin temliknâmeleri,¹⁵ vakfiyeleri,¹⁶ şeriiye sicilleri,¹⁷ tahrir defterleri,¹⁸ paraları¹⁹ ve kitâbeleri²⁰ önemli yer tutmaktadır. Osman Gazi'ye ait olarak döneminden günümüze ulaşabilmiş ferman, şeriiye sicili, tahrir defteri, vakfiye, para veya kitâbe yoktur. Ancak o dönemde düzenlenmiş olan bazı vakıf ve temlik kayıtları, sonraki dönemlerde düzenlenmiş bulunan tahrir defterlerinde katipler tarafından tekrar edilmişlerdir.²¹ Devletin de bu kayıtlara istinaden vakıf ve temlik uygulamalarını asıl kabul ettiği ve işlerliğini devam ettirdiği anlaşılmaktadır.²²

Osman Gazi'nin faaliyetlerini aydınlatmaya ve bu vesileyle de devletin kuruluş devresini bir ölçüde açığa çıkarmaya yönelik araştırmalar son zamanlarda daha da öne çıkmıştır. Bunların içinde, Osman Gazi'nin ve Orhan Gazi'nin irtibatla olduğu düşünürler üzerinde yo-



ğunlaşanları da ayrıca önem taşımaktadır.²³ Bu manadaki çalışmalar, Osman Gazi'nin devleti kurarken ve Orhan Gazi'nin de devleti geliştirirken bilgilerinden ve tecrübelerinden yararlandığı düşünürler ve devlet adamları üzerine de projöktör tutmaktadırlar. Ancak bu araştırmaların ana kaynakları genellikle vakayinâme, vilayet-nâme veya menakıbnâmeler olmak durumunda kalmıştır.²⁴

Bir şahsın (bu şahıs Sultan olsa bile) hayatı boyunca edindiği mal varlığından (veya devlet malından) bir kısmını veya hepsini hayır, sevap ve belki biraz da menfaat umarak da olsa bırakması işine vakıf dendiği bilinmektedir.²⁵ Kişi işte bu bırakma ve tasadduk etme işlemini, bazen bir başka kişinin yaptırdığı esere yönelik olarak hasretmekte ve vakfiyeyle de onaylatmaktadır.²⁶ Osman Gazi'nin ve Orhan Gazi'nin de şahsi mallarından vakıf ve gerekse devlet malından temlikler yaptıkları belgelerde gözlenebilmektedir. Osman Gazi'nin söz konusu vakıf veya temliklerini, daha önceden mevcut bulunan bazı eserlere, hizmetlere veya şahıslara yönelik olarak yaptıkları da kayıtlardan anlaşılabilmektedir. Böyle vakıf ve temliklerini tasvip etmediği faaliyetlere veya tanımadığı kişilere yönelik olarak yapmayacağı da gayet tabiidir. Hatta vakıf ve temliklerini desteklediği ve hatta faaliyetlerini daha iyi sürdürebilmesini talep ettiği cihetlere yönelik olarak yaptığını düşünmek yerinde bir anlayış olsa gerektir.

Burada, vakfiye, kitâbe, ferman, tahrir defteri, şerhiye sicili ve para gibi tarihi belgelerin, vakayinâme, vilayetnâme veya menakıbnâme türü eserlerden çok daha güvenilir bilgiler veren kaynaklar durumunda olduklarının kuşkusuz olduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır. İşte bu tür daha güvenli belgeler grubu içinde sayılan tahrir defterleri,²⁷ Osmanlı Devleti'nin idari işleyişi içinde yönetim tarafından çok fonksiyonel belgelerden adedilmiştir.²⁸ Devletin kuruluş yıllarındaki beylik konumundan itibaren sultanlar, yöneticiler veya halk tarafından yapılmış bulunan vakıf ve temliklerin tüm kayıtları yine bu devirlerde düzenlenmiş olan bölgesel tahrir defterlerine kaydedilmiştir. Kuruluş yıllarında tutulmuş ve bu tür kayıtları ihtiva eden defterler günümüze kadar gelememiş olsa da o defterlerdeki Osman Gazi'nin ve Orhan Gazi'nin yaptıkları vakıf ve temliklerle ilgili kayıtların, aynı bölge için sonraki dönemlerde düzenlenen defterlerde açıklayıcı şerhleri ile birlikte aktarıldığını biliyoruz.

Bu bilgiler çerçevesinde Osman Gazi'nin kendi dönemindeki hangi hizmetleri desteklemek niyetiyle vakıflar yaptığını, arşivlerimizde bulunan bu tür belgeler yoluyla tesbit edebilmenin mümkün olabileceğini düşündük. Böylece Osman Gazi'nin yakınlık hissettiği, irtibatla olduğu ve bu yollarla hatta bilgisine başvurduğu ve etkilendiği kuvvetle multemel olan bazı kişiler veya fikir adamlarına ulaşılabiliriz. Şu halde, Osman Gazi'nin yaptığı vakıflarını belgelerden tesbit edebildiğimiz kadarıyla buraya aktarabiliriz. Ancak bunları sancak ve kaza tasnifi çerçevesinde sıralamak yerinde olacaktır.

HÜDAVENDİGÂR SANCAĞI²⁹

Söğüt Kazası'ndakiler

a- Bilecikteki Şeyh Ede Balı Zaviyesine Kozağaç Köyü, Kozca Köy Mezraası, iki adet arazi ve 10 hanelik ğulam cemaatin gelirleri Osman Bey'den vakıftır.³⁰

b- Söğüt'teki camiin imamı olan Ömer Fakih'a imamlık görevini yürütmesinin karşılığı olarak bir çiftliğin kullanma hakkı Osman Bey'den vakıftır.³¹

c- Söğüt'e bağlı İncepelid Köyü'ndeki bir çiftlik yer, Şeyh Süleyman'ın Zaviyesi'ne Osman Bey'den vakıftır.³²

d- Söğüt'e bağlı Söğüt Derbendi bölgesinde Sekiz Bınarı denilen yerde bir çiftlik yer, Osman Bey'den Akbaş Derviş'in zaviyesine vakıftır.³³

e- Söğüt'ün Gökçeşir köyünde bir miktar yer İsa Sofi'nin Zaviyesi'ne vakıftır.³⁴

f- Söğüt'de üç kafir yerleriyle birlikte Osman Bey'den bir zaviyeye vakıftır.³⁵

Yarhisar Kazası'ndakiler

g- Yarhisar'ın Gökçesu Köyündeki Şeyh İshak Zaviyesi'ne aynı köy Osman Bey'den vakıftır.³⁶

h- Yarhisar'da Çamlıca adlı mezraa Osman Bey'den Mevlana Muhammedî Fakih'in zaviyesine vakıftır.³⁷

Ermeni Pazarı Kazası'ndakiler

ı- Zekeriya Baba'nın zaviyesine aynı adlı köy Osman Bey'den vakıftır.³⁸



Yenişehir Kazası'ndakiler

i- Yenişehir'in Kazık Musa köyünde Mevlana Osman Fakih'in zaviyesine bir çiftlik yer Osman Bey'den vakıftır.³⁹

SULTANÖNÜ SANCAĞI⁴⁰

İnönü Kazası'ndakiler

j- İnönü Kazası'nın Kumral Baba Köyü'ndeki Kumral Baba Zaviyesi'ne, aynı adlı köy ile birlikte Gürel Seydi ve Karacağağaç adlı köyler ile ayrıca dört adet çiftlik Osman Bey'den vakıftır.⁴¹ Ancak bu zaviyenin Osman Gazi'den önce de var olduğu anlaşılmaktadır.⁴²

Burada belirttiğimiz kayıtların bazılarının, Sultan Osman Gazi tarafından ilk elden vakıf olmayıp onun devlet arazisinden şahsa vakfetmek şartıyla yaptığı temliğin ardından, şahsın yaptığı vakıfla ilgili kayıtlar olma ihtimali akla geliyorsa da, kayıtların bulunduğu yerlerdeki ifadeler akla gelebilecek söz konusu ihtimali çürütecek niteliktedir.⁴³

Biz burada, belgelerden sadece Osman Gazi'nin bilfiil yaptığı vakıflarla ilgili olanlarını aktardık. Ancak belgelerde, Osman Gazi'nin döneminden de eski devirde yapılmış olduğunu anlatmak için bazı vakıf kayıtlarının üzerinde veya altında "an kadim" şerhi konmuş olduğu görülmektedir.⁴⁴ Bu gibi kayıtlar da ayrıca üzerinde durulmayı gerektirmektedir.

Şu halde yukarıdaki aktardığımız kayıtlar bize bazı ipuçları yansıtmaktadır. Onları burada biraz tahlil etmek veya karşımıza çıkan problemleri ifade etmek yerinde olacaktır.

Önce vakıfların bölgesel yayılımı üzerinde duralım;

1- Osman Gazi'nin vakıfları Hüdavendigar Sancağı'nın Söğüt Kazası'nda yoğunlaşmış olmakla birlikte, Ermeni Pazarı, Yarhisar, Yenişehir ve İnönü (Sultanönü Sancağı'ndadır) Kazalarına yayılmış vaziyettedir.

2- Bu vakıfların Söğüt Kazası'nda yoğunlaşmış olması, Osman Gazi'nin ilgisinin burada yoğunlaşmış olabileceği düşüncesini akla getirmektedir.

3- Diğer kazalar da kroniklerde Osman Gazi'nin yaşadığı belirtilen Söğüt ve civarına komşu kazalardır.

4- Burada üzerinde durulması gereken bir diğer konu da vakayinâmelerin, Osman Gazi tarafından kuruldu-

ğunu belirttikleri⁴⁵ Yenişehir'in merkezi ile ilgili hiçbir vakıf kaydıyla karşılaşılmasıdır. Eğer bu şehri Osman Gazi kurdu ise, inşa ettirdiği bazı eserlerin ve bunların hizmetlerinin devam edebilmesi için de bazı vakıfların kayıtları belgelerde karşımıza çıkmalıydı.

Biraz da vakıf yapılan kişiler üzerinde duralım ve Osman Gazi'nin vakıfları yaptığı 11 ayrı cihetteki isimleri burada tekrar sıralayalım;

- a- Şeyh Ede Balı
- b- Ömer Fakih
- c- Şeyh Süleyman
- d- Akbaş Derviş
- e- İsa Sofi
- f- bir zaviyeye (Kişi belirsiz)
- g- Şeyh İshak
- h- Mevlanâ Muhammedî Fakih
- ı- Zekariya Baba
- i- Mevlanâ Osman Fakih
- j- Kumral Baba

1- İsimlerin içinde üç tanesinin *fakih*⁴⁶ ünvanlı olması dikkat çekicidir. Çünkü bu ünvanı kullananların, İslam Hukuku konusunda birikimleri olduğu bilinmektedir.

2- Yine isimlerden üç tanesinin *şeyh* ünvanı ve bir tanesinin *derviş* bir tanesinin de *sofi* ünvanı kullanıyor olması yine bunların dini sahada düşünen ve fikir sahibi olan insanlar olduklarını açıklar niteliktedir.

3- İsimlerin arasında Ömer ve Osman adlarına rastlanmakta oluşu da bir başka yönden üzerinde durulması gereken husustur.

4- İsimler dolayısıyla üzerinde durulması gereken bir başka husus da; Osman Gazi dönemi hakkındaki bilgiler aktaran vakayinâmelerde,⁴⁷ bu isimlerden sadece ikisi (Şeyh Edebalı ve Kumral Abdal) hakkındaki olaylardan bahsedilmesidir. Vakayinâmelerin ilki durumundaki Aşıkpaşazâde'nin eseri, sonrakileri önemli derecede etkilediği için burada Aşıkpaşazâde'nin eserinin daha dikkatli değerlendirilmesi gerektiği⁴⁸ ortaya çıkmaktadır.⁴⁹

5- İsimlerden de anlaşılabileceği gibi *baba* lakaplı isim iki tanedir. Bunlardan daha önceden de var olduğu anla-



şılan bir zaviyenin şeyhi Kumral Abdal⁵⁰ ile Zekeriya Baba'nın *Abdalan-ı Rum* 'dan oldukları açıktır.⁵¹

Araştırmamız da göstermiştir ki, kuruluş döneminin vakfiyeleri ile, aynı dönemde yapılmış olmakla birlikte

sonraki dönemlerdeki tahrir defterlerine ve şeriiye sicillerine aktarılmış olan ilk dönemlerin vakıf kayıtları, kuruluş devri olaylarının incelenmesi sırasında başvurulacak kaynaklar arasında çok önemli bir yeri tutmaktadırlar.

- 1 H. A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire-A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, Oxford 1916; Türkçe tercümesi için bkz.: Herbert Adams Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, çev.: Ragıp Hulusi (Özdem), Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- 2 M. Fuat Köprülü, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935; Türkçe tercümeleri için bkz.: M. Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1959; M. Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1972; Yine bu çerçevedeki diğer çalışmaları için bkz.: M. Fuat Köprülü, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Meseleleri", *Belleten*, s.28 (1943), s.219-312; ve M. Fuat Köprülü, "Kayı Kabilesi Hakkında Yeni Nodur", *Belleten*, s.31 (1944), s.421-452; yine bu üç çalışmanın birlikte kitap halinde yayını için bkz.: M. Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ötügen Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1986.
- 3 P. Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, terc. F. Arik, İstanbul 1947.
- 4 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. I, 4. baskı, Ankara 1982; aynı müellif, "Gazi Orhan Bey'in hükümdar olduğu tarih ve ilk sikkesi", *Belleten*, s. 34 (1945), s. 207-211; aynı müellif, *Kitabeler I*, İstanbul 1927; aynı müellif, *Kitabeler II*, İstanbul 1929; aynı müellif, "Orhan Gazi Vakfiyesi", *Belleten*, s. 19 (1941), s. 277-288.
- 5 Ö. Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Teşekkülü Meselesi", *A.Ü. Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, II/2 (1944), s. 243-356; aynı müellif, "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler I, İslâm devrinin kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, S. II (Ankara 1942), s. 279-386; aynı müellif, "Osmanlı İmparatorluğu'nda kuruluş devrinin toprak meseleleri", *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserler I*, İstanbul 1980, s. 281-290.
- 6 Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu ve İnşafı devresinde Türkiye'nin iktisadi vaziyeti üzerinde bir tectik münasebetiyle", *Belleten*, 60 (Ankara 1951), s. 629-684; aynı müellif, *The Ottoman Empire, The Classical Age (1300-1600)*, Londra 1973; aynı müellif, "Osman Gazi'nin Nicaa Kuşatması ve Bapheus Muharebesi", çev.: Nurcan Abacı, *Osman Gazi ve Dönemi Sempozyumun Bildiriler*, yay. haz.: Kadir Atlansoy-Sezai Sevim, Bursa 1996, s. 9-38.
- 7 Aşıkpaşa-zâde, *Tevârih-i Al-i Osman*, Ali Bey neşri, İstanbul 1332.
- 8 C. Imber, *The Ottoman Empire (1300-1481)*, İstanbul 1990; C. Imber, "Osman Gazi Efsanesi", *Osmanlı Beyliği (1300-1489)*, editör: Elizabeth A. Zachariadou, çev.: Gül Çağalı Güven, İsmail Yerguz, Tülin Altınova, İstanbul 1997, s. 68-77.
- 9 Aşıkpaşa-zâde'nin verdiği bilgileri topografyada yerleştirme denemelerinin ilkinde ait bazı örnekler için bkz.: H. İnalcık, "Osman Gazi'nin Nicaa Kuşatması ve Bapheus Muharebesi", çev.: Nurcan Abacı, *Osman Gazi ve Dönemi Sempozyumun Bildiriler*, yay. haz.: Kadir Atlansoy-Sezai Sevim, Bursa 1996, s. 9-38.
- 10 Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve gelişme devirleriyle ilgili bilgiler veren kaynaklar hakkında bir değerlendirme için bkz.: Ha. İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, edit.-Bernard Lewis-P. M. Holt, Londra 1964, s. 152-167.
- 11 Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihannümâ (Neşri Tarihi)*, yay. haz. Faik Reşit Ünat-Mehmet Altay Köymen, c. II, 2. baskı, Ankara 1987; Oruç Bey, *Tevârih-i Al-i Osman*, F. Babinger neşri, Hannover 1925; Hoca Saadettin Efendi, *Tâci't-tevârih*, I-II, İstanbul 1979-1980.
- 12 Ahmed Eflaki, *Menâkıbu'l-Arifin*, nşr.: Tahsin Yazıcı, Ankara 1958-59, c. 2; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kutuyye fî Menâzibi'l-Ünsuyye*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984; ayrıca menâkıbnâmeler hakkında genel bir değerlendirme için bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, *Menâkıbnâmeler (Metodolojik bir yaklaşım)*, 2. baskı, Ankara 1997.
- 13 Vilayetnâmeler için bkz.: Orhan Köprülü, "Vilayetnâme-i Sultan Şucaud-din", *Türkiyat Mecmua*, XVII (1972); Küçük Abdal, *Vilayetnâme-i Orhan Baba*, Adnan Ötügen Halk Kütüphanesi, nr. 495.
- 14 Dönemin Bizans kaynaklarından Pachymeres'in eseri bu konuda dikkate değer bilgiler sunmaktadır. Bizans papazı Gerge Palamas'ın mektupları da üzerinde durulmayı beklemektedir.
- 15 Burada Orhan Gazi'nin Mekece ili ilgili olarak verdiği temliknâme önemli bir örnektir. Bkz.: İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Orhan Gazi Vakfiyesi", *Belleten*, S. 19 (1941), s. 277-288.
- 16 Bunlara örnek bir çalışma olarak bkz.: İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Orhan Gazi Vakfiyesi", *Belleten*, S. 19 (1941), s. 277-288.
- 17 Şeriiye Sicilleri hakkında genel bir değerlendirme için bkz.: Ahmet Akgündüz, *Şeriiye Sicilleri*, İstanbul 1988-89, c. 2.
- 18 Tahrir Defterlerinin tarihi kaynak olarak kıymeti için bkz.: *Hicri 835 Tarihli Sura-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, neşreden-Halil İnalcık, 2. baskı, Ankara 1987, Giriş kısmı, s. XI-XXXVI; Ö. Lütfi Barkan-Enver Meriçli, *Hüdavenügar Civarı Tahrir Defterleri-I*, Ankara 1988, Giriş kısmı, s. 1-144.
- 19 İbrahim Artuk, "Osmanlı beyliğinin kurucusu Osman Gazi'ye ait sikke", editör Osman Okyar ve Halil İnalcık, *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi-Bildiriler (1071-1920)*, Ankara 1980; aynı müellif, İstanbul Arkeoloji teşhirdeki İslami sikkeler kataloğu-I, İstanbul 1971.
- 20 Kitabeler için bkz.: İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Kitabeler I ve II*, İstanbul 1927 ve 29.
- 21 Tahrir defterlerinde her defterin katibi, kendi defterinden önceki defterlerde vakıflarla ilgili kayıtlı olan bilgileri "der-defter-i 'akdem", "der-defter-i kadim", "der-defter-i köhne" ve "der-defter-i 'atık" gibi şerhlerle kendi cedid defterine aktarır. Bazen de "Halil Bey Defterinde....", "der-defter-i Kırmastı" veya "der-defter-i Çakır" gibi ifadelerle kendinden önceki defterin bilgisini defterin katibinin ismi ile birlikte aktarır. Bu manadaki bilgilere defterlerde sayılamayacak kadar sıklıkla rastlanmaktadır.
- 22 Divân-ı Humâyûn'a gelen bir arzuhâlin, çoğu zaman Defterhâne'deki defterlerde ilgili sayfadaki bilgisinin aktarılması için "mahalli görüle" şerhiyle, Defterhâne Emni'ne havale edildiği görülmektedir. Defterhâne emini de ilgili bilgileri bölgenin mufassal, vakıf veya icmâl defterinden aynen dilekçeye veya ekine naklettiği ve tekrar üzerinde işlem yapılmak üzere Divân-ı Humâyûn'a geriye gönderdiği hakkında arşivlerde birçok örnek karşımıza çıkmaktadır.
- 23 Osman Gazi ve Orhan Gazi dönemlerinde sultanlarla yakınlığı olduğu ifade edilen Rum Abdalları hakkında geniş bilgi için bkz.: Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Beyliği Topraklarında Sufi Çevreler ve "Abdalan-ı Rum" Sorunu (1300-1389)", *Osman Gazi ve Dönemi Sempozyum-Bildiriler*, yay. haz.: Kadir Atlansoy-Sezai Sevim, Bursa 1996, s. 53-72.
- 24 Ahmet Yaşar Ocak'ın yukarıda belirttiğimiz, "Osmanlı Beyliği Topraklarında Sufi Çevreler ve "Abdalan-ı Rum" Sorunu (1300-1389)" (*Osman Gazi ve Dönemi Sempozyum-Bildiriler*, yay. haz.: Kadir Atlansoy-Sezai Sevim, Bursa 1996, s. 53-72.) adlı makalesi bu konuda önemli bir çalışmadır.



- 25 M. Fuat Köprülü, "Vakıf Müessesesi ve Vakıf Vesikalarının Tarihi Ehemmiyeti", *Vakıflar Dergisi*, S. I (1938), s. 1-6; aynı müellif, "Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti", *Vakıflar Dergisi*, S. II (1942), s. 1-35.
- 26 A. Akgündüz, *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara 1988.
- 27 Ö. Lütfi Barkan, "Türkiye'de İmparatorluk devirlerinin büyük arazi tahrirleri: Hakana mahsus İstatistik defterleri", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. II/1 (İstanbul 1941), s. 29-52.
- 28 Tahrir defterlerinin sayfalarında, sonraki yıllarda ilgili konu ile ilgili yapılan işlemlerin belgesinden birer kopya veya şerhler sıkça görülmektedir. Günümüzde dahi arazi anlaşmazlıklarının çözümünde tahrir defterleri geçerli belgelerdendir.
- 29 Hüdevendigar Sancağı'ndaki vakıflarla ilgili Osmanlı Devleti döneminde değişik yıllarda tahrirlerin yapıldığı bilinmektedir. Bu tahrirlerin defterlerinden günümüze gelenleri şunlardır: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu Tasnifi (bundan sonra BOA, TT şeklinde kısaltılacaktır)'nde bulunanlar no: 113, 453, 531, 166'da kısmi sayfalar. Tapu kadastro Genel Müdürlüğü, Kuyud-u Kadime Arşivi (bundan sonra TKGM, KKA şeklinde kısaltılacaktır)'nde bulunanlar no: 570, 580, 585.
- 30 BOA, TT, no:166, s. 58'de bkz.: Söğüt kazası'nda, "an 'Osman Han, vakf-ı Zâviye-i Ede Şeyh der-Bilecik, Mezra'a-i Kozca köy, hane 8, mücerred 5, hasıl 826; karye-i Koz ağaç, hane 9, mücerred 1, imam 1, hasıl 896; cema'at-ı gılmanan-ı vakf-ı Küre, hane 10, hasıl 814; zemin, derkarye-i Avdancık, hasıl 250; zemin-i bağ, der karye-i Yunak, hasıl 70"; ayrıca bkz.: TKGM, KKA, no: 585, vr. 282b-283b.
- 31 BOA, TT, no: 166, s. 57'de bkz.: Söğüt Kazası'nda, "an 'Osman Han, vakıf, imama meşruttur, çiftlik-i Ömer Fakih, der-Karye-i Söğüt, hasıl 200"; ayrıca bkz.: TKGM, KKA, no: 585, vr. 277 b.
- 32 TKGM, KKA, no: 585, vr. 279b'de bkz.: Söğüt Kazası'nda, "Mezra'a, der-Karye-i İncepelid, Şeyh Süleyman'ın bir çiftlik vakıf yeri var, vakıfdır, 'Osman Beg'den ve Sultan'dan nişanları var...".
- 33 BOA, TT, no: 166, s. 58'de bkz.: Söğüt Kazasında, "an 'Osman Han, mezra'a, Söğüt Derbendi'nde, Sekiz Bınarı'nda) hasıl 40"; ayrıca bkz.: TKGM, KKA, no: 585, vr. 284 a.
- 34 BOA, TT, no: 166, s. 58'de bkz.: Söğüt Kazası'nda, "an 'Osman Sultan, mezraa, karye-i Gökçe vıran, hane 7, hasıl 200"; ayrıca bkz.: TKGM, KKA, no: 585, vr. 282a
- 35 Ö. Lütfi Barkan-Enver Meriçli, *Hüdevendigar Livası Tahrir Defterleri-I*, Ankara 1988, s. 287, bkz.: "ve Söğüt'de olan 'Osman Beg'den üç kafir, yeriyile vakıfdır, zaviyeye sarf olunur deyu kaydolunmuş, der-defter-i kadim, deyu mukayyed, der defter-i 'atik".
- 36 BOA, TT, no: 166, s. 31'de bkz.: Yarhisar Kazası'nda, "an 'Osman Beg, vakf-ı zâviye-i Şeyh İshak, Karye-i Gökçesu, hane 11, mücerred 2, hasıl 1038"; ayrıca bkz.: TKGM, KKA, no: 585, vr. 294 b.
- 37 BOA, TT, no: 166, s. 31'de bkz.: Yarhisar Kazası'nda, "an 'Osman Han, mezra'a-i Çamluca, hasıl 230"; ayrıca bkz.: TKGM, KKA, no: 585, vr. 297 a.
- 38 BOA, TT, no: 166, s. 35'de bkz.: Ermeni Pazarı Kazası'nda, "an 'Osman Han el-merhum, Karye-i Zekeriya Baba, hane 4, mücerred 2, hasıl 360", ayrıca bkz.: TKGM, KKA, no: 585, vr. 289 a.
- 39 BOA, TT, no: 166, s. 49'da, bkz.: Yenişehir Kazası'nda, "an Sultan 'Osman, çiftlik, der-Karye-i Kazık (Musa), hasıl 560"; ayrıca bkz.: TKGM, KKA, no: 585, vr. 297.
- 40 Sultanönü Sancağı'nın vakıf tahrir defterleri şunlardır; BOA, TT, no: 438; TKGM, KKA, no: 541; BOA, MAD, no: 27, 18333.
- 41 BOA, TT, no: 166, s. 145'de bkz.: İnönü Kazası'ndakiler, "Vakf-ı Zâviye-i Kumral Baba, Karye-i Gürel Seydi, vakf-ı zâviye-i mezbûre, hane 11, mücerred 6, ma'lûl 1, asiyâb bab 2, hasıl 1113, Karye-i Kumral Baba, vakf-ı zâviye-i mim, hane 43, mücerred 2, pîr-i fanî 3, Karye-i Karaca Ağaç, tabi-i mezbûr, vakf-ı mim, hane 36, mücerred 6, muhasıl 1, mezkûr (2)karyelerin.... hasıl 5058, vakf-ı çiftlikhâ-i zevâyâ, tâbi-i nahiye-i mim, kıt'a 4 âsmân-ı vakf 13, huddâm-ı zâviye 3 hasıl 2220, vakf-ı çiftlikhâ-i evlâd-ı mim, nahiye-i mim, kıt'a 13 âsmân-ı vakf 17, hasıl 4450"; ayrıca bkz.: TKGM, KKA, no: 541, vr. 45 b'de, "Karye-i Gürel Seydi, kadimden vakıfdır, merhûm 'Osman Han'dan sâbit olup, ahkâm-ı 'Osmanî ile mukarrer vakf imiş"; "vakf-ı zâviye-i Kumral Baba, pâdişâh-ı âlempenâhın cedd-i âlâsı 'Osman Han vakıfdır vakfiyet üzere mukarrerdir. Karye-i Kumral Baba hasıl 3135".
- 42 Bkz.: TKGM, KKA, no: 541, vr. 45b, "vakf-ı zâviye-i Kumral Baba, Karye-i Gürel Seydi, kadimden vakıfdır, Merhum 'Osman Han'dan sâbit olup, ahkâm-ı 'Osmanî ile mukarrer vakf imiş, hasıl 1537".
- 43 Vakıf kayıtlarında daima, "Osman Hüdevendigar'dan vakf imiş", "Osman Beg'den ve Sultan'dan nişanları var" ve "pâdişâh-ı âlempenâhın cedd-i âlâsı 'Osman Han (dan) vakıfdır" gibi ifadeler bulunmaktadır. Bunlar da işlemin direk vakıf yoluyla yapıldığını açıklar niteliktedir.
- 44 "an kadim, mezra'a-i Gökçesu, hasıl 300", BOA, TT, no: 166, s. 31.
- 45 "Kendü Yeni Şehire vardı. Yanındağı gazilere evler yapıverdi. Anda duraklandı. Anun adını Yeni Şehir kodılar.", Aşıkpaşaoğlu Ahmed Aşıkî, "Tevârih-i Al-i Osman", *Osmanlı Tarihleri-I*, düzenleyen- Nihal Atsız Çiftçioglu, İstanbul 1947, s. 105.
- 46 Fakih ve Fıkıh terimleri için bkz.: M. Fuad Köprülü, "Fıkıh", *İslam Ansiklopedisi*, c. 4, s. 601-622.
- 47 Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Al-i Osman*, Ali Bey neşri, İstanbul 1332 ve sonraki devirlerin vakayinâmeleri.
- 48 Aşıkpaşazâde'nin eserinin daha iyi anlaşılması için bkz.: Halil İnalcık, "How to read 'Ashik Pasha-zâde's History of the Ottoman House", *Studies of Ottoman History in Honour of Prof. V. L. M'cnage*, ed. Colin Heywood- Colin Imber, İstanbul 1994; C. Imber, *The Ottoman Empire (1300-1481)*, İstanbul 1990; C. Imber, "Osman Gazi Efsanesi", *Osmanlı Beyliği (1300-1489)*, editör- Elizabeth A. Zachariadou, çev.: Gül Çağalı Güven, İsmail Yerguz, Tülin Altınova, İstanbul 1997, s. 68-77.
- 49 Diğer kaynakların da dikkatli incelenmesiyle belki daha başka isimlere de ulaşılabilir.
- 50 Bkz.: 39 nolu dipnot; Burada Gürel Seydi Köyü'nün kadimden Kumral Baba Zaviyesi'ne vakıf olduğu ve Osman Han'ın bu vakfı mukarrer tuttuğu ardından da aynı zaviyeye ek vakıflar yaptığı anlaşılmaktadır.
- 51 Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Beyliği Topraklarında Süfi Çevreler ve "Abdalun-ı Rum" Sorunu (1300-1389)", *Osman Gazi ve Dönemi Sempozyumunu-Bildiriler*, yay. haz.: Kadir Atlansoy-Sezai Sevim, Bursa 1996, s. 63.

OSMANLI FELSEFESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ

HACI BEKTAŞ-I HORASÂNÎ HAKKINDA
BAZI YENİ KAYNAKLAR VE YENİ BİLGİLER

51

DÂVÜDU'L-KAYSERÎ VE
OSMANLI İLİM GELENEĞİNİN TEŞEKKÜLÜ

57

İSTANBUL'UN FETHİNE DOĞRU: AKŞEMSEDDİN

66

KEMAL PAŞAZADE'NİN
OSMANLI DÜŞÜNCE HAYATINDAKİ YERİ

73



HACI BEKTAŞ-I HORASÂNÎ HAKKINDA BAZI YENİ KAYNAKLAR VE YENİ BİLGİLER

PROF. DR. MİKÂİL BAYRAM
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu ve yapılanmasını sağlayan fıkri dinamiklerin başında Şeyh Sadrü'd-din-i Konevî (673-1275) ve talebelerinin Anadolu'daki başlattıkları Ekberîyye Hareketi, Ahi Evren diye tanınan Kırşehirli Şeyh Nasirü'd-din Mahmud el Hoyî'nin (659-1261) baş mimarı olduğu Ahilik Hareketi ve Hacı Bektaş-i Horasânî (669-1271) mektebinden neşet eden Bektaşîlik Hareketi bulunmaktadır. Bu üç dini- fıkri hareket Orta Anadolu orijinlidir. Her üç hareketin pîrleri olan Sadrü'd-din-i Konevî, Ahi Nasirü'd-din Mahmud ve Hacı Bektaş-ı Veli çağdaş olup, aralarında sıkı bir dostluk, gönüldaşlık ve ülküdaşlık bulunmuştur. Zaman zaman bir araya gelip, görüşmeleri olmuş ve mektuplaşmışlardır. Anadolu Selçukluları zamanında ortak bir dinî ve siyasî düşünüş ve anlayış içinde bulunmuşlardır. Bu pîrler, o dönemde Anadolu'yu işgal eden Moğol iktidarı ve bu işgalci güç yanlısı olan yönetime karşı menfî bir tavır içinde bulunmuşlardır.

Bu üç pîrin dinî ve siyasî birlikteliği onlara bağlı olanlar arasında da kendisini göstermiş. Ve bu üç fikir hareketi mensupları, Osmanlı Devleti'nin hizmetinde birbirleriyle uyum içinde faaliyet göstermelerine vesile olmuştur. Bu durum Osmanlı Devleti'nin sağlıklı bir şekilde yapılanmasına, güçlü bir birlik ve beraberliğin oluşmasına ve devletin hızlı büyümesine güç katmıştır. Bu zümreler devlete hizmeti dinî bir heyecan ve iman halinde yürütmüşlerdir. Burada, üzerinde durulacak konu bu değildir. Onun için bu konuyu kısa kesiyor ve sadede getiriyorum.

Son zamanlarda bazı çevreler Bektaşîlik Hareketi'nin pîri, Hacı Bektaş-i Horasânî'nin heterodoks (Rafizî

ve gayrisünnî) bir şahsiyet olduğunu iddia etmekte. Bu iddia çeşitli vesilerle zaman zaman gündeme getirilmektedir. Bu iddiaların yanlış, tutarsız ve mesnedsiz olduğuna dair daha önce birkaç makale yayınladım. Bu makalede ise Hacı Bektaş ve yakın çevresiyle ilgili olarak son zamanlarda yaptığım çalışmaları sunarak bu konuya biraz daha açıklık getirmeye çalışacağım. Zira ortaya çıkardığım Hacı Bektaş ile ilgili bazı en eski ve yeni kaynaklar, ve Hacı Bektaş'ın kendi eserleri bu yöndeki daha önceki iddialarımı doğrular niteliktedir.

Hacı Bektaş-i Horasânî hakkında bugüne kadar mevcut olan bilgilerin büyük çoğunluğu Bektaşî rivayetlere dayanmaktadır. Bektaşî rivayetler Şehzade Korkut'un özel tarihçisi olup, Uzun Firdevsi (Firdevsi-i Tavil) diye de tanınan Bursalı Firdevsi-i Rûmî tarafından XVI. asır başlarında derlenmiş ve "*Velayet-name*" veya "*Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*" adıyla müstakil bir eser halinde yayınlanmıştır. Bu eser daha sonraki dervişlerde bazı yazarlar tarafından ya ihtisar edilmiş, ya nesre çevrilmiş dili değiştirilmiş veya bazı eklemeler yapılmıştır. Bunun sonucu olarak birbirinden farklı nüshaları ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan "*Velayet-name*"nin (Manzum Velayet-name) tahkiki basımının yapılması zorunludur. Burada bu teknik konu üzerinde durmuyorum.

Aşık Paşa-zade, "*Kunhü'l-abbar*"'ın Sahibi Gelibolu Mustafa Ali Efendi, "*Şakayık*" Sahibi Taşköprülüzade Ahmed Efendi, A.Vahid Çelebi ve hatta meşhur seyyah Evliya Çelebi gibi Osmanlı tarihçi ve yazarları da Hacı Bektaş hakkında verdikleri bilgileri tamamen Bektaşî rivayetlerden almaktalar veya doğrudan "*Velayet-name*"den nakletmekte.



Bektaşî rivayetler, Hacı Bektaş'ın vefatından 200-250 sene sonra derlenmiştir. Bu rivayetler derleninceye kadar geçen zaman içinde sür-naturel anlatımlarla, Menâkıb ve keramet nevinden olaylarla süslandıkları için, Hacı Bektaş ve çevresindekilerin gerçek kişiliklerini, dinî ve tasavvufî şahsiyetlerini teşhis etmek mümkün olmamaktadır. Bu bakımdan Hacı Bektaş ve çevresindekiler hakkında daha sağlam ve güvenilir bilgilere ve kaynaklara dayanmak zarureti vardır.

Hiç şüphesiz geçmişte yaşayan ilim ve fikir adamlarını doğru olarak tanımanın ve teşhis etmenin en isabetli yolu o kişileri, kendi eserleri ile tanımaya çalışmaktır. Hacı Bektaş da, az da olsa bazı eserler yazmış bir fikir adamıdır. Bu itibarla Hacı Bektaş-ı Horasânî'yi doğru olarak anlamak, onun dinî-tasavvufî mezhep ve meşrebi-ni sahih bir surette teşhis etmek için onun eserleri, özellikle de "*Makâlat*"ı bizim için en güvenilir bir kaynak durumundadır.¹ Oysa bugüne kadar Anadolu Selçukluları devrindeki Türkmen ve Ahilerin dinî düşüncü ve yaşayışları, tasavvufî meşrepleri, onlara muhalif olan resmi tarihçiler ile Mevlevî yazarların eserlerine bağlı kalınarak tesbite çalışılmıştır. Bunun sebebi de Claude Cahen'in işaret ettiği gibi² Türkmen çevrelerde kendi dinî anlayışları ve sürdürdükleri mücadele hakkında eserler yazılmamış olması veya Türkmen çevrelerde yazılan eserlerin bize ulaşmamış olmasındandır. Anadolu Selçukluları devrinde ve özellikle Moğol iktidarının Türkmenler üzerindeki ağır siyasî ve fikri baskıları yüzünden bu çevrelerde yazılan eserlerin çok azı ancak mahdud nüshalar halinde ve anonim eserler olarak günümüze gelmiştir. Son zamanlarda el yazması eserler ihtiva eden kütüphanelerde yapılan çalışmalar bu eserlerin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır.

Eselden beri bu sahada çalışanlar, Türkmen dervişlerin dinî temayüllerini, başlangıçtaki şekliyle yansıtabak birinci elden kaynakların bulunmadığını itiraf etmişlerdir. Rahmetli Fuad Köprülü, vaktiyle Hacı Bektaş'ın müfrit bir Şii (Hetorodoks) olduğunu iddia ettiği halde³ Hacı Bektaş'ın "*Makâlat*" adlı eseri ortaya çıkınca ve bu esere muttali olunca şöyle demiştir: "*Hacı Bektaş'ın Makâlat'ı ortaya çıktıktan sonra Hacı Bektaş hakkındaki kanaatlerimiz tamamen değişmiştir.*"⁴ Köprülü'nün bu tavrı bu tür eserlerin ortaya çıkmasıyla mevcut anlayış ve değer-

lendirişlerin ne kadar değiştiğini açık olarak göstermektedir. Buna imkan da doğmuş bulunmaktadır. El yazması eser ihtiva eden kütüphanelerin muhtevası açıklandıkça, Anadolu Selçukluları devrinde yaşayan Türkmen fikir adamlarının başka eserleri de ortaya çıkacaktır. Bu durum haliyle Hacı Bektaş, Ahi Evren, Baba İlyas, Baba İshak, Taptuk Emre, Yunus Emre gibi Türkmen fikir ve aksiyon adamlarını daha doğru olarak tanımamıza vesile olacaktır.

Bununla beraber bazı yazarlar var ki Hacı Bektaş'ın ölüm tarihi olan 1271 (669) tarihine oldukça yakın bir zamanda Hacı Bektaş'tan bahsetmişlerdir. Bu kaynaklarda Hacı Bektaş hakkında verilen bilgileri burada vermek istiyoruz. Bunlardan biri Kırşehirli Mevlevî bir şeyh olan Şeyh Süleyman-ı Türkmânî'nin 1291 (690) yılında düzenlenen vakfiyesidir. Burada Hacı Bektaş'ın sadece adı geçmektedir.⁵ Daha sonra 1343 (744) yılında vefat eden Iraklı Takiyü'd-Din Ebu'l-Ferec el-Vasîtî'dir. Tiryakü'l-Muhibbin adlı eserinde Hacı Bektaş'ı ismen yad etmekte, tarikat silsilesini vermekte ve "*Velayet-name*"ye uygun olarak onu Ahmed Yesevî'ye mensup göstermektedir.⁶ Yani "*Tabâkat-i Meşayih'ül-Etrak*" ekolünde göstermiş olmaktadır.

Moğolların Anadolu'yu işgallerinden sonra Anadolu birçok bilginin Suriye, Mısır, Irak ve uç bölgelere göç ettikleri görülmektedir. "*Mirsâd'ül-İbad*"ın sahibi Necmü'd-Din-i Dâye Sivas'tan ve Nürü'd-Din-i Mekki Aksaray'dan Irak'a göçmüşlerdeki tasavvufî çevrelere bilgiler götürmüşlerdir. Nitekim el-Veledü's-Şefik'in sahibi Kadı Ahmed, Nureddin-i Mekki'nin Aksaray ve Niğde çevresindeki Türkmen dervişlerin arasında bulunduğunu, Hacı Bektaş'ın halifesi Taptuk Emre ile görüştüğünü yazmaktadır. Bu bakımdan Hacı Bektaş'ın şöhreti, Anadolu'dan Irak'a göçen adı geçen şeyhler tarafından götürülmüş ve Takiyü'd-Din el-Vasiti onlar vasıtasıyla Hacı Bektaş'ı tanımış olmalı. Moğol iktidarı yanlısı olan Niğdeli Kadı Ahmed, Taptuklu dervişlerin katliama tabi tutulduklarını belirttikten sonra kendi zamanında bu Taptuklular'ın İbrahim Hacı'nın liderliğinde yeniden faaliyete geçtiklerini, devlet adamlarının bu Taptuklar'ı yok ederlerse cennete gireceklerine kefil olacağını yazmaktadır.⁷ Bir yazma eserin zahriyesinde bulduğumuz bir belgede Taptuk Emre'nin halifesi İbrahim Hacı'nın,



Kayseri'nin Develi ilçesinde öldürüldüğü ve mezarının Develi'nin İbrahimhacılı Köyü'nde olduğu kayıtlıdır.⁸ Demekki, Kadı Ahmed'in tavsiyesi Moğol yanlısı devlet adamları tarafından yerine getirilmiştir.

Kırşehirli Aşık Paşa'nın oğlu ve Baba İlyas-ı Hora-sânî'nin nebiresi olan Elvan Çelebi de (1367) "*Menâ-kıb'ül-Kudsiyye*" adlı eserinde Hacı Bektaş ile Edebalî'nin ismini birlikte anmakta ve bu iki şahsın Sultanla savaş-mayı göze almadıklarını bildirmektedir. Elvan Çelebi hiç şüphesiz bazı kimselerin zannettiği gibi 1240 yılında vuku bulan Babailer isyanını kasdetmiş olamaz. Belki 1261 (659) yılında vuku bulan Kırşehir'deki Ahilerin is-yanını kasdetmektedir.⁹ Bu kayıttan Hacı Bektaş'ın bu isyana katılmadığını ve bu isyan sırasında Şeyh Edeba-lî'nin de Kırşehir'de bulunduğunu öğrenmiş oluyoruz. Geyüklü Baba ve Abdal Musa da bu isyan olayından son-ra Edebalî ile birlikte uç bölgelere göçmüş olmalılar.

Manzum Hacı Bektaş "*Velayet-name*"sinde Hacı Bektaş'ın zaman zaman halife ve müridlerine uç bölgele-re gitmelerini ya emretmekte veya öğütlemektedir.¹⁰ "*Velayet-name*"de Hacı Bektaş'ın dost-ı sâdik'ı olarak ta-nıtılan Şeyh Sadrî'd-Din-i Konevî de¹¹ "*Vasiyet*"inde gençlerin ve gücü yetenlerin şu Diyar-ı Rum'u (Anado-lu'yu) terketmelerini öğütlemektedir.¹² Bu iki müşşid'in Moğol iktidarının özellikle 1261 yılından sonra Mu-inü'd-Din Süleyman (Pervane), Sahib Ata, Fahrü'd-Din Ali, Vezir Tacü'd-Din Mü'tez, Caca Oğlu Nuru'd-Din gibi Ümera vasıtasıyla Türkmenler üzerinde yarattıkları şiddet ve baskılardan çok tedirgin oldukları anlaşılma-k-tadır. Her iki müşşidin dostu Şeyh Nasirü'd-Din Mah-mud ve arkadaşları 1261 yılında Kırşehir'de katliama ta-bi tutuldular.¹³

Hacı Bektaş, hakkında daha fazla ve değerli bilgi veren Mevlevî yazarı Ahmed Eflâkî Dede'dir. Eflâkî XIV. asrın ilk yarısında kaleme aldığı "*Menakib'ül-arifin*" adlı eserinin iki yerinde Hacı Bektaş'tan bahsetmektedir. Ha-cı Bektaş ve diğer Türkmen şeyhler ile Mevlânâ ve çev-resi arasındaki münafaret ve mücadelenin anlaşılması için Eflâkî'nin Hacı Bektaş hakkında yazdıklarını tam olarak nakletmek istiyorum.

Yukarda bahsi geçen Kırşehir'deki isyanı bastırdık-tan sonra Konya'ya gelen Pervane'nin naibi ve Mevlâ-nâ'nın muhlis müridi Kırşehir Emiri Nuru'd-Din Caca,

Mevlânâ ile görüşmesinde ona Hacı Bektaş'tan bahsetmiş ve "*Hacı Bektaş'ın şeriatı uymadığını, dinin zevahirine ri-ayet etmediğini ve namaz kılmıyor olduğunu*",¹⁴ ona namaz kı-l-ması gerektiğini söyledim. Bana git su getir de taharet ve ab-dest alayım dedi. Kendi elimle maşrabayı çeşmeden doldurup öni-ne koydum. Maşrabayı elime verdi. Su dök abdest alayım dedi. Suyu eline döktüm, berrak su kan olmuştu. Onun bu du-rumu karşısında şaşkına döndüm". Caca'nın bu açıklaması üzerine Mevlânâ: "*Keşke kara su yapsaydı. Zira tahir suyu necis yapmak hüner değildir. Musa Peygamber Nil Nebri'ni Kıpti'ye kan yaptı, Sıpti'ye de hanı berrak su yaptı*" dedikten sonra Hacı Bektaş'ın yaptığı işin israfçı bir dönüştürme olduğunu K.Kerim'de Cenab-ı Allah "*İsrafçıların şeytanın kardeşleri olduklarını*" beyan buyurduğunu ifade etmekte-dir. Sonra şöyle der: "*Olması gereken (Halis) dönüştürme şöy-le olmalı. Senin şarabın sirkeye dönüştürülerek müşkilün hal-lolması, değersiz bakırın saf altına dönüştürülerek gafil nefsin Müslüman, senin toprak olan varlığın gönül haline (bükmüne) gelir*". Nuri'd-Din Caca bu açıklamaya başkoyar ve Hacı Bektaş'a gösterdiği rağbetten vazgeçer. Eflâkî Mevlâ-nâ'nın buna uygun olarak söylediği bir beyti de vermek-tedir. O da şudur: "*İnsan yüzü nice iblisler vardır. Bu yüz-den her ele, el vermek doğru değildir*."

Buradan anlaşılıyor ki Nuru'd-Din Caca, Hacı Bek-taş'a ilgi duymuş ve rağbet etmiştir. Mevlânâ'yı da Hacı Bektaş'a düşmanlıktan vazgeçirmeye çalışmıştır. Fakat Mevlânâ buna karşı çıkmıştır.

Eflâkî, Hacı Bektaş ve Baba İshak hakkında sahip bir rivayet olarak nitelendirdiği şu aşağıdaki bilgileri de vermektedir. Burada önce Hacı Bektaş'ın Baba Resul'ün halifelerinden olduğunu ve Ma'rifet dolu aydın bir kalbi olup Mevlânâ'ya muti olmadığını Nakibi Baba İshak'ı bazı müridleriyle Mevlânâ'ya muti olmadığını Nakibi Baba İshak'ı bazı müridleriyle Mevlânâ'ya gönderdi ve onlar vasıtasıyla "*Ne istesin, ne istiyorsun ve dünyada kopar-dığın kıryamet nedir?*" diye sordu. Eflâkî'ye göre bu soruyu sormasının sebebi şuydu: Bütün dünyanın büyük ve kü-çükleri Hz. Mevlânâ'ya rağbet ediyor, şeyhler, alimler ve emirler onu dinliyorlardı, pekçok mukallid şeyhlerin müridleri kendi şeyhlerinden yüz çevirip o hazrete yönel-mişlerdi.

Eflâkî'nin kaydettiği gibi Vezir Tacü'd-Din Mü'tez, Pervane Muinü'd-Din Süleyman ve Sahib Fahrü'd-Din



Ali 1261 yılında Halagû Han'dan menşur alarak Ruknû'd-Din Kılıç Arslan'ı iktidara getirdiler. Sonra bu sultandan bir ferman aldılar. Bu ferman gereğince Anadolu'daki bütün tasavvufî zümrelerin Mevlânâ'ya bağlanmaları şartını getirdiler. Çünkü Moğollar Mevlânâ'yı Şeyh-i Rum kabul ediyorlardı. Daha önce Abbasi halifeleri Anadolu'ya Şeyhu's-Şuyuhî'r-Rum (Anadolu'daki şeyhlerin şeyhi) ilan ettiler. Mevlânâ'ya Celalü'd-Din-i Rumi denmesi bundan sonradır. İşte Eflâkî *"Bütün dünyanın büyük ve küçükleri Hz. Mevlânâ'ya rağbet ediyor, şeyhler, alimler ve emirler onu dinliyorlardı. Pekçok mukallid şeyhlerin kendi şeyhlerinden yüz çevirip Mevlânâ'ya yönelmişlerdi"* derken iktidarın bu uygulamasını kasetmektedir. Eflâkî, Mevlânâ'ya intisabı reddedenlerin öldürüldüklerini, yahut göçe zorlandıklarını yazmakta ve bu gibilerin tekke, zaviye, medrese ve işyerlerinin ellerinden alındığına dair pek çok anekdotlar nakletmektedir.¹⁵ Mevlânâ'nın mektuplarında da bu uygulamaya dair mebzul miktarda bilgiler bulunmaktadır.

Eflâkî, Hacı Bektaş ve adamlarının bundan dolayı Hz. Mevlânâ'yı kısıyor ve her yerde ve her vesile ile onu kınıyor ve yeriyorlardı demektir. Hacı Bektaş, mektubunda Hz. Mevlânâ'ya: *"Eğer bulduysan ne güzel, sakın ol, eğer bulmamış isen cibani niye karıştırıyorsun, kendini öne sürdün ve nice kimselerin dükkânını birbirine kattın? Dünyayı tatlı gösterdiğin fitne ile doldurdun, nice kötü işler peşinde olan sabıkarlar senin çıkardığın fitnenin dehşeti ile acılar çektiler ve yasa gömüldüler"* demektedir. Baba İshak, Hacı Bektaş'ın bu mealdeki mektubunu Mevlânâ'ya göstermiştir.

Baba İshak, medresenin kapısına geldiği zaman Hz. Mevlânâ o sırada sema halinde imiş. Baba İshak tam bir edeple eşiği öpüp huzura varmış ve Mevlânâ o sırada bir gazel söylemişti.

Eflâkî'ye göre Baba İshak bu görüşmenin tarihini yazıp Hacı Bektaş'a vermiş. Hacı Bektaş ona: Bu görüşme günü Hz. Mevlânâ kükreyen arslan gibi içeri girdi ve bana şöyle dedi: *"Ey bacısı kabbe bizim fitnemiz aşk ve neşedendir hırs ve talepten değildir dedi. Ve benim boğazımı sıkı. Neredeyse ölecektim. Başkoyup tövbe ettim. Aczimi itiraf edince o an gözüümün önünde kayboldu"* dedikten sonra dervişlerine Mevlânâ'ya itaat etme yönünde telkinlerde bulunmuştur. Buradan anlaşılıyor ki, birçok Ahiler ve şeyhler

ve müridler gibi Hacı Bektaş da Mevlânâ'ya intisab etmek zorunda kalmıştır. Eflâkî'nin kitabında bu şekilde mecbur edilerek Mevlânâ ve oğlu Sultan Veled'e bağlananların hakkında pekçok örnekler vardır.¹⁶

Her iki anekdotta görüldüğü üzere Mevlânâ ile Hacı Bektaş arasında sosyal, siyasî ve kültürel boyutta ciddi bir muhalefet ve münâferet vardır. Bu konuyu burada derinleştirmeye ne zaman, ne de gerek vardır.

Konya Mevlânâ Müzesi'nde Hacı Bektaş'a ait Farsça iki sahife hacminde bir risale vardır.¹⁷ Bu risaleden anlaşıldığına göre bazı yakınları Hacı Bektaş'a nafile namaz ve tatavvu orucu, şeyh ve mürid, varlık ve yokluk hakkında soru sormuşlar. Hacı Bektaş da bu soruya cevap verirken Hacı Abdullah-ı Ensari'nin o konudaki görüşlerini olduğu gibi naklederek kendisine sorulan bu soruya cevap vermektedir. Bu bize Hacı Bektaş'ın Hacı Abdullah-ı Ensari'ye bağlılığını ve fikren ona yakınlığını göstermektedir. Hacı Abdullah-ı Ensari, Hanbeli mezhebinden Sünni bir mutasavvıf olarak tanınır. Bu durum bize Hacı Bektaş'ın Sünni kökenli olduğunu göstermektedir. Zaten Makâlat'ında ashaba salat ve selam gönderdiği gibi şeriatın makamlarını sıralarken de yedinci makam olarak *"Sünnet ve Cemaat ehlinde"* olmayı esas kabul etmektedir.¹⁸ Gene Makâlat'ında şöyle bir örneklendirme yapmaktadır. Muhammed (a.s.) başparmak gibidir. Ebu Bekr (r.a.) şahadet parmağı gibidir. Ömer (r.a.) orta parmak gibidir. Osman (r.a.) onun yanındaki parmak gibidir. Ali (k.v.) kiçi parmak gibidir.¹⁹ Beş parmak nasıl bir elde beraber oluyorsa bu beş zevatında birlik olduklarını ifade etmektedir. Bu beyan Şiîlikte ve Alevîlikteki *"Tevella ve Teberra"* kaidesine aykırıdır. Bu sözü söyleyen insan asla Şiî ve Alevî olamaz. Kaldı ki Hacı Bektaş bu eserinde iman ve akidesinden, ma'sum ve mutahhar imamlardan söz etmemiştir. Hacı Bektaş eğer Şiî kökenli olmuş olsaydı; hiç şüphesiz iman ve İslam'ın esasları arasında ismet akidesine de mutlaka değinirdi diye düşünüyorum.

Hacı Bektaş gibi Hacı Ahmed Yesevî mektebine mensup Bahau'd-Din Toğan adlı Türkmen bir şeyh ve fikir adamı tespit etmiş bulunuyoruz. Bu şeyhin Sadrü'd-Din Konevî'ye yazdığı birkaç mektubu bulunmaktadır. Bir mektubundan onun Evhadü'd-Din-i Kirmânî'ye yakınlığı bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁰ Sadrü'd-Din-i Ko-



nevî'nin özel defterinden kopya edildiğine dair bir kaydı da ihtiva eden diğer mektubundan anlaşıldığına göre bu mektumbun da Sadru'd-Din Konevî'nin Türkistan meşayihinin zikir usulü ve meşrepleri hakkında ona soru sormuş, o da bu soruya cevap olarak bu risaleyi kaleme almıştır.²¹ Onun bu mektubu, Anadolu Selçukluları zamanında Anadolu'da bulunan Türkmen şeyhleri ve dolaşısıyla Hacı Bektaş-ı Horasânî'nin tasavvufî meşrebini teşhis için önemli bir kaynak niteliğindedir.

Selçuklular zamanında Anadolu'daki Türkmen şeyhlerin dinî-tasavvufî meşrepleri hakkında önemli açıklamalarda bulunan bir diğer eser de "*Evhadiyye*" tarikatının kurucusu Türkmen şeyh Evhadü'd-Din Hamid el-Kirmânî'nin Menâkıb-Namesi'dir. Bu Menâkıb-Name'nin yazarı Evhadü'd-Din-i Kirmânî'nin Sivas'taki halifesi Şeyh Şemsü'd-Din Ömer et-Tiflisi'nin oğludur. Eserini XIII. asrın son çeyreğinde kaleme almıştır. Eserinde Türkmen bir şeyh olan Evhadü'd-Din-i Kirmânî'den hatıralar nakletmektedir. Bu hatıraların büyük bir kısmı babasından işittikleridir. Bu eserin yazıldığı dönem Moğol iktidarına karşı direnen Türkmen çevreler üzerinde şiddetli fikri ve siyasî baskı bulunuyordu. Bu yüzden bu eserin yazarı Türkmen şeyhleri ve fikir adamlarını "*Türk-i Cebeli*" (Dağlı Göçebe Türk) "*Danışmend-i Rumi*" (Anadolulu Bilge), "*Şeyh-i fakir-i Türk*" (Türk Derviş) gibi sıfatlarla anarak adlarını bildirmemektedir. Ancak bir takım karinelerle kimleri kasdettiğini anlamak mümkün olmaktadır.

Bu eserde Kayseri'de Battal Mescidi'nde mu'tekfı yaşayan ve Kayseri'deki esnaf ve sanatkarların ilgi odağı haline gelen ve Evhadü'd-Dinî Kirmânî'nin iyiliklerine mazhar olan ve fakat adı açıklanmayan Türkmen şeyhin²² Hacı Bektaş olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü "*Velayet-name*"de anlatıldığına göre Hacı Bektaş'ın Horasan'dan Anadolu'ya geldiğini Fatma Bacı Anadolu'daki Erenler Meclisi'ne duyurmuştur. Bu sırada Fatma Bacı henüz genç kız imiş ve Erenler Meclisi'ne sofra düzüyor-muş.²³ Bu Fatma Bacı, Bektaşî rivayetlerine "*Kadın Ana, Kadıncık, Kadıncık Ana, Fatma Hatun*" diye anılan kişi olup Evhadü'd-Dinî Kirmânî'nin kızı ve Ahi Evren Şeyh Nasirü'd-Din Mahmud'un eşidir. Hacı Bektaş ile Fatma Hatun arasındaki ilgi ve yakınlığın başlangıcı Kayseri'deki bu görüşmeye dayanmaktadır. Detaylarına girme-

den belirttiğimiz bu tespit ve rivayetler, Hacı Bektaş'ın Kayseri'de Evhadü'd-Din-i Kirmânî'ye talebelik etmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan Evhadü'd-Din-i Kirmânî'nin "*Menâkıb-Namesi*"nin farklı bir nüshasından nakledilen bir tesbit te Hacı Bektaş'ın halifesi ünlü şair Yunus Emre'nin Şeyhi Tapduk Emre'nin de bir süre Evhadü'd-Din-i Kirmânî'ye talebe olduğu ve onun yanında kemale erdiği bildirilmektedir.²⁴

SONUÇ

Bütün bu açıklamalardan ortaya çıkan sonuç şudur: Hacı Bektaş-ı Horasânî, Ahmed Yesevî mektebine mensup bir mutasavvıf olup, o da Hoca Ahmed Yesevî gibi sünnidir. Hatta iki gönüldaşı, Sadru'd-Din-i Konevî ve Ahi Evren Şeyh Nasirü'd-Din Mahmud gibi o da itikatta Eş'ari, amelde Şafî mezhebindedir. Ancak Anadolu Selçukluları zamanındaki sünniliği Osmanlılar zamanında oluşan, şekillenen sünnilik kalıpları ile ölçmek doğru olmaz. Bu farklılığa özellikle dikkat çekmek istiyorum.

Bektaşîliğin Şîlîğe kayması ve Şîî inanç ve motiflere bürünmesi Osmanlılar zamanında vuku bulmuştur. Özellikle doğuda Şîî Safevî Devleti ile Osmanlı Devleti arasındaki nüfuz mücadelesi sırasında Türkmen çevrelerin Safevî Devleti'ne sempati duymaları ve Safevîyye Tarikatı'na mensup dervişlerin Doğu ve Orta Anadolu'da keşif propaganda faaliyetleri, Türkmen tarikatlar üzerinde derin bir etki meydana getirmiştir. Bu etkinin sonucu olarak Bektaşî Tarikatı ile birlikte Anadolu'daki diğer Türkmen tarikatlar da süratli bir şekilde dinî-tasavvufî alanda Safevîyye Tarikatına, siyasi düşüncede Safavî Devleti'ne yönelmişlerdir. Anadolu Alevîliğinin esası bu oluşuma ve yapılanmaya dayanmaktadır. Böyle bir yapılanmanın sebebini de kısaca açıklamak gerekirse: Osmanlı Devleti, İstanbul'un fethini müteakip çok uluslu bir devlet haline gelince Devlet-i Aliyye, tedricen Türkmenlerin kontrolünden ve Türkmen zümrelerin hakimiyetinden çıkmış oluyordu. Katip Çelebi'nin de "*Fezleke*"sinde²⁵ belirttiği gibi bir zaman devletin yüksek mevkilerinde hizmet veren bazı Türkmen ileri gelenlerin gadda-releri (silah ve üniformaları) ellerinden alınıp devlet hizmetinden kovulmaları sonunda Türkmen halkın arasına giren bu gibi kişiler çeşitli yörelerde Devlet-i Aliyye'ye karşı "*Celalî İsyancıları*" denilen halk hareketlerinin eleba-



şılığını yürütmüşlerdir. Güçlü Osmanlı Devleti karşısında yenik düşen bu zümreler Safevî Devleti'nden destek görüyorlar ve bu devletin himayesine sığınıyorlardı. Gelibolulu Mustafa Ali Efendi'nin de belirttiği gibi bir defasında onbinlerce Türkmen, Erzincan yöresinde Safevî Devleti'nin üniforması olan kızıl bork giyerek bu devletin hizmetine girmişlerdir. Safevî Devleti'nin kuruluşunda, teşkilatlanmasında ve gelişmesinde Anadolu'dan gö-

çüp bu devletin hizmetine giren Türkmenlerin büyük rolü olmuştur.²⁶ Hüseyin-i Kerbelayi'nin eserinde Safevî Devleti'nin hizmetine giren Ahi ve Bey unvanıyla anılan çok sayıda Anadolu lu kişilerin adlarına rastlanmaktadır.²⁷ Bu hareketlerin içinde yer alan Türkmen kökenli dinî-tasavvufî zümrelerden biri olan Bektaşîler'in Şiîleşmesi de bu şekilde vuku bulmuştur. Balım Sultan'ın bunda çok önemli rolü bulunduğunu da unutmamak gerekir.

- 1 Bu eserlerin son zamanlarda Prof. Dr. Esad Coşan tarafından tenkidi neşri yapılmıştır (Ankara 1986, Seha Neşriyat). Makâlat'ın Sn. Esad Coşan tarafından neşredilen metni II. Murad devri yazarlarından Mehmet Hatipoğlu'nun yaptığı tercemedir. Hatipoğlu bu eseri hangi dilden Türkçe'ye tercüme ettiğini belirtmemiştir. Sn. Esad Coşan, Hacı Bektaş'a ait olan bu eserin aslının Arapça olduğunu sanmaktadır. Vakıa Makâlat'ın Arapça olan bir nüshası Denizli Kütüphanesi'nde (Süleymaniye) no: 393'de bulunmaktadır. Anadolu Selçukluları zamanında Türkmen çevreler de çoğunlukla eserlerini Farsça olarak yazmışlardır. Hacı Bektaş'ın da günümüzde gelen risaleleri Farsça'dır. Bu bakımdan Makâlat'ın aslının Farsça olduğunu tahmin ediyorum. Hatipoğlu eseri Farsça'dan Türkçe'ye tercüme etmiş olmalıdır. Fakat eserin Farsça'sı günümüze kadar gelmemiştir. Eserin Arapça'sı da Türkçe'sinden meydana getirilmiş muhtasar bir tercümedir. Bu Arapça metni incelediğimizde Arapça'sının da bozuk bir Arapça olduğu farkedilmektedir.
- 2 Baba İlyas, Baba İshak, Hacı Bektaş ve Diğerleri, trc.: İ. Kayalıoğlu, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII, 193-194; *Pre-Ottoman Turkey*, s. 357.
- 3 Bektaşiliğin Menşeleri, *Türk Yurdu*, Ankara 1341, II, 123-125.
- 4 *Les Origines du Bektachisme*, Paris 1925, 22-23.
- 5 C. Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar*, Kırşehir 1938, s. 82-85.
- 6 Tiryakü'l-Muhibbin, Mısır 1305, s. 47.
- 7 el-Veledü's-Şefik, YP. 103 ve 108.
- 8 Bu belgenin fotokopisi şahsımda mevcuttur.
- 9 A.g.e., nşr. A. Y. Ocak - İ. Erünsal, İstanbul 1984, s. 169. Akraşaylı Kerimü'd-Din Mahmud, "*Müasmeretü'l-ahbar*" adlı eserinde (Ankara 1944, s. 75) bu isyana katılanların kamilen kılıçtan geçirildiklerini yazmaktadır.
- 10 Hacı Bektaş İlçe kitaplığı, no: 200, YP. 183b-187b.
- 11 Velayet-name, Hacı Bektaş İlçe Kitaplığı, no: 119, YP. 196'a da (Derkenarda).
- 12 O. Nuri Ergin, Sadreddin Konevî ve Eserleri, *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1958, II, 82-83.
- 13 Müsameretü'l-ahbar, s. 74-75. Geniş bilgi için bkz.: Mikail Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya 1991, s. 102-108.
- 14 Yalnız Hacı Bektaş değil, diğer Türkmen şeyhler de namaz kılmamakla itham etmişlerdir. Evhadü'd-Din-i Kirmânî için namaz kılmadığı iddia edilmiştir. O, bu iddialara namazı kısalttığını (tahfif ettiğini), namazı uzatmanın (tatvil) caiz olmadığını, Hz. Peygamber'in uygulamasının da bu yönde olduğunu açıklayarak cevap vermektedir (bkz.: *Menâkıb-ı Evhadü'd-Din-i Kirmânî*, nşr. B. Furuzan-fer, Tahran 1347, s. 100-102). Namazı Tahfif den maksad nafile namazları terk etmek ve farz namazı da kısa kılmaktır. Hacı Bektaş da Farsça bir risalesinde (Mevlânâ Müzesi Ktp. no: 2599, YP. 87b) "Namaz-ı nafile kâr-ı Pire zenanest" (Nafile namaz kokar ki işidir) demiştir. Yunus Emre'nin de böyle bir ithama maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Zira bir şiirinde "Bana namaz kılmaz demen ben kılarım namazımı" demektedir. İşte Türkmen şeyhlerin bu uygulamaları onlara muhalif olanlar tarafından namaz kılmadıkları şeklinde ifade edilmiştir.
- 15 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, s. 102-108.
- 16 Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, s. 116-127.
- 17 Mevlânâ Müzesi Ktp. no: 2599, YP. 87b.
- 18 Makâlât, s. 21.
- 19 Makâlât, s. 78.
- 20 Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. no: 1633, YP. 109b.
- 21 Bursa Eski Eserler Ktp. (H. Çelebi kısmı) no: 1183, YP. 74a-76a.
- 22 Menâkıb-ı Şeyh Evhadü'd-Din-i Kirmânî, s. 81-82.
- 23 Velayetname, s. 18.
- 24 Risale-i Ebu's-Suud, Konya Yusufaga Ktp. no: 6730. YP. 42b-43b. A.g.e., İstanbul, 1286, I, 289-292.
- 26 Bkz.: Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, Ankara, 1976.
- 27 *Ravzatü'l-Cinan Beyan-ı Mekabiri'l-Meşayih*, Tahran, 1349.



DÂVÛDU'L-KAYSERÎ VE OSMANLI İLİM GELENEĞİNİN TEŞEKKÜLÜ

PROF. DR. MEHMET BAYRAKDAR
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, başlangıçta bilindiği gibi, Anadolu Selçuklu Beyliklerinden biriydi. Gerek devlet geleneği ve gerekse ilim geleneği doğrudan Anadolu Selçuklularının ve dolaylı olarak da Büyük Selçukluların geleneklerini temellerine dayanıyordu. Daha geniş bir ifadeyle, Osmanlı, önceki Türk ve İslâm mirası üzerinde temellenmiştir.

Kurucusu Osman Bey'in idaresinde beylikten devlet olmaya doğru ilk adımlar atıldıktan sonra, oğlu Orhan Bey'in bir devlet için gerekli temel teşkilatları ve müesseseleri kurmasıyla Osmanlı bir devlet haline getirilmiştir. Bir taraftan devletin coğrafi sınırları sürekli genişlerken, diğer taraftan buna paralel olarak başta İznik 2

ve Bursa olmak üzere diğer önemli şehirlerde o zamanın ilim müesseseleri olan medreseler resmen devlet eliyle açılıyordu. Buralara Anadolu Selçukluları Devleti'nde yetişen ve Anadolu'nun farklı yerlerinde yaşayan bilginler davet ediliyordu.

Orhan Bey, İznik'i 1331 yılında fethedince, orada 1336 yılında kaynaklarda bazen İznik medresesi ve bazen kendi adıyla Orhan Gâzi medresesi olarak anılan bir medrese açmıştır ki, bu Osmanlıların ilk medresesi olarak bilinmektedir.¹ Tahminen 1336 veya 1337 yılında bu medreseye Dâvûdu'l-Kayserî (Kayserili Dâvûd) yi günlük otuz akçe maaşla müderris olarak atar ve medresenin idaresini de kendisine verir.² Böylece, bütün tarihî kaynakların ortaklaşa bildirdikleri üzere, Dâvûdu'l-Kayserî de Osmanlıların ilk müderrisi olmuştur. O halde, Osmanlı ilim geleneği ve anlayışı onunla başlamıştır de-

nebilir. Böyle bir seçimde tesadüfî değildi; zira Dâvûdu'l-Kayserî devrinin bilginleri arasında hem aklî hem de naklî ilimlerde haklı bir yetkinliğe ve şöhrete sahip bir kimseydi. O, zül'-cenaheyn (iki yönlü) olan Osmanlı ilim adamı anlayışının prototipini oluşturunuyordu. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önce, İslâm dünyasında özellikle XII. yüzyıllardan itibaren ilim adamı imajı, artık eskiden olduğu gibi bir veya birkaç bilim dalında uzman olmak yerine, bütün ilimlerde az-çok uğraşan ansiklopedist bir ilim adamlığına dönüşmeye başlamıştı. Bu arada özellikle tasavvuf, XII. ve XIII. yüzyıllardan itibaren her âlimin ilgi alanına girmeye başlamıştı. Eski ilim sınıflamaları yerine, artık ilimler genelde zâhir ve bâtın ilimleri olarak ikiye ayrılıyordu; gerçek ilim adamı, bu iki ilim dallarında beraberce yetişen kimse olarak görülüyordu. Yetiştirmesi XIII. yüzyılın ikinci yarısında olan Dâvûdu'l-Kayserî de böyle bir âlimdi. Ancak buna rağmen o, aşağıda kısaca izahata çalışacağımız gibi, Türk ve İslâm düşüncesine katkısı bulunan önemli bir düşündürüdür.

Bu vesileyle burada bir hususa işaret edelim. İslâm dünyasının bilim ve teknikte duraklaması ve gerilemesinin esas nedenlerinden hiç şüphesiz birisi ve en önde geleni bu ansiklopedist ilim adamı olma zihniyetidir ki, bu da tarihen Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önceleri ortaya çıkmıştır. Bu açıdan, bazılarının iddia ettiğinin aksine Osmanlı'yı bilim ve tekniğin İslâm dünyasında gerilemesinden doğrudan sorumlu tutamayız. Ancak, uzun tarihî sürecinde niçin bu durağanlığı aşamayışını sorgulayabiliriz.



HAYATI

Dâvûd bin Mahmûd bin Muhammed el Kayserî'nin hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz.² Atalarının o günkü Azerbaycan toprakları içerisinde olan Sâvâ şehrinde Kayserî'ye göç ettikleri bilinmektedir. Dâvûdu'l-Kayserî, Kayserî'de tahminen H. 656-660/M. 1258-1261 yılları arasında doğmuş olabilir. Bazı kaynaklarda Dâvûdu'l-Kayserî, el-Karamânî ve Es-Sâvî künyeleriyle de anılmaktadır. Kendisine El-Karamânî denmesinden bazı çağdaş yazarlar onun Karamanlı olduğunu söylemektedirler;³ ancak bu doğru değildir. Kayserî şehrinin Dâvûdu'l-Kayserî'nin yetişme döneminde birara Karamanoğulları Beyliği'nin sınırları içerisinde olmasından dolayı böyle bir künyeyle anılmış olabilir; ya da kaynaklarda hiçbir bilgi olmamasına rağmen, onun tahsil için veya geçici ikâmetle bir zaman Karaman'da bulunmasından ötürü olabilir. Sâvî künyesiyle anılmasına gelince, bu atalarının Sâvîli oluşundan veya kendisinin de El-Keşânî ile görüşmek ve ondan tasavvuf öğrenmek için bu şehirde geçici kısa bir süre ikâmet etmiş olmasındandır.

Dâvûdu'l-Kayserî, siyasî ve sosyal açıdan, Anadolu Selçuklularının parçalanmaya ve bu yüzden Anadolu'da siyasî ve sosyal birlik ve dirliğin bozulmaya başladığı bir ortamda yetişmiştir. Moğollarla yapılan 1243 Köseadağ savaşından sonra Anadolu istilâ edilmiştir. Moğolların İlhanlılar adıyla Anadolu ve civar ülkelerde kurdukları yeni hükümdarlığın atadığı genel bir valiyle idare edilmeye başlayan Anadolu, sürekli siyasî kavgalara sahne oluyordu. Konya'daki merkezî hükümetin, İlhanlılar'ın hegemonyasına karşı çaresizliği görülünce, Anadolu'nun çeşitli bölgelerindeki Türk Beyleri kendi bağımsızlıklarını ilân ederek, küçük küçük beylikler kuruyorlardı. Bunların kendi aralarındaki savaşlar ve İlhanlılara karşı olan ayaklanmaları ile, Beylikler devrinde Anadolu'da XIII. yüzyılda tam bir sosyal ve siyasî çalkantı ve belirsizlik hâkimdi.

Buna paralel olarak, Dâvûdu'l-Kayserî'nin ilmi kişiliğinin şekillenmesinde taban oluşturan Anadolu fikir ve bilim ortamında da, önceki asırlara nazaran bir gerileme baş gösteriyordu. Anadolu Selçukluları devrinde, XI. yüzyıldan XIII. yüzyılın ilk yarısına kadar, Anadolu İslâm dünyasının en önemli ilim merkezi haline gelmişti.

Başta başkent Konya, Kayseri, Mardin, Erzurum, Sivas, Erzincan, Tokat gibi iller olmak üzere, her birinde o zamanlar en az beş ile on medrese bulunuyordu. Endülüsten, Kuzey Afrika'dan, Orta Asya ve İra'dan, Mısır ve Suriye'den hatta Hindistan'dan o yüzyıllara yetişmiş, Türk olan ve olmayan, çeşitli ilim dallarında tanınmış bilginler ve âlimler Anadolu'ya göç ediyordu. Farklı ilim ve bilim anlayışına bağlı bu kimseler canlı bir fikir ortamı yaratmışlardı.

Felsefî düşüncede, özellikle İbn Sinâcılık, Ebherî (ö. 1265), Ürmevî (ö. 1283) ve Abdullatif El-Bağdâdî (ö. 1231) gibi kısa ve uzun süreli olarak Anadolu'da bulunan kimseler tarafından canlı tutuluyordu. Bunun yanı sıra Anadolu adeta İsrâkiliğin doğuş yeri; bu felsefî düşüncenin kurucusu Suhreverdî El-Maktul (ö. 1194) uzun süre Anadolu'da kalmıştı; bu felsefenin en iyi yorumcularından birisi olan Kutbeddin Eş-Şirâzî (ö. 1311) uzun süre Konya, Malatya ve Sivas medreselerinde bu düşüncüyü temsil etmiştir; ayrıca tabib, astronomist ve matematikçi olan bu bilgin, bu bilim dallarında da öğrenci yetiştirmiştir. Ahvaduddîn Hâmid El-Kirmânî de bu felsefeyi tanıtan kimselerdendi.

Kelâm'da Eşâriliğin Gazzâlîci ve Fahreddin Razîci yorumları, başta yukarıda ismini zikrettiğimiz Kadı Sıraceddin El-Ürmevî ve Cemâleddin Aksarayî gibi kelâmcı ve filozof kimseler yoluyla canlı tutulmuştur.

Aynı şekilde Anadolu o yüzyıllarda bir çok tasavvufî akımının da gelişme ve doğuş yeri. Kübrevîlik, Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled (ö. 1230) ile bu akımın en iyi temsilcisi Necmeddin Dâye Râzî (ö. 1256) tarafından tanıtılıyordu. Suhreverdîlik, bu akımın kurucusu sayılan Şihâbeddin Ömer Suhreverdî (ö. 1235)'nin Anadolu'yu ziyareti esnasında yayılma imkânı buldu. Bunlardan daha da önemlisi, çağlar boyu adeta Türkler'in resmî tasavvuf anlayışları olan Vehdet-i vücûdçuluk, Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi üç anlayış XIII. yüzyılda Anadolu'da doğmuşlardır. Dâvûdu'l-Kayserî'nin temsil ettiği Vahdet- vücûd öğretisinin kurucusu Endülüslü İbnü'l-Arabî, uzun süre bizzat Konya'da bulunmuştur. Öğretisi, Sadreddin Konevî (ö. 1274) tarafından yaygınlaştırıldı; ondan bu öğretiyi öğrenmek gayesiyle Fergânî ve Dâvûdu'l-Kayserî'nin manevî öğretmenleri olan El-Keşânî gibi daha birçok bilgin Konya ve Anadolu'nun diğer şehirlerinde bulunmuşlardır.



Dinî ve felsefî ilimler yanında, Anadolu başta tıp, matematik ve astronomi olmak üzere diğer ilimlerin de merkezi haline gelmişti. Özellikle Marağa mektebinde yetişen birçok bilgin kısa ve uzun süre Anadolu'da bulunarak bu ilimlerin de medreselerde öğretilmesini sağlamışlardır. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz felsefeci bilginlerin çoğunluğu doğa bilimleri ve tıp sahasında da söz sahibi kimselerdi.

Ancak, Dâvûdu'l-Kayserî'nin çocukluk ve gençlik yıllarında hızla devam eden siyasî ve sosyal istikrarsızlık ile bunun ortaya çıkardığı iktisadî çöküş nedeniyle bu bilim adamı göçü durduğu gibi, önceden gelmiş olmalarından çoğu da tekrar memleketlerine veya başka memleketlere geri dönüyorlardı. Buna rağmen, Dâvûdu'l-Kayserî, hem aklî, hem de dinî ilimlerle kendisini yetiştirecek ilmî ortamı hem Kayseri'de hem de civar şehirlerde bulabiliyordu.

Kaynaklarda Dâvûdu'l-Kayserî'nin, Kayseri'de aklî ve naklî ilimleri öğrenerek ilk tahsilini yaptıktan sonra, Mısır'a ihtisas için gittiği ve oradan başarıyla Anadolu'ya tekrar döndüğü belirtilmektedir. Ancak, ne Kayseri'deki ne de Mısır'daki tahsili süresince kimlerden hangi medreselerde, hangi dersleri, ne zaman aldığına dair sorulara ilişkin hiçbir bilgi verilmemektedir. Dâvûdu'l-Kayserî, gençlik yıllarında Kayseri'de muhtemelen Kadî Siraceddîn El-Ürmevî'den dinî ve felsefî konularda ders almıştır. Mısır dönüşü, Dâvûdu'l-Kayserî'nin orta yaşta tasavvufa ve matematiğe özel ilgi duyduğu görülmektedir. Kendi ifadesine göre, Sâvâ şehrine giderek Abdurrezzâk El-Keşânî (ö. 1329) den tasavvuf dersleri almıştır ve onun yardımıyla tasavvufa meyletmıştır. Muhtemelen Sâvâ'dan tekrar Anadolu'ya dönüşünde, H. 713/M. 1314 yılı başlarında Niksar'a uğramıştır; orada Danişmentli Hükümdarı Nizâmuddîn Yağıbasan (ö. 1164) ın yaptırdığı Nizamiye medresesinde hocalık yapan ve Marağa geleneğine bağlı matematikçi İbn Şartak ile buluşarak onunla matematik konularında müzakerelede bulunmuştur. İbn Şartak'a ait birisi telif, diğeri tahrir olan iki geometri eserini, H. 714 ve 715 yıllarında istinsah etmiştir.⁴ Bir süre orada kaldığı anlaşılan Dâvûdu'l-Kayserî'nin sonra Konya, Bursa ve Aksaray gibi şehirlere de ilmî seyahatlerde bulunmuş olması muhtemeldir.

Eldeki bu az bilgiler değerlendirildiğinde, Dâvûdu'l-Kayserî'nin 1336 veya 1337 yılında İznik Medresesine müderris olarak atanmasından yaklaşık beş veya altı sene önce eser yazmaya başladığı anlaşılmaktadır ki, o zaman yaklaşık altmışlı yaşlarının içerisinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle Fusûs şevhiyle meşhur olunca, daha önce de belirtildiği üzere Orhan Gâzî kendisini 1336 veya 1337 yılında İznik' davet ederek, İznik Medresesine günlük otuz akçe maaşla müderris olarak atamıştır.

Bu medresede vefatına kadar yaklaşık onbeş yıllık müderrislik yapan Dâvûdu'l-Kayserî, bir çok talebe yetiştirdikten ve Osmanlıların ilmî gelenğinin temellerini attıktan sonra, H. 751/M. 11 Mart 1350 yılında İznik'te vefat etmiştir. Vefatıyla ilgili başka tarihler gösterilirse de, onlar doğru değildir. Mezarının, Çahdarlı Halil Paşa Camii'nin karşısındaki bugün Çınardibi denen yerde olduğu belirtilmektedir.⁵ Ancak, İznik' yaptığımız husûsî bir seyahatte oradaki mezarların kaldırıldığını öğrendik ve dolayısıyla mezarını göremedik.

ESERLERİ

Dâvûdu'l-Kayserî'nin eserlerinin konusu doğrudan ve yoğunlukla Vahdet-i vücûd tasavvuf anlayışı ile dolaylı olarak felsefî ve kelmâmî konulardır. Eserlerini, devrin geleneğine uyarak Arapça kaleme almıştır. Dâvûdu'l-Kayserî'ye kaynaklarda olduğundan fazla sayıda eser atfedilmektedir. Bunun nedenleri şöyle açıklanabilir: Birincisi, Şerh mahiyetindeki eserlerine yazdığı girişlerin ve bu girişlerden bazı bölümlerin, daha sonra müstensihlerce farklı isimlerle ayrı birer eser gibi çoğaltılmalarıdır. İkincisi, isim ve lakâb benzerliklerinden dolayı, örneğin Dâvûdu'l-Kayserî ve Muhsinü'l-Kayserî gibi kimselerin bazı eserleri Dâvûdu'l-Kayserî'nin eserleri gibi gösterilmiştir. Üçüncüsü, bazı eserlerinin kaynaklarda farklı isimlerle zikredilmesidir.

Burada, Dâvûdu'l-Kayserî'ye aidiyetleriyle ilgili hiç şüphe olmayan eserlerini kısaca tanıtmaya çalışacağız. Bu eserleri iki ana kısma ayırmak gerekir: Birincisi kısmı, özgün eserleri; ikinci kısmı ise, şerh eserleri teşkil eder.

A) *Özgün Eserleri*: Bunlar Dâvûdu'l-Kayserî'nin kendi düşünce mahsulü ile oluşturduğu eserleridir.



1. *Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân*: Eserin adından da anlaşılacağı gibi, zaman felsefesiyle ilgilidir. Dâvûdu'l-Kayserî, bu risâlesinde Eflâtuncu ve Aristocu zaman anlayışlarıyla Ebû'l-Berekât El-Bağdâdî'nin görüşünü alır. Herbir anlayışın kendince doğru ve yanlış taraflarını gösterdikten sonra, temelde El-Bağdâdî'nin anlayışına yakın farklı ve özgün bir zaman anlayışı geliştirir.

2. *Keşfü'l-Hicâb An Kelâmı Rabbi'l-Erbâb*: Allah'ın kelâm sıfatıyla ilgili olan bu risâlesinde, Mu'tezile, Hanbelîler ve Kerrâmiye mezheplerinin görüşlerini tahlil ederek, onların doğru ve yanlış taraflarını gösterir. Konuya, Vahdet-i vücûd anlayışı açısından yeni açıklamalar getirir.

3. *Esâsü'l-Vahdâniyye ve Mebne'u'l-Ferdâniyye*: Varlık felsefesiyle ilgilidir; varlığın birliği ve çokluğu meselesi ele alınmaktadır.

4. *Tabkîku Mâ'il-Hayât ve Keşfu Esrârî'z-Zulimât*: Bu risâle esasen Hızır meselesini konu almaktadır. Ancak, Dâvûdu'l-Kayserî eserin birinci kısmında, konunun anlaşılmasına zemin teşkil edecek bazı tasavvufî ve kozmolojik meseleleri ele alır; ikinci kısımda doğrudan Hızır meselesini tartışır. Konusundan dolayı bu eser bazı kaynaklarda "Risâle fî Beyânî Ahvâlî'-Hızır" veya benzer isimlerle geçmektedir⁶

B) *Şerh Eserleri*: Bunlar Dâvûdu'l-Kayserî'nin başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız ve El-Keşânî gibi ünlü sufilerin eserlerine yazdığı şerhlerdir. Ancak burada şu noktaya vurgu yapmak gerekiyor. Dâvûdu'l-Kayserî'nin şerhleri, sıradan şerhler değildir; şerh edilen eserlerin asılları kadar kıymetlidir. Adeti üzere, her şerh ettiği esere uzunca girişler yazmıştır. Ayrıca bu girişler adeta müstakil birer eser kıymetini hâizdirler. İşte bundan dolayı, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, onlar İslâm dünyasında müstakil birer eser gibi telakki edilerek farklı isimlerde çoğaltılmıştır. Çoğu zaman Dâvûdu'l-Kayserî'nin şerhleri, şerh ettiği eserleri gölgelemiştir ve onlardan daha çok okunmuştur. Bu tür eserleri şunlardır:

1. *Matla'u Husûsî'l-Kelâm fî Ma'ânî Fusûsî'l-Hikem*: İbnü'l-Arabî'nin meşhur eseri Fusûsu'l-Hikem'in şerhidir. Oldukça hacimli ve önemli olan bu şerhin, "Mukaddimât" olarak isimlendirilen bir giriş kısmı vardır ki,

oniki fasıldan oluşmaktadır. Burada, Dâvûdu'l-Kayserî, kendi yorumuyla birlikte adeta Vahdet-i vücûd öğretisini ve özellikle de İbnü'l-Arabî'nin bütün düşüncesinin felsefî bir özetini vermektedir.

Bazı kaynaklar Dâvûdu'l-Kayserî'nin yukarıdaki isimle biri büyük ve bir de "Şerhu Fusûsî'l-Hikem" adıyla, diğri küçük Fusûsu'l-Hikem üzerine iki şerhi olduğunu yazıyorlarsa da bu doğru değildir.⁷ Küçük şerh denen eser, Matla'nın Mukaddimât'sız esar şerh kısmıdır.

Kaynaklarda, Mukaddimât kısmı ayrı müstakil bir eser gibi telakki edilmiştir. Bütünü veya bazı fasılları farklı isimler altında istinsah edilmiştir; kütüphane kataloglarında ve kaynaklarda da oğu zaman Dâvûdu'l-Kayserî'nin müstakil eserleri gibi gösterilmişlerdir. Mukaddimâ'ta verilen isimlerden bazıları şunlardır: Risâletü'l-Vücûd; Risâletü Vahdeti'l-Vücûd; Risâletü Vasfî'l-Vücûd; El-Usûl fî't-Tasavvuf; Risâle fî'l-Ğayb ve'l-Ayn.

Dâvûdu'l-Kayserî, bu eserini H. 732 yılının Cemaziyelahir ayının son perşembe gününde bitirdiğini, Şehid Ali Paşa Kütüphanesindeki müellif nüshasında belirtmektedir ki, bu M. 1332 yılının Şubat ayının son perşembe günlerine tekabül etmektedir. Dâvûdu'l-Kayserî bu eserini İlhanlı hükümdarı Ebû Sâ'id Bahadır Han'ın veziri Giyaseddin Muhammed İbn Reşîdüddîn Fazlul-lah'a ithaf etmiştir.

2. *Şerhu'l-Kasîdeti't-Tâ'iyye*: Bu eser, ünlü Mısırlı sufi İbnü'l-Fârız'ın Nazmu's-Sulûk olarak da bilinen Tâ'iyye-yi Kübra'sı üzerine yazdığı şerhtir. Eser, bir giriş ve bir de şerh olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Önemli olan giriş, iki ön fasıl, üç maksatta ve her maksad üçer ara fasıldan oluşmaktadır. Bu giriş kısmı ve onun bazı fasılları, bazen farklı isimler adı altında farklı eserler gibi çoğaltılmıştır. Bunlar: Risâle fî İlmi't-Tasavvûf; Şeceretü'l-Yakîn; Merâtibü't-Tevhîd, Risâletü't-Tevhîd, vb.

3. *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mîmiyye*: Bu da İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye veya Nazmu'd-Durr olarak bilinen Kasîde-i Mîmiyye'si üzerine bir şerhtir. Dâvûdu'l-Kayserî bu şerhine ilâhî aşkı ele aldığı önemli bir giriş yazmıştır. Bu eserini o, İlhanlı vezirlerinden Abdulkâfi İbn Abdullah El-Tebrizî'ye ithaf etmiştir.



4. *Şerhu Besmele bi's-Sureti'n- Nev'iyeti'l-İnsâniyyeti'l-Kâmile*: Bu küçük eseri ise, Abdurrezzâk El-Keşânî'nin, Te'vilâtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm adlı eserinin girişinde Besmele hakkında yaptığı açıklamalar üzerine bir şerhtir.

Dâvûdu'l-Kayserî'ye aidiyeti kesin olarak tesbit edilen eserler bunlardır. Yanlışlıkla ona atıf edilen eserlerin dışında, henüz aidiyetlerini tesbit edemediğimiz fakat bazı kütüphane kataloglarında ona atıf edilen şüpheli eserler de vardır. Bunlar:

1. Şerhu Ankâ'il-Muğrab (veya Mağrib);
2. Şerhu Menâzili's-Sâirîn;
3. Şerhu Esmâ'i'l-Hüsnâ;
4. Risâletü'l-İrâde;
5. Risâle Marmuza;
6. Şerhu Kitâbi'l-Hucûb.

İLMÎ KİŞİLİĞİ VE DÜŞÜNCEİ

Fıkıhta hanevî mezhep olan Dâvûdu'l-Kayserî, yüksek bir ilmî kişiliğe sahiptir. Hem dinî ilimler, hem de felsefe ve matematik gibi aklî ilimlerde kendisini yetiştirmiştir. Bu yüzden XIII. ve XIV. yüzyıllarda yetişen Türk bilginleri arasında özel bir yere sahiptir.

Temelde Vahdet-i vücûd öğretisini kabul eden Dâvûdu'l-Kayserî, bu öğretiyi felsefî olarak yorumlayarak sistemleştirmiştir; bu yüzden de haklı olarak bu öğretide ve onu benimseyenler arasında özel bir yeri vardır. Denilebilir ki, Vahdet-i vücûd öğretisinin özel olarak Türkler arasında, genel olarak da diğer İslâm milletleri arasında çok yaygın hale gelmesinde Dâvûdu'l-Kayserî baş rolü oynamıştır. Ayrıca, ünlü Mısırlı sufi İbnü'l-Fârız'ın eserlerinin Anadolu ilk Türk yorumcusudur; onun Türk dünyasında tanınmasında da aynı rolü oynamıştır.

İncelediği bütün felsefî ve kelâmî konuları Vahdet-i vücûd öğretisi açısından yorumlamış ve çözüme kavuşturmuştur. Ele aldığı bir meseleyi, önce o konu hakkında kişilerin veya mezheplerin söylediklerini özetlemekte, sonra her birinin görüşünün doğru ve yanlış taraflarını gösterdikten sonra, kendi çözümlerini ortaya koymaktadır ki, onun bir tarafsız yöntemini bugün dahi ilim adamlarında görmek mümkün olamamaktadır.

Yorumcu (şârih) olarak değerlendirildiğinde de Dâvûdu'l-Kayserî, çok önemli bir şahsiyet olarak karşı-

mıza çıkmaktadır; gerek İbnü'l-Arabî'nin ve gerekse İbn Fâvîz'ın yorumcuları arasında istisnâî bir yeri vardır. Bunun nedenleri şöyle sıralanabilir:

İbnü'l-Arabî ve İbn Fâvîz'ın her ibaresini şerh etmiştir ki; bu yöntem diğer şârihlerde yoktur. Bir konuda olabilecek muhtemel görüşleri ve beraberinden öncekilerini ortaya attıkları fikirleri özetledikten sonra en doğru ve makûl görüşü seçmesidir. Bu seçimi yaparken şerh ettiği yazarın, özellikle İbnü'l-Arabî'nin Fûrûs şerhinde bunu yapmıştır, diğer eserlerindeki görüşlerini gözönüne almıştır ve seçimini onlarla desteklemiştir. Ayrıca görüşlerinin inceliklerini, Kur'ân'dan ve hadislerden aldığı nükteli ifâdelerle süslemiştir. Bütün bunlara ilave olarak Dâvûdu'l-Kayserî, çok güzel, açık ve seçik bir üslûb ve dil kullanmıştır.

Dâvûdu'l-Kayserî, aynı zamanda iyi bir eleştirmendir. Genel olarak meşşâî felsefeyi, özellikle de Aristoteli ve İbn Sinâ'yı çeşitli konularda eleştirmiştir. Bu eleştirileri, meşşâî ontolojideki zorunlu ve mümkün varlık, sudûr nazariyesi ve akıllar teorisi, zaman ve mekân kavramlarına ilişkindir.

Dâvûdu'l-Kayserî'nin genel olarak başarısı, Vahdet-i vücûdçu öğretiyi, felsefî burhâna ve matematiğe dayanan istidlaller ile yeniden inşâ etmek şeklinde görülebilir. Ancak, Dâvûdu'l-Kayserî'nin başarısı sadece bununla sınırlı değildir. Bazı meselelerde özgün çözümleri olan bir düşünürdür. Bunların hepsini burada göstermeye imkân yoktur. Örnek olarak bir-ikisini zikredebiliriz. Kavram bazında, kendinden sonraki vahdet-i vücûdçular ve İsrâkî felsefe mektebinin çokça kullanacağı El-Hükmetü'l-Müteâliyye kavramını ilk defa o kullanmıştır. Ne yazık ki, S. H. Nasr gibi bazı yazarlar bu kavramı ile kullananın Molla Sadra Eş-Şîrâzî (1571-1640) olduğunu söylemektedirler; ancak bu doğru değildir. Kavramlarla ilgili başka bir yeniliği, İnsan İndinde Din (El-Dîn 'İndak'l-Halk) kavramıdır. Bu, mânâ bakımından insana göre, insanın icâd ettiği din demektir ki, bugün aşağı yukarı modern felsefede Hume'ün ifadesiyle doğal din denen şeye karşılıktır.

Çeşitli felsefî meselelere ilişkin Dâvûdu'l-Kayserî'nin düşüncedeki yeniliklerine gelince, bunların başında zamanın hakikatiyle ilgili olarak görüşüdür. Ona göre zamanın, bir nesnenin veya daha geniş olarak varlığın



bekâsı ve varoluş müddetidir. Zamanı bu şekilde tanımlayan Dâvûdu'l-Kayserî, zamanı hareketle tanımlayan Aristo ve Aristocu filozoflardan ayrıldığı gibi, düşünce itibariyle yakı olduğu Ebû'l-Berekât El-Bağdâdî'den de kısmen ayrılır. Zamanın mâhiyet itibariyle hareketle bir ilgisi olamayacağı konusundan bu filozoftan etkilenen Dâvûdu'l-Kayserî, onun zamanı varlığın miktarı (ölçümü) tanımına katılmayarak, yukarıdaki kendi tanımını ve anlayışını ortaya koymuştur. Dâvûdu'l-Kayserî, zamanı varlığın varoluş müddeti olarak, anlaması bize çağdaş felsefede H. Bergson ve B. Russell gibi filozofları hatırlatmaktadır.

Öte yandan, Dâvûdu'l-Kayserî, maddenin, dolaşısıyla da varlıkların esasının ve temel prensibinin enerji olduğunu söylemesi de, oldukça ilginç ve zamanına göre yeni bir görüştür. Böylece onu, enerjetizmin kurucusu sayılan ünlü Alman bilgini W. Ostwald'ın bir öncüsü saymak gerekir.

Şimdi Dâvûdu'l-Kayserî'nin bu düşüncelerinden bir-ikisini kısaca açıkayalım.

Enerjetizm: Dâvûdu'l-Kayserî, tabiatı bir bütün unsur (El-Unsuru'l-Küllî) olarak adlandırır. Bu küllî unsurdaki her şey, atom ve moleküllerden (cüz ve mürekkeb) oluşmaktadır. Molekül, atomların birliğinden oluşmaktadır. Varlıkların keyfiyet ve kemiyet olarak farklılıkları atomlar ve moleküllerden kaynaklanmaktadır.

Metafizik açıdan âlemin varoluşunu Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisiyle açıklayan Dâvûdu'l-Kayserî, fizikî yapısını ve özünü enerji ile açıklamaktadır. O şöyle demektedir: "Tabiât, ışık verici ve yakıcı özelliğe sahip olan genel toplam enerjidir."

Dâvûdu'l-Kayserî bu enerjetizm anlayışını, Kur'an'ın: "sonra Allah, özü Duhân olan gökyüzüne yöneldi." (Fussilet, 11) şeklindeki bu âyetteki duhân kelimesi üzerine yaptığı yorumu dayandırır. Duhân, varlıkların atom ve moleküllerinin özünü teşkil eden enerjidir.

Her canlı ve cansız varlığın özünü oluşturan ve Dâvûdu'l-Kayserî'nin Rahmânî Nüfes, Küllî madde ve Asıl Cevher dediği şu, hayatın sırrını içeren bir enerjidir. Ona göre canlıların hayat sırrının eridiği şu, akışkan bir enerjidir. Bunun için o, suyu Beyaz Atom (Ez-Zerretü'l-Beyzâ) olarak adlandırmaktadır.

Allah'ın hayy ismindeki ilâhî nefesi Celâl sıfatıyla su ve Heybe sıfatıyla ateş olarak tecellisiyle, duhân denen küllî enerji meydana geldi. Bundan da bütün evren ve ondaki varlıklar oluşmuştur.

Dâvûdu'l-Kayserî'nin tabiat felsefesi ve kozmolojiyle ilgili bu düşüncesi, Zâhiren Demokritos gibi eski Yunan atomcularının görüşleriyle millet mektebinin hileloizm öğretisini hatırlatıyorsa da, şekli benzerliklerin ötesinde özü itibarıyla bunlardan oldukça farklıdır.

Tümcanlılık (Panbiyoizm): Bu, bizim Dâvûdu'l-Kayserî'nin evrende varolan her şeyin gerçek anlamda canlı olduğu şeklindeki görüşünü ifade etmek için kullandığımız bir kavramdır. Dâvûdu'l-Kayserî'ye göre evrendeki varlıkların her biri canlıdır; varlıklar arasında canlı-cansız ayrımı yoktur. Bütün varlıklar, hayat sahibi ve canlıdır; cansız denen varlıklara, böyle denmesinin nedeni, onların canlılıklarının çıplak gözle anlaşılmasından dolayıdır.

Dâvûdu'l-Kayserî'ye göre, bütün varlıklar Allah'ın hayy isminin tecellisi olduğuna göre, canlıdan çıkan şeylerin de canlı olması gerekir. Ancak bu canlılık her varlıkta aynı derecede yansımadığından, biz canlılığı en az olan taş ve toprak gibi maddeleri cansız gibi görüyoruz. Aslında her şey canlıdır; biz onların canlılığını açık bir şekilde kavrayamamaktayız.

Dâvûdu'l-Kayserî, bu görüşünü ayrıca Kur'an'daki "Yedi gök ve yer, onlarda bulunan her şey Allah'ı tesbih eder. Hiçbir şey yoktur ki, O'nu hamd ile tesbih etmesin. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız" anlamındaki ve başka bezer ayetlerin yorumuna dayandırmaktadır. Ona göre, her varlığın Allah'a hamd etmesi, O'nu zikretmesi ve O'na tesbih edebilmesi için bir aklı, bir bilgisi ve bir şuûru olması gerekir. Bütün bunların da olması için o şeyin mecazî olarak değil gerçek anlamda canlı ve hayat sahibi olması gerekir. Onun bu görüşü yabana atılacak bir görüş değildir; zira bazı modern kimyacılar da benzer görüştedirler. Şöyle ki, onlara göre karbon canlı özelliğe sahip bir maddedir ve her varlıkta az-çok karbon vardır.

Hiç şüphesiz benzer görüşler kendisinden önce Gazâlî ve İbnü'l-Arabî gibi bazı sufilerce de yapılmış ise de, tümcanlılığı sistemli bir şekilde Dâvûdu'l-Kayse-



ri'de görüyoruz. Onun bu görüşü felsefedeki animizm ve vitalizm gibi görüşlerle bir bakıma bazı benzerlikler arz etse de, esas itibariyle onlardan çok farklıdır.

Göreceli Varlık Anlayışı: Dâvûdu'l-Kayserî, diğer Vahdet-i vücûdçular gibi, gerçek varlığın ve varolanın Allah olduğunu belirtir. Allah'ın isimleri ve sıfatları yoluyla O'ndan tecelli eden yaratılmış varlıklar ancak Allah'a nisbetle varolduklarından göreceli (izâfî) bir varlığa sahiptirler. Halbuki, kendilerine nisbetle yok mesafesindedirler.

Varlıkta tekillik veya cûzîlik veya ferdilik esastır. Başka bir deyişle mevcûdat âleminde varlıklar ferdidirler, cûzidirler. Onların izâfî hakikiyetleri ancak böyledir. Halbuki, varlığa ilişkin küllî kavramların dış dünyada varlıkları yoktur. Küllî kavramlar, sadece zihinde varlıklardır ki, bunların zihnî varlıklar denir.

Dolayısıyla varlık öğretisi (ontoloji) bakımından Dâvûdu'l-Kayserî, varlıkların dış dünyada ferdin izâfî bir gerçekliğini kabul ettiği için realisttir. Ancak küllîlerin varlığının gerçekliğini ne dış dünyada ne de Allah'ın zihninde, yani bilgisinde kabul ettiği için bir bakıma nominalisttir.

Bütün âlem ve ondaki bütün varlıklar, Allah'a nisbetle birdirler, kendilerine nisbetle farklıdır. Çünkü her varlık Allah'ın farklı bir isim ve sıfatının tecellisidir. Allah ismi, varlıkların birliğini temsil eder; zira bu isim Allah'ın diğer isimlerinin büyüğüdür (ism-i azam) Dâvûdu'l-Kayserî, âlemi, ondaki farklılıkları gözönüne alarak bazen üç bazen de beş mertebeye ayırır. Beşli ayırımı şöyledir:

- 1- Mutlak fayb âlemi,
- 2- Ceberût âlemi,
- 3- Melekût âlemi,
- 4- Mülk âlemi,
- 5- Kâmil insan âlemi,

Yukarıda da işaret edildiği gibi, varlıkta esas olan birliktir (vahdet); çokluk (kesvet) itibaridir; yani sadece düşünce ve akıldadır. Genel olarak vahdet-i vücûd öğretisini çağdaş yazarların çoğu, panteizm veya pananteizm veya monizm olarak görmektedirler. Gerçekte bu, vahdet-i vücûd için genel olarak doğru olmadığı gibi, Dâvû-

du'l-Kayserî'nin anlayışı için ise, hiç doğru değildir. Zira, Allah zâtı itibariyle, mevcûdat ile hiçbir ilişkisi ve birliği yoktur. Zâtı yönüyle Allâh, varlıkta değildir ve onunla aynî değildir. Böyle olsaydı bu öğreti vahdet-i vücûd yerine, vahdet-i zât olarak adlandırılırdı. Dolayısıyla, Allah'ın âlemlerle gerçekte bir ortaklığı olmadığı gibi, Allâh âlemin içinde de değildir.

İyilik ve Kötülük: Ontolojik açıdan iyilik ve kötülük Dâvûdu'l-Kayserî, meşşâî filozoflar gibi tarif eder. İyilik, varlıktır ve varolmadır. Kötülük ise, yokluktur veya varlıksal bir özellikten yoksun olmadır; ama sahip olmamadır.

Ahâkî ve psikolojik açıdan iyilik ve kötülük, bizde nesnelere ait bilgimize göre verdiğimiz hükümlerdir, yargılardır. Kötülük, bilgisizlik ve cehâlettir. İyilik nesneyi her yönüyle bilmektir. Dâvûdu'l-Kayserî'ye göre iyilik ve kötülüğün bu anlamda kaynağı insanın kendisidir. O şöyle der: "Kendisinden başka hiç kimse insana ne iyilik verebilir, ne de iyiliğin zıddı olan kötülüğü." Ontolojik anlamıyla iyilik, kötülük Allah'ın eseridir; ahlâkî ve psikolojik anlamıyla insanın eseridir. Dâvûdu'l-Kayserî'ye göre, kâmil insanlar nazarında ne ontolojik, ne de psikolojik kötülük vardır; onlar için her şey iyidir. Böylece Dâvûdu'l-Kayserî, Gazâlî ve İbnü'l-Arabî gibi mutlak bir iyimserlik (optimizm) öğretisi sergilemektedir.

TESİRLERİ

Dâvûdu'l-Kayserî'nin büyük ve önemli bir ilmi şahsiyete sahip olduğunu gösteren başka bir husus da, onun kendisinden sonraki bir çok müslüman düşünürüne olan tesiridir. Onun bu tesiri geçici de olmamış, bu tesir bugüne kadar devam etmiştir. Kendisinden sonra, özellikle İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini anlamak isteyen hemen herkes ister Türk, ister İranlı, ister Arap, ister Hintli olsun, onun Fusûsu'l-Hikem üzerine yaptığı şerhini el kitabı olarak kullanmışlardır. Dâvûdu'l-Kayserî'nin tesirlerini aşağıda olduğu gibi kısaca görelim.

Türk Düşünürlerine Tesiri: Dâvûdu'l-Kayserî'nin tesirleri daha ziyade Matla'u Husûsi'l-Kelâm fî Ma'ânî Fusûsi'l-Hikem adlı eseriyle olmuştur. Bu şerh, daha yazarın kendi zamanında Altın Ordu Devleti'nin merkezi Saray'da okunmaya başlanmıştı ve böylece onun şöhreti ilk defa Anadolu'nun dışına da taşmıştı. Orada, Ali Şeyh



Rukneddin Ahmed (ö. 1381) adlı bir mutasavvıf ve düşünür, yaptığı yeni bir Fusûs'u'l-Hikem şerhine temel olarak Kayserî'nin şerhini esas almıştır.

Bilebildiğimiz kadarıyla, Anadolu Türk düşünürlerinden Dâvûdu'l-Kayserî üzerine ilk araştırma yapanlardan birisi, meşhur Şeyh Bedreddin Simâvî (1368-1420)'dir. O, Dâvûdu'l-Kayserî'nin Fusûs şerhi üzerine bir şerh yazmıştır. Şeyh Bedreddin'in bugüne kadar henüz ele geçmeyen bu şerhi, belki Matla'u Husûs'un bütün metni üzerine değil, onun Mukaddimesi üzerine olabilir. Dâvûdu'l-Kayserî'den etkilenen XV., XVI. ve XVII. yüzyıl düşünürlerinin başında Molla Fenârî ve Kutbeddin İznîkî'den sonra, Balî Efendi (ö. 1552), Abdullâh Bosnavî (ö. 1644) ve İsmail Hakkı Bursevî (1653-1725) gibi kimseler gelir. Kayserî'nin Türk düşünürlere etkisi, daha sonraki yüzyıllarda da devam ederek günümüze kadar gelmiştir.

Meselâ, XX. yüzyılın ortalarında Kayserî'nin Fusûs şerhi hâlâ önemini sürdürüyordu. Dârü'l-Mu'allimîn mektebinde okurken, kendi isteğiyle, İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), hocası Ahmed Âsım Bey'den Fusûs üzerine ders almayı arzulayınca, hocasının hususi derslerinde Kayserî'nin şerhini de kullandığını söylemektedir.⁷

İranlı Düşünürlere Tesiri: Dâvûdu'l-Kayserî'nin İranlı düşünürler üzerine tesiri daha da büyük olmuştur. Kayserî'ye ilgi duyan bu düşünürlerden ilki, şüphesiz Haydar Âmolî'dir. Taberistan'ın merkezi Âmol'de 1320 yılında doğan bu büyük şîf kelâmcısı ve mutasavvıfı, Dâvûdu'l-Kayserî'yi velilik konusunda tenkid etmişse de, özellikle varlık anlayışında ondan çok faydalanmıştır. Nassu'l-Nusûs, Nakdu'n-Nukûd fî Ma'rifeti'l-Vücûd ve Câmi'u'l-Esrâr adlı eserlerinde Dâvûdu'l-Kayserî'ye çokça atıflarda bulunmuştur. Kayserî'nin, Nurbahşiyye tarikatına mensub Şemseddin Muhammed Gilanî Lâhicî (ö. 1506) üzerinde de tesiri vardır.

Dâvûdu'l-Kayserî'nin fikirlerinden yararlanan başka bir İranlı da, meşhur filozof ve XVI. yüzyılda İsrâkiliğin en iyi temsilcisi olan Molla Şîrâzî (1571-1640)'dir. "Eş-Şevâhidü'r-Rububiyye" ve "El-Asfaru'l-Arbâa" adlı eserlerinde bu tesiri açıklıkla görmek mümkündür. Eş-Şevâhid'i yayınlayan Aştîyânî'ye göre, bu eserin birinci bölümü, adeta Dâvûdu'l-Kayserî'nin Matla'u Husûs'unun Mukaddimesinin bir şerhidir. Özellikle

Molla Sadra varlık anlayışı konusunda Dâvûdu'l-Kayserî'den çok yararlanmıştı. Molla Sadra'nın bu Şevâhid adlı eserine bir haşiye yazan talebesi Hacı Molla Hâdi Sebzivârî ve Molla Damâvardî de, Kayserî'den etkilenen İranlı düşünürler arasındadır. Dâvûdu'l-Kayserî'den etkilenen İranlılar arasında son olarak İmâm Humeynî'yi de saymak gerekir; o, Dâvûdu'l-Kayserî'nin ve Molla Fenârî'nin şerhlerine bir taklikât yazmıştır. Bugün hâlâ Kum ilim çevresinde Kayserî'nin şerhi okunmaya devam etmektedir.

Arap Düşünürlere Tesiri: Dâvûdu'l-Kayserî'nin Arap düşünürleri üzerine de etkisi vardır. Onun bu etkisi, şimdiki bilgilerimize göre, ilk defa, XV. yüzyılda yazıldığı sanılan ve yazarı kesin olarak belli olmayan "Mecmu'a ul-Bayreyn" adlı bir eserde görülmektedir. Şemseddin İbn Nasr El-Siczî'ye atf edilen bu eser, Dâvûdu'l-Kayserî'nin Fusûs şerhinden etkilenerek yazılmıştır.

Mevlevî ve Nakşibendiyye tarikatına mensup meşhur Suriyeli mutavassıf Abdülgânî Nablusî (ö. 1731) ile Cezayir'in ölümsüz kahramanı mutavvıf El-Emir Abdülkâdir (1806-1883) de, Kayserî'den etkilenmiş olan diğer Arap düşünürler arasındadırlar. El-Mevâkıf adlı meşhur eserinde Abdülkâdir çeşitli vesilelerle Dâvûdu'l-Kayserî'ye atıflarda bulunmuştur.

Hintli Müslüman Düşünürlere Etkisi: Dâvûdu'l-Kayserî'den Hindistanlı müslüman âlimler de oldukça faydalanmışlardır. Diğer düşünce çevrelerinde olduğu gibi Hindistan İslâm düşüncesinde de İbnü'l-Arabî ile ilgilenen, özel olarak da onun Fusûs'unu Urduca ve Farsça'ya çeviren veya şerh eden her Hintli Müslüman Dâvûdu'l-Kayserî'den az veya çok etkilenmişlerdir. Örnek olarak bazılarının isimlerini burada zikredelim: Molla Mahmud Cevnpûrî, Eş-Şemsu'l-Bazîğa adlı eserinde vahdet-i vücûd öğretisini vücûd (varlık) kavramını eleştirirken, Dâvûdu'l-Kayserî'nin görüşlerini merkez alarak bunu yapmıştır. Abdülkerîm Çiştî adında tanınmayan bir yazar, Hall-i Muğlakât-ı Fusûs adlı 1851'de yazdığı Farsça Fusûs şerhinde Dâvûdu'l-Kayserî'nin ismini sık sık zikreder ve yaptığı yorumlarda Mukaddimât'tan aktarımlarda bulunur. Aynı şekilde, Mu'siniddîn Kâdirî yaptığı şerhine "Husûsu'l-Kelîm fî Şerhî Fusûsi'l-Hikem" adını verir ki, bu Dâvûdu'l-Kayserî'nin şerhinin isminin aynen tekrarıdır; baş tarafa yazdığı giriş kısmı



ise, Mukaddimât'ın ilk beş bölümünün aynen Farsça tercümesinden ibarettir. Şemsü'd-dîn Süleyman Şah Nizâmî (1852-1941), Mukaddimât'ın çok güzel bir Farsça tercümesini yapmıştır. Mîr Muhammed Cân (1880-1940) da Risâle-i der Beyân-ı Vücûd adıyla Mukaddimât'ın ilk altı bölümünü Farsça'ya çevirmiştir.

Aynı şekilde, Hindli âlimler Urduca yapıtları Fusûs şerhlerinde ve tercümelerinde de Dâvûdu'l-Kayserî'nin şerhinden ve görüşlerinden sık sık aktarma yap-

mışlardır. Fusûs'un Urduca tercümesinde Karamet Hüseyin Kedarî; Mir'ât-ı Fusûs adlı şerhinde Kutbeddîn Şarkpûrî; Şerh-i Fusûs El-Hikem adlı eserinde Mevlevî Seyyîd Abdulhak Miyanvî ile benzer çalışmalarıyla Seyyid Mübarek Ali, Abdulgafur Dosti ve Muhammed Abdulkadir Sıddıkî gibi yazarlar, Dâvûdu'l-Kayserî'den etkilenen kimseler arasındadır. Dâvûdu'l-Kayserî'nin etkisi ve ona olan sevginin bir nişanesidir ki, Matla' ilk olarak Bombay'da 1881 yılında basılmıştır.

- 1 Osmanlıların ilk medresesi olarak kabul edilen İznik veya Orhan Gâzi Medresesi olarak bilinen medresenin menşei, yapılış tarihi ve ilk medrese olup olmadığı meseleleri henüz kesin bir çözüme kavuşturulmuş değildir. Bazı kaynaklar medresenin kilise veya manastırdan çevrilerek medrese hâline dönüştürüldüğünü kaydederler; bkz. Hoca Saadeddîn: Tâciüttevârih, İstanbul, 1279, c. I, s. 43; Nşrî: Cihânnümâ, Ankara, 1949, c. I., s. 163; Mehmed Hemdemî Çelebi: Solakzâde Tarihî, İstanbul, 1297, s. 21; Âşık Paşazâde: Tevârih-i Âl-i Osmân, İstanbul, 1332, s. 42; İnalcık (H.): The Ottoman Empire, çev. N. Itzkowitz ve C. Imber, London, 1973, s. 166. Bazı kaynaklar, Osmanlıların ilk medresesi olarak İzmit'teki Süleyman Paşa Medresesini gösterirler; bkz. Arif Bey: Devlet-i Osmâniye'nin Teessüsü ve Tekarrütü Devrinde İlim ve Ulemâ, Darülfünûn Edebiyat Fak. Mecmuası, 1922, c. I, s. 137 vd. Fakat genel kanaat, inşaatı 1336 yılı biten İznik medresesinin doğrudan medrese olarak yapıldığını ve bunun Osmanlıların ilk medresesi olduğudur; bkz. Mehmed Mecdî Efendi: Terceme-i Şekâ'ik, İstanbul, 1878, s. 27; Bilge (M.): İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Yayınları, no: 3101, 1984, s. 11-12.
- 2 Dâvûdu'l-Kayserî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Âşık Paşazâde, Tevârih-i Âl-i Osmân, İstanbul, 1332, s. 42-43; Hoca Saadeddîn: Tâciüttevârih, İstanbul, 1279, c. I, s. 43; Nşrî: Cihânnümâ, Ankara, 1949, c. I, s. 161;

- Âli: Künhülabbâr, İstanbul Efendi: Terceme-i Şakâ'ik, İstanbul, 1878, s. 27; Bursalı Mehmed Tâhir: Osmanlı Müellifleri, İstanbul, Matbaa-ı Âmire, 1333, c. I, s. 67-68; Mehmed Süreyyâ: Sicillî Osmânî, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1311, c. II, s. 323; Bursalı İsmâ'il Belîğ: Güldeste-i Riyâz-i İrfân, Bursa, 1302, s. 20; Brockelmann (C.): GAL., c. II, s. 299 ve Sup. II, s. 323; Bayraktar (M.): Kayserîli Dâvûd, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 912, 1988, s. 7-24.
- 3 Brockelmann (C.): GAZ., c. II, s. 299; Sartton (G.): Introduction to the History of Science, Baltimore, 1947, c. III, k. II, s. 626.
- 4 Fazlıoğlu (I.): Osmanlı Coğrafyasında İlmi Hayatın Teşekkülü ve Davûd El-Kayserî, Uluslararası Davûd El-Kayserî Sempozyumu, Kayserî Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara, 1998, s. 30-38.
- 5 İzzetzâde Abdülazîz: Terâcim-i Ahvâl-i Ulemâ ve İneşâyih, İstanbul Üniversitesi Ktp., TY. 2456, v. 5; Bursalı Mehmed Tâhir: Osmanlı Müellifleri, c. I, s. 67; Turgut (A. Memduh): İznik ve Bursa Tâvhi, Bursa, 1935, s. 78.
- 6 Bursalı Mehmed Tâhir: A.g.e., c. I, s. 67; İsmâ'il Paşa El-Bağdâdî: Hediyyetü'l-Arifin, İstanbul, 1951, c. I, s. 361; Brockelmann: GAZ., Sup. II, s. 323.
- 7 İzmirli İsmâ'il Hakkı: Ahmed Âsım Bey, Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1941, c. I, s. 581-583.



İSTANBUL'UN FETHİNE DOĞRU: AKŞEMSEDDİN

DOÇ. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı Devleti'nin yükseliş diye adlandırılan döneminde, adı Fatih Sultan Mehmed'le beraber ilk anda hatırlanan önemli bir manevî dinamik, Hacı Bayram'ın halifesi Akşemseddin'dir. Bu makalemizde Akşemseddin ve Osmanlı Devleti'nde meydana getirdiği kültürel, siyasî, ictimâî olumlu etkilerden, özellikle Fatih ile olan derûnî irtibattan bahsedeceğiz.

A. HACI BAYRAM-I VELÎ'YE İNTİSABINA KADAR OLAN DÖNEM

Akşemseddin, hiç şüphesiz Hacı Bayram-ı Velî ile buluşmasına kadar, sıradan bir müderris iken, daha sonra farklılık arz eden bir şahsiyet yapısıyla ortaya çıktığı görülür. Şimdi onun hayat ve karakter çizgilerini tesbit etmeye çalışacağız.

1. Soyu ve Doğumu

Akşemseddin'in esas adı "Muhammed" olmakla birlikte, rivayetlere göre "Ahmed" şeklinde de anıldığı kaydedilir.¹ Tam adı Akşemseddin Muhammed b. Hamza'dır.² Doğumu 792/1389'da Şam'dadır.³ Babası "Kurtboğan Evliyası" diye tanınan Şeyh Şerefüddün Hamza Şâmî, önceleri Şam'da ikamet ederken, daha sonra hicret ederek Amasya'nın Kavak ilçesine yerleşmiştir.⁴

Babasına "Kurtboğan" lakabının verilmesini Enîs şöyle anlatır: "Rivayet olundu ki Şeyh Hamza âhirete inikâl idüb defn olunduğu gice, sırtlan kurdu gelüb kabri şeriflerin(i) açdı. Mübarek cesedlerin(i) yemek istedi. Şeyh Hamza mübârek elini çıkarub, ol kurdu boğazından tutub helâk eyledi. İrtesi sabah halk ziyarete geldi. Mübarek elini tabutdan çıkmış buldular. Bir ehl-i firâset kimse hazır bulundu, 'Kurda yapışmak ile mübârek eli

yunmak lâzım geldi' dedi. Yudular. Hemandem (derhal el) içeri çekildi. Ol zamandan berû mezbur Şeyh Hamza'ya 'Kurtboğan' dirler'.⁵

Akşemseddin'in nesebi Şehabeddin-i Sühreverdî (632/1234)'ye oradan da Hz. Ebu Bekir (12/634)'e dayanır.⁶ Şeyh Sühreverdî'ye kadar şeceresi şöyledir: 1. Akşemseddin, 2. Şeyh Hamza, 3. Şeyh Hacı Ali, 4. Hediye-yetullah, 5. Şeyh Musa, 6. Şeyh Muhammed, 7. Şeyh Şehâbeddin-i Sühreverdî.⁷

2. Tahsili ve Müderrisliği

Akşemseddin geleneksel İslâm kültüründe her zaman görüldüğü gibi, küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiştir.⁸ Akşemseddin'in okuduğu kitapları yine onun eserleri olan "Risâletü'n-Nûriyye" ve "Def-i Metâ'in" inden öğreniyoruz. Aşağıda Akşemseddin'in referans olarak kullandığı isimlerini vereceğimiz eserler, aynı zamanda onun ilmî müktesebâtının temelini teşkil eder:

- el-Mevsîlî, el-İhtiyar
- el-Mevsîlî, Kınıyetu'l-Fetâva
- el-Mevsîlî, Tavzîhu'l-Fıkıh
- İbnu's-Saati, Mecmau'l-Bahreyn
- Sirâcu'l-Hindî, Şerhu'l-Hidâye
- Fahrü'l-İslâm Pezdevî ve Sadru'l-İslâm Pezdevî'lerin eserleri
- Hasan b. Mansur el-Kadıhan, Feteva-yı Kadîhâniyye
- Ruknü'l-İslâm Muhammed b. Ebî Bekir, Şir'atu'l-İslâm
- Ebu'l-Leys Semerkandî, Bustânu'l-Ârifîn
- İmam-ı Gazzâlî, İhyau Ulûmü'd-din, Mişkâtü'l-Envâr
- Ali b. Mahmud b. Muhammed, Ahlesu'l-Halîsa
- Yahya el-Haradî, Beyânu'l-İ'tikad
- İbn Şihabe'z-Zühri, Âsâru'r-Rasûl
- İmam Beğavî, Mesabîlu's-Sünne ve Şerh-i Mefâtiḥ
- İmam Sağânî, Meşârîku'l-Envar
- Kudâî, Elf Kelime
- İbnu'l-Münzir, Câmi'u'l-Ezkâr



- Kadı 'Iyaz, Şifâ
- Sa'lebî'nin tefsiri
- Ebu Hafs en-Neseî, Teysîr
- Zemahşerî, Keşşâf
- Necmeddin-i Kübra, Mîrsâdu Aynî'l-Hayat ve Fevatihu'l-Celâl
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevi ve Divân-ı Kebîr
- Muhyiddin ibn Arabî, Fûrûhât ve Fusûs
- Şehabeddin-i Sühreverdî, 'Avarîfû'l-Ma'ârif
- Cüneyd-i Bağdâdî'nin risaleleri
- Sehl b. Tüsterî'nin risâleleri
- Kuşeyrî, Risâle
- Kelâbâzî, Ta'arruf
- İbnu'l-Farîd'in kasideleri ve Fergânî'nin onlara yaptığı şerhler
- Şeyhu'l-İslâm Ensârî, Menazilü's-Sâirîn
- Kâşânî, İsrâhârü's-Sûfiyye ve Fusûs Şerhi
- Ebu Talib el-Mekki, Kûtü'l-Kulûb
- Şeyh Ebû Medyen, Levâmî'u'l-Esrâr
- Muhammed Gazzâlî, Tecrîd
- Abdu'l-Kadir-i Geylânî, Mevâ'iz
- Yusuf el-Gürânî, Bed'ü'l-Enfâs
- Zeynüddin-i Hâfî, evrad ve eserleri
- Ebu Bekir Abdulkadir-i Râzî, Hadâyîku'l-Hakâik
- Feridüddin-i 'Attâr, Mantıku't-Tayr, Esrarnâme, Musibetnâme
- Şeyh Nîmetullah, Divan
- Fahreddin-i 'Irâkî, Levamî' ve Lema'at
- Müeyyed Cündî, Fusûs Şerhi.

Ayrıca Akşemseddin'in bu iki eserinde, Sultan Velî, Sadreddin-i Konevî, Muhammed b. Sîrîn, İbrahîmü'l-Hüseynî, Seyfüddin-i Bâherzî, Evhadüddin-ı Kirmânî, Abdulmelik ed-Deylemî, Ebû Yezid Tayfur el-Bisrâmî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin çeşitli kavilleri de yer alır.⁹

Arapça ve Farsça bilen Akşemseddin'in tesbit edilebilen bu ilm-i müktesebatı, onun en asgari düzeydeki durumunu gösterir. Tam anlamıyla, okuduğu kitaplar ve ilmî birikim ortaya konabilse, Akşemseddin'in kariyerinin günümüz profesörlük titrine rahatlıkla eşit olacağını söylemek mümkün görülür.

B. TASAVVUFA İNTİSABI

Küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberleyen Akşemseddin, devrinin geçerli ilimlerini kısa zamanda tahsil eder. Tıp alanında da ihtisas yapar.¹⁰ Bundan sonra ilmiye sınıfına dahil olur ve Osmancık Medresesi'ne müderris olarak tayin edilir.¹¹ Ancak 26-27 yaşlarına kadar bu meslekte kalır ve tabiat-ı fıtrîsindeki Allah aşkının yönlendirmesiyle, kendini bir anda tasavvufi hayatın arayışı içinde bulur. "İlm-i bâtın lezzeti dimağından gitme-

diği için" kâmil bir şeyh bulmak üzere, önce Fars ve Mâverâünnehir'e gider, oraları dolaşır. Gönülünün istediği kişilikte bir mürşid bulamayınca Anadolu'ya geri döner.¹²

Ruhundaki arayış fırtınaları dinmek bilmiyordu.¹³ II. Bayezid devri kazaskerlerinden İmam Ali Efendi ona, Ankara'da Kara Medrese'nin eski müderrisi Hacı Bayram-ı Velî'yi tavsiye etti.¹⁴ Ancak o önce niyetlendiyse de, Hacı Bayram-ı Velî "Nefsi için ve bazı mühimmât-ı meşru'a için dervişlere deruze ve cer ittirdi. Ol sebebdan Akşemseddin ibâ idüb Hacı Bayram'a varmazdı".¹⁵ Bu şekilde Akşemseddin, dervişleriyle çarşı pazar dolaşıp fukara için zekât toplamasını doğru bulmuyordu.¹⁶

O sıralarda Halep'te yine eski müderrislerden Şeyh Zeynüddin-i Hâfî (838/1435) dikkate değer bir maneviyat önderi olarak temâyüz etmişti. O da Akşemseddin gibi Şehabeddin-i Sühreverdî neslindendi.¹⁷ Akşemseddin, Zeyniyye Tarikatı'nın kurucusu olan Şeyh Zeynüddin Ebû Bekir el-Hafî'ye¹⁸ intisab etmek üzere Halep yolculuğuna çıkar.¹⁹ Halep'e vardığında önce bir hana iner, gece orada istirahat edip ertesi gün Zeynüddin Hâfî ile görüşmek arzusundadır. O gece bir rüya görür. Boyuna bir zincir takarlar, zorla çeke çeke onu Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî'nin eşiğine bırakırlar. Bir de bakar ki, zincirin ucundan tutan Hacı Bayram'dır.²⁰ Rüyadan etkilenen Akşemseddin, hemen geri döner. İmam Ali Efendi'nin babasına giderek rüyasını anlatır. O da maneviyat yolundaki nasibinin Hacı Bayram-ı Velî olduğunu söyler. Birlikte ona giderler. O sırada Hacı Bayram-ı Velî Çubuk Ovası'nda müridleriyle birlikte burçak imecesi yapmaktadır.²¹ Akşemseddin orada hiç itibar görmez. Ancak fazla beklemeden, hemen dervişlerin arasına katılarak onlarla beraber çalışmaya koyulur. Öğle vakti mola verilir. Sofralar kurulur. Teknelerle yoğurtlar ve buğday çorbası getirilir. Bölük bölük sofralara dağıtılır. Hatta köpekler için de yemek hazırlanır. Kimse Akşemseddin'e buyur diye herhangi bir iltifat göstermez. Yemek başlar. Akşemseddin gidip köpeklerin yanında onlarla birlikte yemeğe hazırlanır. Tam elini yemeğe uzatırken Hacı Bayram-ı Velî ona: "Hay köse beni yaktın" diye seslenerek sofrasına davet eder. Hacı Bayram, yapılan muameleyi ona şöyle açıklar: "Zencirle zorla gelen misafirin ağır-
lanması böyle olur".²²



Artık, Akşemseddin, Hacı Bayram'ın mürididir. Hacı bayram-ı Velî onu sıkı bir riyazete sokarak ibadetlerini artırır. Menâkıb, Akşemseddin'in bu riyazet sonucu yedi günde sadece bir kaşık sirke içer hale geldiğini kaydeder.²³ Riyazeti artırma isteği, Akşemseddin'den gelmektedir. Öyle ki, sonunda Hacı Bayram-ı Velî ona "Ya köse! Nice riyazet eylersin, âkıbet nûr olursun, vefat ettikten sonra, seni kabrinde bulamazlar"²⁴ diyerek onun bu uygulamasını sona erdirir.

Akşemseddin'in halvete girdiği hücre, bugün caminin kuzeydoğu tarafında, aşağı inen sahanlıkta varlığını sürdürmektedir.²⁵ O hücre bugün hâlâ onun adıyla anılmaktadır.²⁶

Akşemseddin bu çile uygulaması sonunda, çok kısa sürede hilâfet icâzetine nail olur. Hacı Bayram-ı Velî'nin yanında uzun süre kalıp olgunluğa eremeyen diğer müridler bunun sebebini sorarlar ve şu cevabı alırlar: "Bu bir zeyrek (akıllı) köse imiş. Her ne kim gördü ve işitti, inandı. Hikmetin sonra kendi bildi. Ama, bu kırk yıldan beri hizmet iden dervişler, gördükler ve işittiklerin he-man hikmet ve aslını sorarlar"²⁷. Hz. Hızır (a.)'ın Hz. Musa (a.)'ya öğütlediği "Ben sana (içyüzünü) anlatmadıkça bana hiçbir şey sorma"²⁸ şeklindeki husus tasavvuf-ta teslimiyetin özü olarak değerlendirilir.

Kaynaklardan esas adının Muhammed olduğunu öğrendiğimiz Akşemseddin'e sonradan bu ismi Hacı Bayram-ı Velî'nin verdiğini öğreniyoruz. Bu olayın cereyan tarzı şöyledir: Hacı Bayram-ı Velî, "beyaz bir insan olan Zeyd'den insan cinsinin karanlıklarını, lekelerini sö-küp atmakta güçlük çekmedin, âciz kalmadın" diyerek ona "Akşemseddin" ismini verir.²⁹

Akşemseddin'in Hacı Bayram-ı Velî ile buluşması 1421'den öncedir. Zira Hacı Bayram-ı Velî 1422 Temmuzunda Edirne Sarayı'na giderken yanında Akşemseddin de vardı. Onun intisabı, tekke/caminin inşa tarihi olan 1416'dan³⁰ sonra olmalıdır; zira o, şu anda bile varlığını koruyan çile hüccesinde riyazet ve halvetle meşgul olmuştur. Bu durumda, onun intisab tarihini yaklaşık 1417 senesi olarak verebiliriz.³¹

Hacı Bayram-ı Velî, onu neşr-i tarikat ve hakikat için önce Ankara civarındaki Beypazarı'na gönderir. Akşemseddin orada bir mescid ve bir değirmen inşa eder.³²

Dînî-iktisâdî bir bütünleme ile ahiret ve dünya dengesi-ni sağlayan Akşemseddin'in etrafına çok sayıda adam toplanır. Bunun üzerine orayı terk eder İskilip Evlek'e geçer. "Menakıb'ın ifadesiyle ayrılış nedeni "kesrete düş-mek"³³ şeklinde gösterilir. Bu, Akşemseddin'de, Somun-cu Baba'dan³⁴ Hacı Bayram'a miras kalan şöhretten hoş-lanmamak şeklindeki bir melâmet neşvesinin yansıması-nı gösterir. Nitekim sonradan Fatih'in hocası olmasına rağmen Göynük gibi dar muhitte hayat boyu kalması, aynı rûhî zevkin bir tezahürüdür.

O devrin Evlek'ini Enîsî şöyle tanıtır: "İskilip kaza-sında Köse'dağı dinmekle maruf kasabattan Irak Da-ğının üstünde mütemekkin oldu. Ol köye Evlek dirler. El'an o köyde şeyhin binası ve evladı vardır".³⁵

Ancak Evlek'te kesrete düşen yani etrafında kalaba-lıklar oluşan Akşemseddin, Göynük'e gider, orada da bir mescid ve değirmen inşâ eder.³⁶ Burada çocuklarının ve müridlerinin terbiyesiyle meşgul olur. Bir ara hacca gi-der.³⁷

1422 Temmuzunda Sultan II. Murad'ın Edirne yö-netim merkezine çağrılışında şeyhinin yanında Akşem-seddin de vardır.³⁸ Yani Hacı Bayram-ı Velî hayatta iken Akşemseddin sarayla tanışmış durumdadır. Akşemseddin'in Fatih'in kundaktaki haliyle mülaki olduğu ve Ha-cı Bayram'la Edirne'ye yaptığı bir seyahat daha vardır.

Reisu'l-Kuttab Hüseyin Efendi, Bedâ'î'u'l-Vekâ'î' adlı tarihinde, Fatih Sultan Mehmed'in 1430 senesinin ilk aylarındaki doğumunu şu şekilde naklediyor:

"833 Recebinin yirmi yedinci günü ki, yevm-i sebt idi. Ravza-i Murad'da Gül-i Muhammedî açıldı. Yani Ebu'l-Feth ve'l-Megâzî Sultan Mehmed Gazî vücûde gel-mekle gülâb-i meserret saçıldı."³⁹ Bu durumda Fatih Sultan Mehmed'in doğum tarihi 1430 yılının Mart ayına tesâdüf etmektedir.⁴⁰ Mutasavvıfımız Hacı Bayram-ı Velî, 1429 yılının sonlarında Emir Sultan'ın cenaze törenin-de hazır bulunduktan sonra, muhtemelen Ankara'ya dönmemiş, Edirne'ye gitmiştir. Dolayısıyla Hacı Bayram Velî, yeni doğmuş kundak çocuğu Fatih Sultan Meh-med'i sarayda görmüştür.

Nitekim, Risâle-i Beşir'de, Hacı Bayram-ı Velî'nin İstanbul'un fethi ile ilgili bir müjdesi, bu son Edirne zi-yaretinde şöyle anlatılır: "...Esna-yı sohbette, Aziz'den



(yani Hacı Bayram'dan) İstanbul fethine himmet taleb buyurduklarında, Şeyh, sohbeti başka mevkîe sarf buyurup, güyâ padişahın kelâmını fehmedemediler sûretini tuttuklarında, padişahın tekrar ibrâm buyurduklarında, âhir naçar kalub Şehzâde Sultan II. Mehmed henüz taze idiler. Padişah yanlarında cülûs buyurmuşlar idi. Hazret-i Azîz keşf-i râz buyurub 'Padişahım, İstanbul sizlerin vaktinde, bizim duamız ile husûl-pezîr olmayub, işbu şehzâde-i cihân-bahtın vakit ve zamanında, şu kösenin duâsıyla feth olup ve bunların yüzünden husûl-pezîr olur' buyurdular. Kösedan muradları Akşemseddin hazretleri ol vakitte yanlarında olup ve şeyhin karşısında ayak üzerinde dururlar idi".⁴¹

Konu ile ilgili bir başka yorum da şu şekilde yapılmaktadır: Fatih sultan Mehmed, İstanbul'un fethi sırasında, Anadolu'da varlığını kuvvetle sürdüren çeşitli tarikat mensubları bulunmasına rağmen, fetihle özellikle Bayramîlerin bulunmasını arzu etmiştir. Fatih'in mânevî güç vesilesi olarak, Akşemseddin ve Akbıyık Mezcub'u yanında bulundurması,⁴² Hacı Bayram'ın bir zamanlar babasına verdiği fetih müjdesi ile ilgili keşfin, adeta doğrulayıcısı gibi gözükmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hacı Bayram Velî'nin bu mânevî işareti, diğer kaynaklarda da ittifak halinde zikrolunmaktadır.⁴³

Bizde Hacı bayram Velî'nin bu keşfinin doğru olabileceği kanaatini uyandırabilecek bir yorum da, şu şekildedir: Sultan II. Murad 1451 senesinde vefat edene kadar Osmanlı Devleti'nin başında yönetici olarak bulunmasına rağmen İstanbul'u fetih teşebbüsüne ikinci bir defa girişmediğini görüyoruz. Halbuki yeni padişah olduğu sırada, 1422 Haziranında elli gün süre ile İstanbul'u fetih için kuşatmış ve çok çaba sarfetmişti.⁴⁴ Bu kuşatmadan sonra II. Murad, yirmi dokuz sene devlet yönetimiyle meşgul olmuş, fakat İstanbul'u bu süre içinde bir kere bile olsun, fethetme teşebbüsü etmemiştir. Hacı bayram Velî'nin 1430 senesinde, bu müjdeyi vermesinden sonra, Sultan II. Murad yirmi bir yıl saltanatı kalmıştır -kısa bir süre hariç-. II. Murad, Hacı Bayram Velî'nin verdiği fetih müjdesinin, kendi hayatında tahakkuk etmeyeceğine inanan bir tavır içinde, İstanbul'u alma teşebbüsünde bulunmamıştır. Bu hususun da tarihî bir vâkıa olduğunu düşünürsek, hadiselerin mantıkî akışı, Hacı Bayram Velî'nin bu kerametini doğrular.

833/1430'da Akşemseddin'in şeyhi Hacı Bayram-ı Velî vefat eder. "Benim namazımı Akşemseddin kılıversün ve beni ol gasleylesün, benim haberüm ana vâsıl eylesüz" şeklindeki vasiyeti üzerine Hacı Bayram'ın son nefesinde başında hazır bulunan Akşemseddin⁴⁵ gereken dînî vecibeleri bizzat yerine getirir.

C. ŞEYHLİĞİ

Bundan sonra Akşemseddin Göynük'e döner ve vazifesine devam eder. Ancak Emir Sikkînî ile aralarında meşreb ayrılığı zahir eder. Konu ile ilgili olarak bazı kaynaklar ateş olayından bahsederler. Bu olaydan sonra Bayramîlik ikiye ayrılır.⁴⁶

Akşemseddin ihvanıyla Şemsiyye-i Bayramiyye'yi tesis eder.⁴⁷ Daha sonra onun kurduğu bu yol şu şekilde yollara ayrılmıştır: a) Şeyh İbrahim b. Hüseyin es-Sivâsî'ye nisbet edilen Tennuriyye Tarikatı; b) Şeyh İlyas b. İsa es-Saruhanî (ö. 967/1559)'ye dayandırılan İseviyye; c) Şeyh Himmet b. Ali Bolevî (ö. 1095/1683)'ye nisbet olunan Himmetiyye.⁴⁸ Bu üç koldan İseviyye, Tennuriyye'nin kolu olarak neş'et etmiştir. Şöyle ki; Akşemseddin'den sonra gelen İbrahim Tennurî'nin, halifesi Muh-yiddin-i Yavsî (ö.920/1524)'dir. Ondan sonra silsile Şeyh Kasım, Şeyh Mecdüdin İsa-yı Saruhânî vasıtasıyla Şeyh İlyas b. İsa Saruhânî'ye iner.⁴⁹

Hacı Bayram-ı Velî'nin vefatından sonra Akşemseddin'in II. Murad'la olan yakınlığının ne şekilde olduğu kesin hatlarıyla fazla bilinmiyor.

D. FATİH SULTAN MEHMET İLE MÜNASEBETİ

Akşemseddin'in İstanbul'un fethi öncesinde iki kere Edirne Sarayı'na gittiği görülür.⁵⁰ İlkinde Kazasker Çandarlıoğlu Süleyman Çelebi'yi tedavi etmiştir.⁵¹ Saray doktorları yaptıkları ilaçlarla Süleyman Çelebi'yi tedavi edemezler. Akşemseddin'i çağırırlar. O da, sersam adlı bir ilacın iyi geleceğini söyler. Diğerleri inanamazlar. Ancak ilaç hazırlanır ve hasta kısa zamanda iyileşir.⁵²

Yine hastalanan Fatih'in kızını tedavi etmesi üzerine, Akşemseddin'e hediye olarak Beypazarı'ndaki piring tarlaları verilmiştir.⁵³

Fatih Sultan Mehmed İstanbul'un fethine manevî katkıda bulunmak üzere Akşemseddin ve Akbıyık'la bir-



likte, müridlerini de davet eder.⁵⁴ Menakıb'ın nakline göre, Fatih'in etrafındaki bazı danışmanlar, fethe çeşitli nedenlerle pek rıza göstermezler. Ancak Akşemseddin onların görüşünü çürütüp Fatih'i İstanbul'u fethetme ikna eder.⁵⁵

Fethetme katılan Akşemseddin'in, padişahın ve ordunun moralinin yüksek tutulmasında bir hayli rolü olur. Araştırmacılar, Akşemseddin'in bu sıkıntılı sıralarda zaferin uzak olmadığı müjdesini vererek⁵⁶ sabredip gayret etmesi konusunda Fatih'e yazdığı mektupların, fethin kısa zamanda gerçekleşmesinde büyük etkisi olduğunu belirtirler.⁵⁷

Fetih'ten sonra Ayasofya, camiye dönüştürülür. İlk cuma namazındaki hutbeyi Akşemseddin okur.⁵⁸

Yine Fatih'in ricası üzerine Akşemseddin, Hz. Rasûlullah(s.)'in önde gelen sahabelerinden Ebû Eyyûb Halid el-Ensârî(r.)'nin kabrini keşfen bulur.⁵⁹

İstanbul'un fethindeki bu tür olaylar sonucu, Akşemseddin'in etrafında çabucak bir hürmet halkası oluşur.⁶⁰

İstanbul'un fethinden sonra Akşemseddin, kendisinin mensub olduğu Sala Aşireti efradından bir kısmını Üsküdü'ne iskan ile, orada Salacak adlı ilk Türk mahallesini tesis eder.⁶¹

Fatih'in, Akşemseddin'in halkası ve etki alanı içinde olduğu muhakkaktır. Fatih bir ara Akşemseddin'e ısrarlı bir şekilde halvete girme talebini arz edince, hakîmâne bir cevapla muhatab olur: "Halvette lezzet vardır. O lezzeti tadarsan, yöneticilik lezzetini kaybedersin. Bu yüzden işler karışır. Allah da bunu bize sorar. Halvet senin adaletli olmandır, şu, şu, şu işleri yapmandır".⁶²

Yine fetih'ten sonra Fatih Medreseleri yapıncaya kadar kiliseden çevrilme Zeyrek Camii'nin önceleri medrese olarak kullanıldığı, Akşemseddin'in burada oturduğu ve ders verdiği, üzerindeki kitabeden anlaşılmaktadır.⁶³

Fatih, Akşemseddin için, İstanbul'da halkı irşad etmek üzere bir hangâh inşa ettirip, hayatının geri kısmını orada geçirmesini rica eder. Ancak Akşemseddin, bu teklife olumlu karşılık vermeyince, yapılan dergah daha sonra medreseye dönüştürülür.⁶⁴ O, kendisine gösterilen bu tür teveccühlere, daha önce Beypazarı ve Evlek'te olduğu gibi, şöhret sıkıntısıyla itibar etmez ve kesretten

dolayı sıkılır. Anadolu'nun, sakin gözden uzak bir köşesi olan Göynük'e yerleşir.⁶⁵

Onun Göynük'e gidişi Gelibolu üzerinden olmuştur. Fatih, Akşemseddin'in gönlünü almak üzere arkasından hediyeler gönderdiği gibi Göynük'te onun adına cami ve tekke yaptırmak ister. Ancak Akşemseddin bunları kabul etmez. Sadece bir çeşme yapılmasına rıza gösterir.⁶⁶

Akşemseddin ölene kadar Göynük'te kalır, dervişlerin terbiyesiyle meşgul olur. Doktorlukla kazandığı alın teri el emeği ile geçimini temin eder.⁶⁷ Rivayetlere göre o, devrinin en iyi doktorlarından biridir. Mikrop konusunu tıp literatürüne göre ilk ortaya atan kişidir. Hastalığın bu mikroplarla yayıldığını söyleyen Akşemseddin, aynı konuda görüş ileri süren İtalyalı hekim Fracastor'dan yüz yıl önce literatürde yerini almıştır.⁶⁸

Menakıb'a göre, Akşemseddin'in vefatı oldukça ilginçtir. Karısına sık sık en küçük çocuğu Hamdi'nin yetim, zelil kalabileceğini öne sürerek "Yoksa bu mihneti çok dünyadan göçerdim" der. Sanki ölümü elindeymiş gibi konuşan şeyhe, hanımı bir gün "Göçerdim dursun, yine göçmezsün" tarizini yöneltir. Akşemseddin'de "Göçelim" diyerek Göynük'teki mescide dervişlerini, yakınlarını, toplar, vasiyetini yazar, helalleşip vedalaşır, Yasin Süresi okunur, sağ tarafına sünnet üzere yatar ve ruhunu teslim eder.⁶⁹

Akşemseddin'in vefat tarihi, 863/1459 senesinin 5 Cemâde'l-âhiresidir.⁷⁰ Kabri, Göynük'te kendi yaptırdığı mescidin yanı başındadır.⁷¹

Akşemseddin'in, Sa'dullah, Fazlullah, Nurullah, Emrullah, Nasrullah, Hamdullah⁷² ve Nuru'l-Hudâ⁷³ adlı yedi erkek çocuk dahil on iki evladı vardır.⁷⁴

Bunlardan küçük oğlu Hamdullah Hamdi (ö. 909/1503) hey'et, nücum ve mûsikîde derinleşmiş olup, ayrıca, devrinin önde gelen şairlerinden sayılır.⁷⁵

Akşemseddin'in yetiştirdiği halifeleri kaynaklar şu şekilde kaydederler: Muhammed Fazlullah, Hamzatü's-Şâmî, Mısırluoğlu Abdurrahim-i Karahisari, Attaroğlu Muslihiddin-i İskilibî, İbrahim-i Tennurî.⁷⁶

Akşemseddin'in tesis ettiği Şemsiyye-i Bayramiyye, kendisinden sonra oğlu Fazlullah tarafından Göynük'te, İbrahim Tennurî ile Kayseri'de, Attaroğlu Muslihiddin



ile İskilip'te, Hamzatü's-Şamî vasıtasıyla da Ankara ve civarında temsil edilmiştir.⁷⁷

E. ESERLERİ

1. Def'u Meta'ini's-Sûfiyye: Def'u Metâ'in olarak da bilinen⁷⁸ bu eser, bazı kaynaklarda "Hall-i Müşkilat" olarak kaydedilir.⁷⁹ Eser, İstanbul'un fethinden bir yıl önce (856/1452) yazılmıştır. Eserin yazılış gayesi "ehl-i Hakk'ın büyüklerin(den) olan Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî ve diğer büyük sufîlerin küfürle ve ilhadla itham olunması"na⁸⁰ karşı yazılmış bir savunmayı ihtiva eder. Onun dediklerinin diğer sufiyye ileri gelenlerince de söylendiğini kaydeden Akşemseddin, bu konuda şu hükümü verir "Umulur ki onların ve Amr b. Fârid'ın dedikleri, senin Şeyh-i Ekber, tilmizleri ve talebeleri hakkındaki kötü zannını ve sözünü düzeltir, doğrultur. Biz hiçbir zaman ona ve tilmizlerine vücûdî-hulûlî demeyiz. Çünkü o ve tilmizleri, senin dediğin gibi, kendini mutlak vücûd saymamış ve dememiştir. O 'La mevcûde illâ hû'(yani) herşey fanî ve zâildir. Yalnız O (Allah) vücûdun hakikî sâhibidir, bakîdir' derdi. Eğer böyle diyenler vücûdî-hulûlî ise, meşayih'in hepsi vücûdî-hulûlîdir ve sen de şeyhsen, onlardan birisin".⁸¹

2. Risâletü'n - Nûriyye: Akşemseddin bu eserini tasavvuf erbabına yöneltilen haksız eleştirileri cevaplandırmak üzere yazmıştır.⁸² Önce tasavvuf karşıtlarının yirmi bir iddiasını ele alır. Msl. : Aba giyerler, şeyhleri elinden hırka giyerler, tülbentli, tülbentsiz tac giyerler, beylerin atâ ve ihsanını kabul ederler, heyecana gelip (demlenip) haykırırlar, halka halinde zikrederler, savm-ı visal tutarlar, halvete girerler, çile çıkarırlar, abdest alırken başkalarından yardım isterler, kara edük giyerler vs.⁸³ Bu soruları teker teker ele alan Akşemseddin, bunları delilleriyle cevaplandırır. Ali İhsan Yurd, bu eserin Akşemsed-

din'in kardeşi Hacı Ali tarafından yapılan tercümesini, Arapçasıyla birlikte neşretmiştir.⁸⁴ Aynı eserin Bolulu Himmet Efendi tarafından 1071/1661'de yapılmış eksik bir çevirisi, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, 2863 no'da kayıtlıdır.

3. Makâmât-ı Evliyâ: Akşemseddin'in mürid kimdir, makâm-ı velâyet nedir, velilerin dereceleri nelerden ibarettir gibi konuları ele alan bir eserdir. Ali İhsan Yurd tarafından yayınlanmıştır.⁸⁵ Bu eser hakkında oldukça geniş bir malumat vermektedir.

Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah, Risâle-i Şerh-i Akvâl-i Hacı Bayram-ı Veli ve Risâle fî Deverânî's-Sûfiyye adlı eserlerinin varlığından bahsedilmekle birlikte, bugüne kadar ele geçmediği kaydedilir.⁸⁶

Akşemseddin'in biri Halil İnalçık ve diğeri Bursalı Mehmed Tahir tarafından bulunan, Fatih'e yazdığı iki mektup yayımlanmıştır.⁸⁷

Yine, Akşemseddin'e aidiyeti ileri sürülen Nasihat-name-i Akşemseddin adlı 45 beyitlik manzum bir risâle Ali İhsan Yurd tarafından neşrolunmuştur.⁸⁸ Kemal Eraslan da bir mecmu'a içinde bulunduğu Akşemseddin'e ait 38 şiiri imlâ özellikleri ve açıklamalı sözlüğüyle yayımlamıştır.⁸⁹

Akşemseddin'in tartışmalı olmakla birlikte çoğu araştırmacılarca ona aidiyeti kabul edilen "Maddetü'l-Hayat" veya "Mâidetü'l-Hayat" adıyla bilinen bir eseri daha vardır. Bu eserin geç tarihlerde istinsah edilmiş pek çok nüshası vardır. En eski tarihli olanı Ali Emîri yazması, 1096/1685 yılında istinsah edilmiştir.⁹⁰

Kaynaklar, Def'u Meta'in'e yazılan Telhîsu Def'i Meta'in adlı bir özet kitaptan bahsediyorsa da, şimdiye kadar böyle bir esere rastlanmamıştır.⁹¹ Rahmetullahi aleyh.

1 Enîsî, Emir Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, Üniversite Kütüphanesi, T.Y. 4658; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, no.: 4666, ss. 48,58.

2 Taşköprüzâde, *Şakâyi'n-Nûriyye*, Beyrut trz. s. 138.

3 Yurd, Ali İhsan, *Fatih'in Hocası Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1972, s. VII; Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994, s. 208.

4 Vassaf, *Sefîne*, c. I., s. 264; Yurd, a.g.e., s. XVIII.

5 Enîsî, *Menâkıb*, v. 26-3a.

6 Taşköprüzâde, *Şakâyi'n-Nûriyye*, s. 138; Vassaf, *Sefîne*, s. 264.

7 Yurd, *Akşemseddin*, ss. XIX.

8 Aynı eser, s. XXII.

9 Bkz. Akşemseddin, *Risâletü'n-Nûriyye*, Süleymaniye Ktp. Mahmud efb. No: 2408; *Def'u Meta'ini's-Sûfiyye*, Süleymaniye ktb. Es'ad Efendi, no.: 1429; ayr. bkz.: Yurd, *Akşemseddin*, ss. XXIII-XXX.

10 Vassaf, *Sefîne*, s. 264.

11 Aynı, *Hacı Bayram-ı Veli*, İstanbul 1343, s. 114.

12 Enîsî, *Menâkıb*, v. 3b.

13 Cami, Abdurrahman, *Nefebâtü'l-Üs min Hadarâtü'l-Kuds*, çev.: Lamiî Çelebi, İst. 1270, s. 685.

14 Azamar, Nihad, "Hacı Bayram-ı Veli, TDVİA, c. 14, s. 446; Köprülü, Orhan, E, Uzun, Mustafa, Akşemseddin, TDVİA, c. I., s. 300.



- 15 Enîsî, *a.g.e.* v. 3a.
16 Taşköprüzâde, *Şakayık*, s. 138.
17 Enîsî, *a.g.e.* v. 3a; Taşan, Abdurrahim Rumî, ss. 13-4.
18 Harîrîzâde, *Tıbyân*, c. II., v. 102b.
19 Enîsî, *a.g.e.* v. 3b.
20 *Aynı eser*, vv. 3b-4a.
21 Camî, *Nefehât*, s. 685; Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, s. 209.
22 Enîsî, *Menâkıb*, v. 4a; Taşköprüzâde, *a.g.e.*, s. 138; Vassaf, *Sefîne*, s. 264.
23 Enîsî, *a.g.e.* v. 4a.
24 Yurd, *Akşemseddin*, s. L.
25 Vassaf, *Sefîne*, s. 262; Bursalı, Tahir, *Hacı Bayram-ı Veli*, s. 6.
26 Ayverdi, Samiha, *Osmanlı Mimarisi*, c. IV., ss. 893-4.
27 Enîsî, *Menâkıb*, v. 5a.
28 Kehf 70.
29 Müstakimzâde, *Macelletü'n-Nisb*. Süleymaniye Ktb. Hâlet Efendi, no: 628, v. 111a.
30 Cebecioğlu, *Hacı Bayram*, s. 133.
31 *Aynı eser*, s. 211.
32 Yurd, *Akşemseddin*, s. L.
33 Enîsî, *Menâkıb*, v. 4b.
34 Ebu Hamidüddin-i Aksarayî.
35 Enîsî, *Menâkıb*, vv. 46-50.
36 Köprülü, Uzun, *Akşemseddin*, TDVİA, c. I., s. 300.
37 *Aynı yer*.
38 Risâle-i Beşîr Çelebi, TSMK, Hazine nr., 1783, v. 16a; Aynî, *Hacı Bayram*, s. 79.
39 Bayramoğlu, *Hacı Bayram*, s. 29; ayr. bkz.: Hüseyin Efendi, *Bedâiü'l-Vecâyî*, neşr.: Tveritinova, Moskova 1961, yp, A170a, I/357.
40 Unat, F. Reşit, *Hicrî Tarihleri Milâdiye Çevirme Kılavuzu*, ss. 56-57.
41 Bayramoğlu, *a.g.e.*, s.28; ayr. bkz.: *Risâle-i beşîr*, (Topkapı Sarayı Müze Ktb. H.1783 nolu Gevrekzâde yazısıyla olan nüsha) vv. 16a-16b.
42 Vicedânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Bayramiyye*, s. 34.
43 Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuad*, İstanbul 1288, ss. 240-241, Yurd, *Akşemseddin*, s. LIII.
44 İnalçık, "Murad II"; İA.
45 La'îzâde, *Melamiyyenin An'âne ve İradetleri*, İstanbul 1156, ss. 18-20; Vicedânî, Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Melâmilik*, İstanbul 1338-1340, ss. 46-50.
46 Sarı Abdullah, ss. 241-44.
47 Sarı Abdullah, *Semerât*, s.244; Aşkar, Mustafa, *İskilipli Şeyh Mubyiddin Yavsi. Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1996, s. 77.
48 Harîrîzâde, *Tıbyân*, c. Ib. v. 173b.
49 Yurd, *Akşemseddin*, s. CV.
50 Köprülü, Uzun, *Akşemseddin*, s. 300.
51 *Aynı yer*.
52 Enîsî, *Menâkıb*, vv. 5b-5a.
53 *Aynı eser*, vv. 6a-6b.
54 Vassaf, *Sefîne*, ss. 265-6.
55 Enîsî, *a.g.e.* v. 8b-9b.
56 Taşköprüzâde, *Şakayık*, s. 139.
57 İnalçık, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1954, s. 131.
58 Köprülü, Uzun, *Akşemseddin*, s. 300.
59 Ramazanoğlu, Mahmud Sami, *Ashab-ı Kiram*, İstanbul 1985, s. 107; Köprülü, Uzun aynı yer.
60 Sarı Abdullah, *Semerât*, s. 240-1, Vassaf, *Sefîne*, s. 265-6.
61 Vassaf, *a.g.e.* ss. 264-270, Aynî, *Hacı Bayram*, s. 114.
62 Taşköprüzâde, *Şakayık*, s. 140.
63 Ayverdi, *Osmanlı Mimarisi*, c. III., s. 537.
64 Enîsî, *Menâkıb*, v. 12a.
65 Taşköprüzâde, *Şakayık*, s. 141.
66 Enîsî, *a.g.e.* v. 12b-13a; Köprülü, Uzun, *Akşemseddin*, s. 300.
67 Vassaf, *Sefîne*, s. 269; Vicedânî, *Tomar*, s. 39.
68 Köprülü, Uzun, *Akşemseddin*, s. 301.
69 Enîsî, *Menâkıb*, vv. 7b-8a.
70 Vassaf, *Sefîne*, s. 269; Trimmingham, Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, London 1971, s. 78; Köprülü, Uzun, *Akşemseddin*, s. 301.
71 Vassaf, *a.g.e.* s. 269.
72 Taşköprüzâde, *Şakayık*, s. 142.
73 Köprülü, Uzun, *a.g.e.* s. 301.
74 Taşköprüzâde, *a.g.e.* s. 142.
75 Köprülü, Uzun, *a.g.e.* s. 301.
76 Taşköprüzâde, *a.g.e.* s. 141.
77 Köprülü, Uzun, *a.g.e.* s. 301.
78 *Aynı yer*.
79 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I., İstanbul 1333, s. 12.
80 Akşemseddin, *Def'u Meta'in*, Süleymaniye Ktb, Esad Efendi, no: 1429; Süleymaniye Ktb., Ayasofya no: 4092, v. 2b.
81 Akşemseddin, *Def'u Meta'in*, v. 32a.
82 Akşemseddin, *Risâletü'n-Nur*, Süleymaniye, Hacı Mahmud no: 2408, v. 46-50.
83 *Aynı eser*, vv. 6a-7a.
84 Bkz.; Ali İhsan Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1972 içinde.
85 Bkz. *aynı eser*, I. 28'de 87 no'lu dipnot.
86 Köprülü, Uzun, *Akşemseddin*, s. 301.
87 *Aynı yer*.
88 Bkz.: Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, no: 443/3; ayr. bkz.: Köprülü ; Uzun, *aynı yer*.
89 Eraslan, Kemal, Akşemseddin'in Dinî Tasavvufî Şiirleri, *TDİ*, sy. 394, İstanbul 1989, ss. 411-417, Eraslan, Kemal, "Akşemseddin'in tasavvufî Şiirleri" *TDAY Belleteni* 1984, Ankara 1987, ss. 11-85.
90 Diğer yazmalar için bkz.: *Türkiye Kütüphaneleri İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu*, s.139; ayr. bkz.: Köprülü, Uzun, *a.g.e.* s. 301.
91 Köprülü, Uzun, *a.g.e.* s. 301.



KEMAL PAŞAZÂDE'NİN OSMANLI DÜŞÜNCE HAYATINDAKİ YERİ

DR. ŞAMİL ÖÇAL
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Osmanlıların tarih sahnesinde kaldığı dönemlerde, bir Fârâbî, bir İbn Sina ya da İbn Rüşd gibi İslam düşüncesi tarihinde etkili olmuş şahsiyetlerin yetişmediği, felsefe alanındaki gayretlerin daha önceki dönemlerle karşılaştırıldığında cılız kaldığı doğru olsa bile, bu tespit Osmanlı aydınının felsefe ile uğraşmadığı sonucunu çıkarmaya yetmez. Esasen kitapları bulunan Osmanlı ulemâsı arasında felsefe, tasavvuf, kelâm ya da mantığın konuları ile alâkalı eser kaleme almayan bilgin sayısı oldukça azdır. Buna rağmen, Osmanlı bilginlerinden, esas uğraş alanı olarak, yaygın tanımı itibarıyla 'felsefe'yi seçen, ya da felsefî alanda ünlenen kimselerin sayısının azlığı da bir gerçektir. O döneme kadar İslam düşüncesinde meydana gelen değişikliklerin ve felsefeye bakış tarzında meydana gelen değişikliklerin şüphesiz böyle bir sonucun ortaya çıkmasında önemli etkileri olmuştur. Gazzâlî'nin meşşâfî filozoflara karşı getirdiği eleştirilerin felsefî çabaların yönünü değiştirdiği bilinmektedir. Bu değişimle birlikte kelâm ile felsefe âdetâ iç içe girmiş, hem felsefe hem de kelâm kendi bağımsızlıklarını yitirmişlerdir. Başka bir neden de, Osmanlıların, İslam düşüncesinin artık kendini savunma zorunluluğu duymadığı ve kendi öz güvenine kavuştuğu bir 'pekişmişlik' döneminde bulunduğu bir safhada tarih sahnesine çıkmış olmasıdır. Şerhlerin ve hâşiyelerin bu dönemde ortaya çıkması bu bakımdan tesâdüfî değildir. Artık fikrî çabaların dışa açılmaktan çok kendi iç sistemi kurmaya yönelmesi ve sistemde görülen eksiklikleri gidermeye çalışarak başka kültürel coğrafyalarda üretilen düşüncelerle eskisi kadar ilgilenmemesi, İslam

düşüncesinin kendine duyduğu bu güvenden kaynaklanıyordu. Osmanlı âlimlerinin, Gazzâlî'nin etkisiyle meydana gelen bu değişim süreci içerisinde eserler verdikleri unutulmamalıdır. Osmanlı düşüncesi tarihinde felsefenin önemini merak eden bir kimsenin kelâmî içerikli eserleri ve birçok örneğine rastladığımız şerhleri de gözden geçirmesi gerekmektedir. Osmanlılarda devletin ulemâsı karşısındaki güçlü konumu ve ulemâyı devletin bir bürokrati olarak görmesinin; Fatih'in özel gayretleri hariç tutulacak olursa, yönetici sınıfın Bağdat Abbâsîleri ve İspanya Emevîleri'nde olduğu gibi felsefî gayretlere koruyucu şemsiye olduklarını gösteren çok fazla hâtıra bırakmamalarının da bağımsız bir disiplin olarak felsefî alanda meşhur şahsiyetler yetiştirmemesinde dolaylı olarak etkili olduğu söylenebilir. Ne var ki felsefe terimini dar bir anlamda almanın mahzurları günümüzde çok iyi anlaşılmış bulunmaktadır. Bu yüzden Osmanlı ilim adamlarının birçok alana yayılmış bulunan faaliyetlerinden önemli bir bölümünün felsefe faaliyetleri içerisinde mütâala edilebilir.

Meşhur filozoflar yetişmemiş olsa bile Osmanlılar döneminde felsefe ile uğraşan kimselerin bulunduğunu inkâr edemeyiz. Dolayısıyla düşünce tarihimizin sağlam temellere dayandırılması için yapılması gereken şey, bu uğraşların gün ışığına çıkarılması ve ilgililerin istifâdesine sunulmasıdır. Aksi takdirde Osmanlı düşünce hayatıyla ilgili yapılan tüm değerlendirmeler bilimsellikten uzak olacak ve salt ideolojik ve taraflı değerlendirmeler olarak kalacaktır. Osmanlı ulemâsının, diğer bilimsel alanlarda olduğu gibi, felsefe ve kelâm alanındaki eserleri ile ilgili hem dökümanter hem de analize dayalı olarak



yapılacak çalışmalar Osmanlı düşünce hayatı ile ilgili daha sağlıklı kararlar vermemizi sağlayacaktır.

Bu makalede amaçlanan şey; Osmanlı ilim ve düşünce muhitinin yetiştirdiği bilginlerden birisi olan Kemal Paşazâde'nin özellikle felsefe ve kelâm ile alakalı olan fikirlerinden bahsetmek suretiyle, Türk İslam düşüncesinin kendi içine kıvrıldığı bir dönemde kendi sistematiğindeki eksikleri gidermek için gösterdiği çabalarda ne derece başarılı olduğunu görmek isteyenlere, bu dönemin zihni yapısını çözmek isteyenlere ya da Türk-İslam düşünce tarihinde felsefenin nasıl bir yer edindiğini merak edenlere yardımcı olmaktan ibarettir. Kuşkusuz Kemal Paşazâde bir filozof değildir; buna rağmen "Osmanlı bilginleri arasında felsefe ile uğraşan bilginler var mıdır?" sorusuna verilen karşılıkta, örnek olarak gösterilebilecek kimselerden oluşacak listenin en başlarında yer almayı hak eden bir isimdir.

1- KEMAL PAŞAZÂDE'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Kemal Paşazâde (İbn Kemal), 873/1468-69 yılında Edirne'de doğdu.¹ Babası Şücaeddin Süleyman Çelebi, Fatih döneminin büyük kumandanların arasında yer alır.² Kemal Paşazâde ilk öğrenimini babasından ve dedesinden aldı. Babasının Amasya'ya gelmesiyle birlikte, Amasya ulemâsının yanında ilk tahsilini tamamladı. Yine Amasya'da bulunan âlimlerden Farsça öğrenen ve Sa'dî'nin *Gülistanı*'nı okuyan İbn Kemal³ daha sonra meslek olarak, ailede gelenek halinde devam eden askerliği seçmiştir. Bu sırada yönetimde II. Bayezid bulunmaktadır. O, mesleği gereği padişahın bazı seferlerine de iştirâk etmiştir. Zaten kendisinin askerlikten ayrılıp ilmiye sınıfına katılmaya karar vermesi de böyle bir sefer esnasında vukû' bulmuştur. Kemal Paşazâde, ulemâdan Molla Lutfî'nin askerî erkan nezdinde gördüğü büyük saygıdan etkilenerek ilimle iştigâl etmeye karar vermiştir.⁴

Kemal Paşazâde, askerlikten ayrılınca, Edirne Darü'l-hadis Medresesi'nde derslere devam etmeye başladı. Eğitimini tamamladıktan sonra, baba dostu olan Müeyyedzâde'nin tavassutuyla Edirne Taşlık Medresesi'ne müderris olarak atandı. Ayrıca müderrisliğinin yanında,

kendisine 30.000 akçe karşılığında Osmanlı tarihi yazma görevi de verildi (1503).⁵

Çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra, Yavuz Selim'in padişah olmasının ardından yine Müeyyedzâde'nin aracılığıyla 1515 yılında Edirne Kadısı olarak tayin edildi.⁶ 1516 yılında Rumeli Kazaskeri olan Müeyyedzâde padişahın isteğiyle emekliliğe ayrılmıştı. Onun yerine Anadolu Kazaskeri olan Rukneddin Efendi Kazasker olunca, İbn Kemal de Anadolu Kazaskerliğine getirildi. Kemal Paşazâde Kazasker sıfatıyla padişahın Mısır seferine iştirak etti. Mısır seferi dönüşünde ise tekrar müderris olmaya karar verdi ve 1520'de Edirne Dârü'l-Hadis Medresesi'ne tayin oldu.⁷ 1524'te ise İstanbul Fatih Sultan Medreselerinden birisinin müderrisliğine getirildi. 1526 yılında halefi Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine Şeyhulislam oldu. Bu görevini sürdürürken 16 Nisan 1534 (940-1)'te vefat etti.⁸

İbn Kemal'in yaşadığı dönemin düşünce hayatı üzerinde kısaca durmak gerektiğine inanıyoruz. XII. asırdan itibaren süregelen şerh ve hâşiye yazma geleneği İbn Kemal'in talebelik yıllarını yaşadığı XV. yüzyılda da devam ediyordu. Ancak XV. asrın kendine ait bazı karakteristik özelliklerinin olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar ilmî gelişmenin altın dönemini yaşadığı daha önceki asırlara kıyasla bu asırda ilmî bir gerilemeden söz edilebilir de, XV. yüzyıl ilim hayatında önemli bir zenginliğin hâlâ varlığını sürdürdüğünü görüyoruz. XV ve XVI. asırlar Osmanlı medeniyetinin en görkemli çağları olduğu kadar, ilim ve fikir hayatının da zirvede bulunduğu asırlar olarak kabul edilir. Bu yüzyılda daha sonraki asırların felsefî ve kelâmî anlayışına damgalarını vuran önemli düşünürler yetişmiştir. XIV. yüzyılın sonlarında vefat eden *Sadeddin Taftazânî* (ö. 797/1395) ve XV. yüzyılın başlarında vefat eden *Seyyid Şerif Cürcânî* (ö.816/1413), gene aynı yüzyılın parlak kelâmcılarından biri olan *Celâleddin Devvânî* (ö. 908/1502) felsefeleşmiş kelâmın en önemli temsilcileri arasında yer almaktadır.⁹ Her üç kelâmcının eserleri, daha sonraki ilim kuşağı arasında adeta klasikleşmiştir. Bu üç âlim arasında İbn Kemal'in en çok ilgilendiği kelâmcı şüphesiz Cürcânî'dir. Onun, XIV. yüzyılda yaşayan *Adududdin İcî* (ö. 786/1355)'nin meşhur eseri el-Mevâkîf'a yazdığı Şerhu'l-Mevâkîf adlı eseri, felsefe ile teoloji'nin içiçe geçtiği önemli bir kay-



naktır. Sözkonusu eser, bir şerh olmasına rağmen, daha önce Eş'arî, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından yazılan ve bir iman savunması niteliği taşıyan kelâm kitaplarıyla karşılaştırıldığında kelâmcılar tarafından temsil edilen İslam düşüncesinin beş asır boyunca katettiği mesafeyi gözler önüne serer. Bu olgu İbn Kemal'in dikkatinden kaçmamış olmalı ki, onun felsefî ve kelâmî içerikli eserlerinde en fazla Cürcânî ile ilgilendiğine ve birçok hususta onu eleştirdiğine tanık oluyoruz.

XV ve XVI. yüzyıllar, aynı zamanda birbirinden farklı fikir ve düşünceler ortaya çıktığı, toplumsal düzeyde bir takım sosyal dalgalanmalar meydana geldiği devirler olarak bilinir. Bilindiği üzere, XV. asırda, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu ileri süren *Molla Kâbız*, İbn Kemal ile girdiği tartışmada yenilerek, mühlid olduğuna hükmedilerek 1527 tarihinde idam edilmiştir. Yine bu yüzyılda ortaya çıkan ve giderek bir halk hareketine dönüşen Melâmîlik, Osmanlı yöneticilerini bir hayli uğraştırmıştır. Hulûl fikrini savundukları gerekçesiyle sürekli takibata uğrayan bu hareketin genç şeyhlerinden İsmâil Mâşukî vaazlarıyla birçok kimseyi etkilemiş ve sonunda İbn Kemal'in fervasıyla 1529 yılında oniki arakadaşıyla birlikte başları kesilmek suretiyle idam edilmişlerdir. Yine onaltıncı yüzyılda Osmanlı-Safevî mücadelesinin ve Safevîlerin Osmanlı ülkesindeki sûfî Türkmen kitlelere yönelik propagandasının doruğuna ulaştığını görüyoruz.¹⁰ Kemal Paşazâde'nin eserlerinin bir kısmında, özellikle de fetvalarında bu olayların derin izlerini görmek mümkündür.

Kemal Paşazâde ilmiye sınıfına geç intisab etmesine rağmen, kısa zamanda kendisini kabul ettirerek büyük bir şöhret kazanmıştır. Tarih felsefe, mantık, kelâm, tefsir, hadis, hukuk, dil ve edebiyat alanlarında 200'ün üzerinde eser kaleme almıştır. Tarih alanında yazdığı meşhur eseri verdiği fetvâlar çeşitli toplumsal olaylar üzerine kaleme aldığı risâleler, Türk-İslam kültürü ve düşüncesi tarihinin en temel kaynakları arasında yer alır. Diğer yandan, felsefe ve kelâm alanında yazdığı eserlerde bu ilimlerin tarih boyunca hararetle tartışılan konularını ele almıştır. Felsefe, kelâm, mantık, tasavvuf ve mezhepler tarihi konusunda yazdığı eserlerin sayısı 70 civarındadır. Eserlerinin bir kısmı doğrudan şerh ya da hâşiye ni-

telîği taşıırken, bağımsız olarak kaleme aldığı eserlerin de şerhçi metodu terkettiği söylenemez. Eserlerinin ilmî kıymeti, bu alanda yapılacak araştırmalar neticesinde ortaya çıkacaktır. Kemal Paşazâde'nin Taftazânî ve Seyyid Şerif Cürcânî ile karşılaştırılması hatta onlardan üstün tutulması¹¹ anlamsız değildir. Taşköprüzâde onunla ilgili olarak, "merhum kendisinden önceki alimleri unutturdu; çökmüş bulunan ilmin kaidelerini yeniden ihya etti" respitinde bulunmaktadır.¹² Meşhur Gelibolulu Mustafa Âlî, ilim adamlarını himaye eden Osmanlı Devleti'nde H.7. Asırdan bu yana İbn Kemal gibi çok yönlü ve filozof bir alimin yetişmediğini söylemektedir.¹³ Keza M. Tevfik'in *Kâfile-i Şuarâ* adlı eserinde onu, "Anadolu'nun İbn Sina'sı" olarak medhettiğine şahit oluyoruz.¹⁴ İbn Kemal, kaleme aldığı felsefî eserlerinde kendi zamanına kadar tartışılan felsefî konuları ele almakta ve bunları eleştiriye tabî tutmaktadır. Hâşiye ale't-Tehafüt adlı eserinde, tartışma ortamında, kendi görüşüne karşıt olsa bile, sırf filozofları zora sokmak amacıyla bazı görüşleri kabul etmekte herhangi bir sakınca görmemektedir.¹⁵ Biz burada onun sadece felsefe alanında kaleme aldığı eserlerden bir kısmının adını zikretmekle iktifâ edeceğiz. Onun belli başlı felsefî/kelâmî içerikli eserleri şunlardır: *Hâşiye ale't-tehafüt*, *Enne'l-mümkine lâ yekûnu ehad-i Tarafeyn*, *Hel yecûzu en yestenide'l-kadîm'l-mümkîn ile'l-müessir, em lâ?*, *Ziyâdetü'l-vücdü ale'l-mâbiye*, *Hakikatü'l-cism*, *Enne'l-akle mâ hüve?*, *Ta'rifi'l-akl*, *Hakikatü'r-rûb ve'n-nefs*, *Risâle fi'l-fakr*, *Risâle fi tabkik-i ma'na'l-ca'l ve Mecfliyyeti'l-mâbiyye*, *Lüzûmu'l-imkân li'l-mümkîn*, *Risâletü'l-eyy ve'l-leys*, *Vücd-i zihnî*, *Risâle fi'l-anâstır*, *Hüb-i zeşt* (=Şerh-i yek beyt-i hâfiz), *Hâşiye 'alâ muhâkemeteyi'l-işârât*, *Takaddümü'l-illeti 'ale'l-ma'lûl*, *Risâle fi şahs-ı insânî* (=R. fi tabkik-i'l-beykeli'l-Mahsûs'l-İnsânî).¹⁶

Kemal Paşazâde'nin hayatı ve eserleriyle ilgili verdiğimiz bu kısa malumattan sonra onun çeşitli konulardaki görüşlerini bir dergi sayfelerinin imkanları ölçüsünde ele alalım.

2-KEMAL PAŞAZÂDE'NİN İNSAN ANLAYIŞI

Kemal Paşazâde evrendeki şeylerin kendi fenomenel toplamına indirgenemeyeceğini söylerken Plato'nun idealar alemini çağrıştıran ifadeler kullanarak, "mülk ale-



mindeki herşeyin melekût âleminde bir örneği olduğunu" savunur. Benzer bir şekilde insanın eylemlerinden her birisinin de melekût âleminde ideası vardır. Şehadet âlemi denilen bu âlemdaki varlıkların başka bir düzlemde konuşulmak ve anlaşılacak üzere kodlanmış olan dilleri vardır. Bir bakıma eşya çift-dillidir. Duyu organlarımızın yardımıyla eşyanın şehadet âlemine ait olan dilini çözebiliriz. Ancak İbn Kemal'in "gayb âlemine ait" söylediği diğer dilin şifresini çözmek, bu dili işitmek, hatta böyle bir dilin var olduğunu görebilmek zordur. Peygamberler bu özel dili deşifre edebilirler. Peygamberimizin elindeki çakıl taşları bu dili konuşmuş, peygamberimiz de onların dilinden anlamıştı. Aynı şekilde yeryüzünün ve göklerin Kur'an'ın tabiriyle "itaat ederek geldik" demeleri, kıyamet günü organlarımızın dile gelerek bizim aleyhimize şahidlik etmeleri bu özel dilin varlığına işaret eder.¹⁷

Kemal Paşazâde, insanın fizikî görünümünden, duyu organlarıyla algıladığımız bir "heykel-i mahsûsa"dan ibaret olamayacağına dikkat çeker. İnsan, onun ifadesiyle, "görünen heykelinin gerisinde başka bir şey"dir. Kişinin "ben" diyerek işaret ettiği şey, görünen, duyumsanan fizikî bedeni değildir; onun ötesinde insan yaşamının her safhasında var olan bir olgudur. Bu, her şahısta bulunan "insanlık"tır. İnsanın bedeni oluşa ve bozuluşa (*kevn-i fesad*) tâbidir. Gelişmesi-gerilemesi, güçlenmesi-zayıflaması, olgunlaşması-alçalması sözkonusudur.¹⁸ Şu halde insan olması bakımından insanın bu tür değişimler içinde tanımlanması mümkün değildir. İnsan denilen bu olgu anlamını, insanın fizikî-biyolojik yapısının ötesinde bulur.

İnsan kesîf ve zâhir yönüyle zulmânî bir cesed olup; bir yandan büyüyüp gelişerek olgunluğa doğru koşmakta, diğer yandan da hiç durmadan yok oluşa, ölüme doğru gitmektedir. Bu onun adına bir eksikliktir. İnsanın kesîf ve zahir boyutuna mukabil bir de latîf ve bâtinî boyutu vardır. İşte bu yönüyle insan dediğimiz şey "nûrânî bir cisim" olup, suyun güle sirayet ettiği gibi müşahede ettiğimiz bedenimize sirayet eder. Şu halde insanlık dediğimiz şey her ne ise, oralarda gizlidir ve bedeninin fena bulmasıyla yok olmayacaktır. İbn Kemal sözünün bir yerinde bizzat okuyucuya dönerek şöyle seslenir:

"Ey okuyucu ! Kesîf olan cesedinle sen bir bayvansın: âlem-i mülk denilen his ile mütehasıs olarak, hareket âleminin zahirine mazharısın. Cism-i latîfin sebebiyle sen bir meleksin; bu şekilde melekût âlemi denilen hayal sende bulunmakla hareket âleminin bâtinine de mazharısın. Kevn-i fesad âleminin pisliklerinden arınmış olarak kendi cerberin ile sen bir insansın. Sende bulunan âlem-i coberut denilen akılla sîkân âlemine mazhar olmuştun."¹⁹

Kemal Paşazâde, hem ölümün hem de doğumun iki türlü olduğunu savunur. Şüphesiz doğumun ve ölümün bu ikinci anlamları mecâzîdir. Her ne kadar tabî doğum ve ölüme insanın müdahale etmesi mümkün olmasa da tıpkı "ölmeden önce ölmek" gibi, "doğduktan sonra doğmak"da insanın seçip elde edebileceği birşeydir. Bu, hem iyi olana yönelmede yeni bir başlangıç yapma imkanı veren doğumu, hem de öte dünyaya açılan ölümü bilinç düzeyinde yaşamak, bu iki olguyu şuur dünyasından uzak tutmamaktır. Kemal Paşazâde, ikinci doğuma ilişkin Hazret-i İsa'nın "iki kez doğmayan göklerin melekûtuna giremez" sözünü misal olarak verir.²⁰

İnsan yeryüzünde Allah'ın yarattığı varlık türlerinin en güzelidir. Bu yönüyle insanın Allah'ın varlığına delâlet eden en muhkem ayetlerden birisidir. Çünkü Allah insanı kendi suretinde yaratmış, yeryüzündeki hilafetini ona tevdi etmiştir. İnsan, tüm âlemlerde var olan kabiliyetlerin hepsiyle de donatılmıştır. Kendi özünde insanı iyi tanıyan bir kimse, Hakkı da kendi gerçekliği içinde tanımış olur. İnsanın Allah'ın varlığına delîl olması, kâinâtın delâletinden daha güçlüdür. Bu sebeple Peygamberimiz "kâinatı bilen rabbini bilir" dememiş "kendini bilen rabbini bilir" buyurmuştur.²¹

3- KADER VE ALLAH'TIN İLMİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Allah yaratmaya başladığı zaman karşısında farklı seçenekler bulmaktadır. Bunlar imkân halindeki yaratılmayı bekleyen varlıklardır. İbn Kemal'e göre, Allah bunlardan birisini tercih ettiği zaman, o şeyle ilgili farklı tercih imkânları ortadan kalkmamakla beraber, Allah'ın bilgisi ve takdiri fiilî ve *hükmi* bir durum ortaya koyarak, eşyaya değişimin "olmadığı"- olamayacağı değil- yeni bir varlık alanı yaratmaktadır. Aslında yaratmanın kendisi de, mümkün mahiyetlerin belli bir şekle sokularak



var edilmeleri anlamına gelir. O zaman sorun şudur: Allah'ın yaratmadaki müdahalesi nereye kadardır? Yaratılan bir şey, özellikle de insan, var oluş tarihinin tümünde ve her türlü varlık durumlarında yaratıcısının kontrolünde midir, değil midir?

Kemal Paşazâde'ye göre Allah'ın ezeli ilminin eşya-ya olan nispeti zaman dışıdır. O herşeyi geçmiş ve gelecek arasında yer alan "şimdi" olarak bilir. Öncelik ve sonralık, göreceli zaman kategorileridir.²² Allah'ın ilminin zaman dışılığı, Kemal Paşazâde tarafından 'takdirin zorlayıcılığı' anlamında kullanılmaz. Zamandışılık, bir nevi idealar âlemindeki eşyanın zaman içindeki değişimlerini kapsayacak niteliklere sahip olan genel bilgilerin karekteri olarak anlaşılır. Bir başka deyişle zamandışılık, *Leah-i Mahfûz*'daki bilgilerin temel niteliğidir.²³ Allah'ın takdiri ise, ilmine ve tercih eden iradesine uygun olarak gerçekleşir. İradesinin kendisine yönelerek tercih ettiği şey, mümkün mahiyetler arasında yer alır.²⁴ Allah, eşya için belli bir düzen koymuştur. Bu düzen hükmî bir düzendir. "Hükmî düzen" terimi, Allah'ın koyduğu bu düzende, eşyanın zatı itibarıyla farklı imkânlarla sahip olabileceği anlamına gelir. Ne var ki Allah'ın ilminde ve takdirinde bir değişme olmadığı için, hükmî düzende de bir değişme olmaz. Eşyadaki farklı var olabilmek imkânı devam etmesine rağmen, takdir adeta fiili bir durum yaratarak eşyada bulunan bu imkânların vukûunu-bizâtihi imkânın kendisini değil-askıya almıştır. Fakat bu askıya alma, Allah'ın bunu değiştirmeye güç yetiremeyeceği anlamına gelmez. Allah'ın ilmi ve takdirinin mümkün varlıklar üzerinde faaliyet gösterdiğini göz önüne alırsak; Allah'ın bu düzeni değiştirmeye güç yetirememesi, mümkün bazı şeylerin O'nun kudreti dışına çıkarılması demektir. Kemal Paşazâde "bir şeyin özünde mümkün olması, onun fiilen vukûa geleceği anlamına gelmez" diyerek, Allah'ın ilminin ve takdirinin bir şeyin imkânını değil, "vukûu"nu ortadan kaldırdığını söyler. Zaten daha önce geçtiği üzere İbn Kemal, Allah'ın eşyaya verdiği düzenin eşyanın zâtî durumunu nihâî olarak belirlemediğini; bilakis, kendi özündeki imkânların aynen korunmasıyla birlikte, ilim ve takdirin ona hükmî bir düzen verdiğini savunmuştu. Çünkü buradaki imkânsızlığın gerektirdiği şey, Allah'ın meydana gelmeyeceğini söylediği şeyin meydana gelmemesidir. Yoksa onun vukû-

unun zât olarak imkânsız olması değildir. Görüldüğü üzere İbn Kemal, bir şeyin öz olarak imkânsızlığı ile, Allah'ın o şeyin vukûunu hükmen imkânsız hale getirmesi arasında fark olduğuna inanmaktadır.

İbn Kemal bu noktada "vâcib"(zorunlu) kavramının tanımına müracaat eder. Vâcib'in anlamlarından birisi de, "geçmişte oluşan bir zorunluluk" olmasıdır. Bu zorunluluk, varlık ya da yokluk taraflarından birisinin imkânsızlığını gerektirmektedir. Mesela Ebû Cehl'in küfrü ile ilgili olan takdir, hakkındaki takdir onun küfrünün varlığını, imanının ise yokluğunu zorunlu kılmaktadır. Allah'ın meydana gelmeyeceğini bildiği bir şeyin, meydana gelmemesi, Allah'ın ilminin ve takdirinin empoze ettiği bir şey değildir. Çünkü takdir ilme; ilim de ma'lûma (bilgi, bilinene) tâbîdir. Bir şeye tâbî olan şeyin özelliği, tâbî olduğu şeyin (metbû) üzerinde bir etkide bulunmamasıdır.

4- AKIL HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İbn Kemal, bilgi edinmede duyu organlarının önemini inkar etmez. Ancak bu süreçte aklın önemi duylardan daha fazladır. İnsan baş gözüyle göremediği şeyleri akıl gözüyle görebilir. Dahası akıl gözünün katkısı olmaksızın baş gözüyle görülen şeyler görülmüş sayılmaz. Çünkü baş gözü (duyular) zaman ve mekanla sınırlıdır, oysa akıl gözünde böyle bir sınırlama yoktur. Dolayısıyla baş gözü ile gördüğümüz nesneler, ancak akıl gözünün onları anlamlandırmasıyla görülmüş sayılır. Kemal Paşazâde'nin kendi deyişiyle, zaman ve mekan kaydından uzak olan akıl gözü "Arab diyarında olduğu halde Acem diyarında olanları seyrederek."²⁵ Aklın bu şekilde nitelendirilmesi, M. Scheler'in geist teorisini hatırlatmaktadır. Scheler'e göre insanın geist varlığı, psiko-vital varlığından öte bir anlam ifade eder ve kişinin karşısına dünyayı koyar. Akıl ve algılama aktını içeren geist-varlık (insan olma durumu) insanı çevresinden özgürleştirerek onu dünyaya açar. Buna karşılık insan biyolojik bir varlık olarak adeta çevresinin mahkûmudur.²⁶

Kemal Paşazâde *Enne'l-'akle mâ hüve?* adlı risâlesinde, akıl sahiplerini ikiye ayırır. Birincisi, üstün bir olgunluğa ve sezgi gücüne (işrak) sahip olan ve nitelik ve nicelik bakımından diğer aklî güçlerden farklı olan akıllardır. Bu tür akıllara sahip olan kimseler, herhangi bir



mantıksal öncüle gereksinim duymadan bilgiye doğru-
dan ulaşırlar. Kemal Paşazâde'ye göre nadiren bulunan
böylesi kutsal akılların başkasından bir şey öğrenmeye
ihtiyaçları yoktur. Bunlar her şeyin bilgisine işrak yolu-
la doğrudan ulaşırlar. İkinci kısım akli güçler ise böyle
değildirler. Bunlar nazari bilgileri elde etmede eğitilmek
için başkalarından yardım istemeye ve onu hatalardan
koruyacak mantıksal yasalara (*kanun-u sınaî*) muhtaçtır-
lar. İbn Kemal'e göre, Kaf suresinde geçen bir ayette bu
iki tür akla işaret edilmektedir: "Hiç şüphesiz, *bın da kal-
bi olan ya da bir şahit olarak kulak veren kimse için elbette bir
öğüt vardır.*"²⁷ Ayette geçen "kalbi olan" ifadesi ile birin-
ci tür kutsal akla, "şahid olarak kulak veren" ibaresi ile
de ikinci tür akla dikkat çekilmektedir. "Kalbi olanlar",
kutsal dünyaya vakıf olma istidadı bakımından büyük
bir dereceye sahiptirler; bunlar idrak gücü bakımından
tamdırlar.²⁸ "Şâhit olarak kulak veren" akıl ise araştırma-
ya, düşünmeye, başkasından yardım almaya gereksinim
duyar. İşte bu akıl mantık ilminin üzerine bina edildiği
akıldır. Mantığın önemli bir konusu olan tümeller tama-
men bu ikinci tür akılla ilgilidir ve verilen bir şey ol-
maktan ziyade "istenilen" ve "kazanılan" bir şeydir.

İbn Kemal, uzunca bir şiirinde aklın yaratılmasını
dan sonra Allah'la aralarında geçen bir konuşmayı konu
edinmektedir. Akıl, Allah tarafından nur görünümü ve
sevimli bir şekilde yaratılmıştır. Ancak akıl yaratıcısının
mutlak hakimiyeti altında olup O'nun emirleri dışına çı-
kamaz:

*Yarattı aklı çün Bârî Teâlâ
Miinevver hey'et ve mahbûb zîbâ
Dedi Hazret; gel ey akl-ı mükerrem
Yönünü bana dön; döndü hemândem
Buyurdu Hak yine, ey akl-ı dânâ!
Dön ardın, diyincek döndü hemânâ
Dedi dur!, durdu, otur! oturdu
Her ne emrettiyse yerine getirdi²⁹*

Daha sonra Allah akıldan kendisini tanıtmasını is-
ter. Akıl büyük bir tevazu içinde, kendisini tanıtarak,
kendisinde bulunan tüm meziyyetleri Allah'ın verdiğini
dile getirir:

*Çün aklı böyle gördü Rabb-i İzzet
Dedi; kimsin sen ey pakize-fitrat?*

*Dedi; Ya Rabbi ben ol fitrat-ı münhâyenem
ki cevdi feyz vermiştir anâyenem
Görünen bende bu hüsn-i dilârâ
cemâlin pertevidir âşikârâ³⁰*

Aklın kendisini tanıtmaya müteakip, Allah akla
dönerek ona taltifler yağdırır ve kendisinin yaratılış ama-
cını ve evrendeki pozisyonunun ne olduğunu açıklar. Bu-
na göre akıl evrenin ilâhı olarak görülür. Ancak bu ifade
bize göre aklın tasarruf gücüne dikkat çekmekte olup,
mecâzî olarak anlaşılmalıdır:

*Dedi Hakk, ey azîz âferîneş!
Meded bahş ve hayat efzây-ı dâniş!
Celali izzetime içirim and
Ki kılam seni âlemde hudâvend!³¹*

5-VARLIK ANLAYIŞI

Kemal Paşazâde varlık kavramının Allah'ın varlığı
dahil tüm varlıklar için kullanılabileceği kanaatindedir.
Çünkü biz gerçekte var olan bir özün, ne tür bir varlık
olduğuna dair (bunun zorunlu mu yoksa olumsal bir var-
lık mı olduğu konusunda) tereddüt içinde olmamıza rağ-
men, onun varlık olduğunu hiç bir şüpheye düşmeden
kabul ederiz. İşte bu durum *varlık* kavramının tüm var-
lıklar için kullanılabilecek ortak bir kavram olduğuna
(*el-iştirâk fi'l-vücûd*) delalet etmektedir. Fakat tüm şeyle-
rin ortaklaşa adı olan bu kavram hangisidir? Kemal Pa-
şazâde, sadece Allah'ın zâtını ifade etmek için kullanıl-
ması gereken kavramla, hem O'nun zâtı hem de eşyanın
varlığını ortaklaşa ifade etmek için kullanılması gereken
kavram arasında bir ayrıma gider. Filozoflar *mevcûd* kav-
ramının, hem zorunlu (*vâcib*) varlığı hem de olumsal
(*mümkün*) varlıkları müştereken içeren bir kavram oldu-
ğu konusunda ihtilaf etmemişler, ancak '*vücûd*' kavramı-
nın böyle bir iştirâke tahammül edip etmeyeceği konu-
sunda farklı düşünmüşlerdir.³² Kemal Paşazâde, bu nok-
tada mutasavvıfların görüşlerine mürâaat etmektedir.
Mutasavvıflar *vücûd* denilen hakikatin çokluğu kabul et-
meyeceğini, içerdiği anlam itibarıyla ortaklığa taham-
mül edemeyeceğini savunurlar. Bunun sebebi, onların
vahdet-i vücûd sistemi içerisinde, gerçekte 'vücûd' adını
almaya lâyık olan yegâne varlığın Allah olduğunu kabul
etmeleridir. Vücûd, mümkün varlıkların gerçek bir sifa-



tı değildir. Zira vücûd, 'zorunlu olan'ın bizâtîhî kendisidir. Aksi halde, mümkün varlıkların da 'zorunluluk' ile nitelendirilmesi gerekecektir ki bu muhaldir. Vücûd teriminin yaygın bir şekilde her iki varlık türü için de kullanılması, lafzî kullanımdan öte şeyin gerçekliğine işaret eden bir anlam ifade etmez. Paşazâde, her iki varlık türü için 'mevcûd' kavramının kullanılmasının daha uygun olacağı kanaatinde. Çünkü 'vücûd' sadece Allah'ın varlığına ait olup ortaklığı (*iştirak*) kabul etmez.³³

İbn Kemal, vahdet-i vücûd anlayışını savunan mutasavvıfların, gerçekte varlık (*mevcûd*) ta bulunan çokluğu inkâr etmediklerini ileri sürmektedir. Mutasavvıflar sadece 'vücûd'u kastederek, "biz, Allah'tan başkasının var (*vücûd*) olduğunu söyleyemiyoruz" derler. Onların reddettikleri şey, zorunlu varlık için bir 'vücûd', mümkün varlıklar için de başka bir 'vücûd'un bulunması, eşyanın bağımsız bir *vücûda* sahip olmasıdır. Oysa onlar "mevcûd" olması bakımından varlıktaki çokluğu inkâr etmezler.³⁴ "İnsan" kavramında olduğu gibi, 'vücûd' dışındaki tüm kavramlar, 'vücûd' kendilerine, kendi özünde, şu ya da bu şekilde katılmadığı müddetçe asla mevcûd olamazlar. Nasıl ki insan ferdleri, kendilerine 'insanlık' dediğimiz özden bir şey katılmadıkça insan olamıyorlarsa, aynı şekilde evrendeki tüm varlıklar da, kendilerine vücûd denilen özden bir şey katılmadıkça var olamazlar. Şu halde vücûd dışındaki tüm mefhûmlar, kendi özlere itibariyle (*nefsî'l-emr*), mevcûd olmalarında başka bir şeye muhtaçtırlar ki bu da *vücûd*dur. Kavramları "yokluğu kabul edebilme" özelliğine göre sıralayacak olursak, 'vücûd'un yokluğun en uzağında bulunan bir kavram olduğunu görürüz. Vücûd dışındaki diğer kavramların, (mesela *mevcûd*, *şey*, *sâbit* gibi kavramlar) yokluğu kabul etmemeleri, kendi özlerinden dolayı değil, başka bir şey dolayısıyladır.³⁵

Mutasavvıflara göre, birincisi "saf nur" olarak kabul edilen "Mutlak Varlık"; ikincisi de gölge varlık olmak üzere iki tür varlık vardır. Gölge varlık, 'vücûd'un saf hakikatini yansıtmaz.³⁶ Kur'an-ı Kerim'in "*Allah göklerin ve yerin nurudur*"³⁷ ayetinden hareketle, Allah'ın varlığının salt nurdan ibaret olduğunu söyleyen Kemal Paşazâde'ye göre, mümkün varlıklar gölge varlıklardır.³⁸ "*Görmedin mi, Rabb'in gölgeyi nasıl uzattı*"³⁹ ayetinde geçen 'gölge' kelimesi, kainatın üzerindeki varlık gölgesine işa-

ret etmektedir. Varlığa işaret eden her şey, ya bu nurun kendisi ya da onun gölgesidir. Gölge nura en yakın bir konumda olabileceği gibi, nurdan uzak da kalabilir. Nur açısından bakıldığında, nur gölgeye yakın iken; gölge açısından bakıldığında, gölge nurdan uzaktır. "*Biz ona şah damarından daha yakınız*"⁴⁰ ayeti nurun gölgeye ne kadar yakın olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer yandan, çoğu kez gölge varlıkların uzak bir sapıklık içinde olduğuna işaret eden birçok ayet vardır.

Evrenin bağlı olduğu nizam salt bir varlık düzeni değildir; evren, varlık ile yokluk arasında mevcûdiyetini devam ettiren bir nizama sahiptir. Kemal Paşazâde, evrenin sahip olduğu varlığın kendisine ait olmadığını ya da mutlak bir varlığa sahip olduğunu söyleyerek, asıl varlığın Allah'ın varlığı olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Zaten her iki varlık türü arasındaki farklılık buradan kaynaklanır. Evren, mutlak hakikatle olan bağlantısından soyutlanarak ele alındığında, 'bâtıl' ve 'yok'tur; varlığını ve anlamını bu 'hakikat'le birlikte kazanmaktadır.

Nesneler dünyasında bulunan gölge varlıklar, saf nur olarak kabul edilen mutlak varlığın nurundan kendi isti'dat ve kabiliyetleri oranında feyz alırlar. Hiçbir şey 'Hakk'tan ve O'nun nurundan uzak kalmaz. İbn Kemal, Kur'an-ı Kerim'de yer alan, "*Fısıldaşmakta olan üç kişiden dördüncüsü mutlaka O'dur*"⁴¹ ayetinin açıkça buna işaret ettiğini söyler. Allah, zâtıyla tüm ruhları ve cisimleri ihâta etmekte, yeryüzünde her şeye, o şeyin kendi zâtının isti'dadına göre varlık tohumunu ekmektedir. Varlık, keşf ehlinin gözünde Hakk'ın aynasıdır. Varlık zahiren bozulmaya ma'rûz iken, kendi özünde Hakkın zâtıdır.⁴² "*O'nun yüzünden (zâtından) başka her şey helâk olucudur*."⁴³

Mutasavvıfların Allah anlayışlarında Allah'ın mümkün varlıklarla ilişkisi kesinlikle *ittisaf ve hulûl* ilişkisi değildir. Allah mümkün varlıklara *hulûl* etmemiş, *tecellî* etmiştir. Sûfîlerin mecaz metoduna başvurmaları, bir anlatma zorluğu sebebiyledir ve "ma'kûlâtın mahsûsata benzetilerek" açıklanması anlamına gelir.⁴⁴ İbn Kemal'e göre sûfî litaretürde Mutlak Varlık denize, mümkün varlıklar da dalgalara benzetilir. Bu benzetmede deniz, "varlığın hakikatı", dalgalar ise, sûfîlerin "*a'yân-ı sâbite*" dedikleri "kabul edici" özelliğe sahip olan mâhiyetlerin heykelleri üzerine varlığın (vücûd) manevî anlamda yapılması anlamına gelir. Sûfîler her ne kadar *vücûdun* çok-



luğunu kabul etmeseler de, hakikatlerin çokluğunu reddetmezler.⁴⁵ Dolayısıyla mümkün varlıkların hakikatleriyle, Mutlak Varlık'ın hakikatini bir ve aynı hakikar olarak kabul etmek, sahih bir anlayışı yansıtmaz.

Kemal Paşazâde filozofların "Allah'ın yaratmada zorunlu olması" ilkesinin *zabîren* küfrü gerektirdiğini kabul etmesine rağmen, farklı bir yorumla bu görüşün gerçekte küfrü gerektirmediğini ortaya koyar. İbn Kemal'e göre zorunlu yaratma fikri sadece filozoflara nispet edilemez. Kendilerini "şeriatçı" (müteşerri') olarak tanıtan ve bu konuda filozoflarınkine muvâfık görüşler beyan eden bir kısım sûfiler de filozoflarla aynı fikirdedirler. Kemal Paşazâde'nin bu yargısında esas aldığı kaynak, çağdaşı olan meşhur İranlı sûfî *Abdurrahman Camî* (*Molla Câ-mî*)'nin (ö. 898/1492) *ed-Dîvretü'l-fâbire* adlı eseridir.⁴⁶ Molla Câ-mî, söz konusu eserinde filozoflarla sûfileri uzlaştırmaya çalışır. Câ-mî, yaratmada Allah'ın çeşitli alternatifler arasında tercihte bulunması fikrine karşı çıkmakta ve var olan her şeyin "varolması zorunlu olan şeyler"den olduğunu, geriye kalanların ise "varlığı imkânsız olanlar"a dahil olduğunu düşünmektedir. Çünkü Allah için tereddüt, veyahut da iki hüküm karşısında muhayyer kalmak O'nun 'bir' oluşuna ve her şeyi kapsayıcı bilgisine aykırıdır. O'nun özünde *ma'lûm ve murâd edilmiş* olandan başka bir şey yoktur.⁴⁷

Kemal Paşazâde'ye göre mûcibun *bi'z-zât* teriminin iki anlamı vardır. Birincisi, Allah'ın, "yaratmayı terk etmeye güç yetirememesi" anlamında yaratmada zorunlu (*muztarr*) olmasıdır. Terimin başka bir anlamı da "belli bir eylemi yapma ya da yapmamaya kâdir olması" anlamında, her ne kadar fiillerinde zorunlu ve mecbur olmayıp kendi özgür iradesi ve ihtiyârı ile fâil olsa da, Allah'ın asla eylemde bulunmayı terk etmemesidir. Bu ifâde Allah'ın "eylem" sıfatıyla özdeşleştirilmesi anlamına gelir. 'Fîl', O'nun özünün ayrılmaz bir parçasıdır. Fakat bu, güneşin ışık salması ateşin yakması gibi, doğal olaylarda mutlak determinizmin bulunduğu ileri süren kimselerin söyledikleri anlamda bir gerektirme değildir. Allah'ın her an bir eylem içinde bulunması "hikmetinin yaratmayı gerektirmesi" anlamına gelen bir gerekliliktir ki bu, birinci anlamdaki zorunluluktan (*icâb*)dan. İbn Kemal'e göre Allah'ın "*mûcibun bi'z-zât*" oluşunu bu şekilde anlamak, birincisinin aksine, küfrü gerektirmez.⁴⁸

Zira birincisinde, Allah'a münezzehe olduğu bir noksanlık sıfatı izafe edilmiş olur. Kelâmcıların iddialarının aksine, filozofların "mûcibun bi'z-zât" tan kasıtları bu ikincisidir. Çünkü filozoflar, âlemin Allah'tan tabî bir gerektirmeyle sudûr ettiğini açıkça reddettikleri gibi,⁴⁹ Allah'ın fiillerinde zorunlu olmasında bir 'mükemmelliğin' bulunduğundan da sözederler.

Kemal Paşazâde evrenin temel yapısı olan olumsuzluk durumu ile ilgili olarak, "nasıl ki mümkün olması bakımından mümkün varlığı kabul ediyorsa, varlık olarak varlık'ın da bundan farklı olmayacağı, yani kesintisiz bir süreklilik içinde *imkân*la niteleneceği açıktır" demektedir. Şayet bir şeyin zât olarak, varlığı tüm özellikleriyle kabul ettiğini reddetmiyorsa, onu tüm zamanlarda kabul etmesinin önünde hiçbir engelin olmadığını da dikkate almak zorundayız. Varlık'ın yegâne niteliği tek bir hakikat olmasıdır. Varlığın sürekli oluşu, yok olduktan sonra ortaya çıkması; ve yahut da önce var sonra da yok olması, varlığın özünü teşkil eden şeyler değildir; bilakis bunlar varlığın 'arazlarındandır. Bunlar varlığın hakikatini değiştirmezler. Bu da varlığın bizâtihi imkân ile vasıflanmış olması anlamına gelir. Sözü edilen 'arazlardan bazısının varlık için imkânsız olması, varlığın kendi özünden kaynaklanmaz; aksine, kendi dışındaki bir nedenden dolayıdır. Bu yüzden şeyin kendisindeki zâtî imkânâ münafî bir durum arzetmez.⁵⁰

İbn Kemal'in bu konuyu ele alarak, "mümkün varlıklar için imkânın lüzumlu olduğu" sonucuna ulaşması, 'me'âd' (âhiret) inancını ispat etmeye yöneliktir. Kelâmcılar, âhiretin cismânî bir şekilde gerçekleşeceğini ispat edebilmek için, filozofların hilafına "yok'un yeniden var olması" (*iadetü'l-ma'dûm*) kuralını kabul etmişlerdir. Bir şeyin tekrar varlık kazanabileceğini kabul etmemek, kural gereği o şeyin daha önce de var olabileceğini kabul etmemek demektir. Dolayısıyla öbür dünyada insanların ruh ve cesed olarak tekrar yaratılmaları imkânsız değildir. İşte Kemal Paşazâde imkân ile mümkün arasındaki "biribirini gerektirici" ilişkinin cismanî me'âdın gerçekliğini ispatladığına inanmaktadır.⁵¹

Kemal Paşazâde bir başka eserinde yine imkân konusunda Peygamberimizin bir hadisinden hareketle ilginç yorumlar getirmektedir. Peygamberimiz bir hâdislerinde "fakirlik benim övüncümdür" buyurmuştur. Di-



ğer yandan fakirlik başka bir hâdiste, her iki âlemde de “yüz karası” (*sevâdu'l-vech*) olarak nitendirilmektedir. Bu durumda Peygamberimizin, “yüz karası” olarak vasıflanan bir şeyle övünmesi nasıl açıklanabilir? Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-fakr* adlı eserinde meseleye farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre fakirliğin “yüz karası” olması, yergi değil övgü ifade eder. “*Sevâdu'l-vech*” ifadesinde geçen ‘vech’ (yüz) kelimesi, mümkünün zâtı anlamına gelir. Zira Arapçada ‘vech’ kelimesi ‘zât’ anlamına kullanılmaktadır. Hadiste geçen ‘*fakr*’ kelimesi, mümkün varlığın gerek varlığında gerekse diğer kemal sıfatlarında başkasına muhtaç olması demektir. Bu ihtiyacın “yüz karası” olarak nitelendirilmesinin nedenini, Şeyhülislam İbn Kemal, siyahın renkler arasında farklı bir özelliğe sahip olmasıyla açıklamaktadır. Siyahlık, diğer renklerden farklı olarak, bulunduğu mahalden kolaylıkla ayrılmaz. İşte mümkün varlık, her iki âlemde de başkasına muhtaç olma özelliğine sahiptir. Sonuç itibarıyla fakirliğin yüz karası olması, mümkün varlığın ihtiyaç halinin her iki dünyada da devam etmesi anlamına gelmektedir.⁵²

6- SONUÇ

Kemal Paşazâde, hem kelâmın hem de felsefenin anlaşılması zor konularını, skolastik metodun dışına çıkarmamakla beraber, daha basit ve daha anlaşılır bir şekle sokmak için gayret göstermiştir. İbn Kemal’in en temel özelliği eserlerinde eleştirel bir dil kullanmış olmasıdır. Felsefeciler ve kelâmcılar arasında vukû bulan tartışmalı konuları ele alırken, kelâmcılar tarafında yer aldığı bilinmesine rağmen, kelâmcıların yanlış bulduğu görüşlerini de tenkid etmekten kaçınmamıştır. Şüphesiz bu ifade, Kemal Paşazâde’nin kelâmî ve felsefî eserleri sadeleştirmek, skolastik bir kritiğe tabî tutmaktan öte felsefe ve kelâm kültürüne bir katkısının olmadığı anlamına gelmez. Çünkü o, bir çok meselenin ele alınmasında yeni açılımlar getirmiş, hem kendisiyle ortak görüşü benimseyen kimselerin, hem de kendisine muhalif safta yer aldığı kimselerin görüş ve düşüncelerindeki boşlukları, yetersizlikleri felsefî ve kelâmî formasyonunu kullanarak göstermiştir.

Eserlerinde, ele aldığı meselelerin İslam düşünce tarihi bakımından nasıl tartışıldığını çok iyi bilmekte; mesele hakkında getirilen en kıyıda köşede kalmış açıklamaları dahi iktibas etmekten çekinmemektedir. Filozoflar ile kelâmcılar arasındaki tartışmalara katılırken, Sünnî itikad açısından hududları çizilmiş meselelerde ‘kelâmcılar’ın safında yer almakla beraber, birçok yerde, Ehli Sünnet inancının izin verdiği kadar, kelâmcıların mantıkî ve teknik yanlışlıklarını göstermekten çekinmediği gibi, Sünnî yorumun itikadî bir zorunluluk arz etmediği ya da belirginleşmiş Sünnî bir tavrın oluşmadığı alanlarda, filozofların bir takım görüşlerinin takdire şayan olduğunu söylemekten de geri durmamıştır. Ne var ki onun bu tavrı, belli bir grubu desteklemekten ziyade sağlam temellere dayanmayan bir anlayışı reddetme anlamı taşır.

Her ne kadar Kemal Paşazâde kelâmcıların bir takım görüşlerini eleştirirken filozofların görüşlerini destekler gibi görünüyorsa da, muhtemelen onun amacı, Sünnî görüşü savunanların eleştirilerindeki açıkları göstererek, filozoflara karşı daha güçlü delillerin üretilmesini sağlamaktır. İbn Kemal’in eserlerinde iki farklı Kemal Paşazâde portresi ile karşı karşıyayız. Birisi, halk için yazdığı eserlerinde oldukça muhafazakar olan Kemal Paşazâde; diğeri de Osmanlı entelektüellerine hitap eden eserlerinde daha hoşgörülü olan bir Kemal Paşazâde. Birinci tavrının sebebi, yaşadığı dönemde toplumu kargaşaya sürükleyen olayların cereyan etmesi ve bir kanun adamı ve aynı zamanda siyasi otoritenin bir parçası olarak bu olaylar karşısında belli bir tutumu benimsemek zorunda kalmasıdır. Onun fetvaları ve kaleme aldığı bazı risâleleri, Osmanlı toplumunu kaosa sürükleyecek ya da siyâsî varlığına son verecek bir takım isyanların bastırılmasında önemli rol oynamıştır. Bazı kayıtlamalar getirmekle birlikte, teorik tasavvufa ve devletin kontrolünde olan Sünnîleştirilmiş kurumsal tasavvufa karşı olmayan İbn Kemal, fetvalarında toplumu ifsad eden insanların kafasını bulandıran heretik tarikat mensuplarını mürted saymakta tereddüt etmemiştir.



- 1 Ahmet Uğur, *İbn Kemal*, (İzmir 1987), s. 1; Şerafettin Turan, *İbn Kemal/Tevarih-i Âl-i Osman VII. Defter*, II. baskı, Ankara 1991, s. IX.
- 2 Yekta Saraç, *Şeyhü'l-İslam Kemal Paşazâde*, (İstanbul 1995), s. 17.
- 3 Yekta Saraç, *a.g.e.*, s. 20.
- 4 Şerafeddin Turan, *a.g.e.*, ss. XII-XIII.
- 5 M. Tayyib Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, (İstanbul 1952), s. 479.
- 6 Yekta Saraç, *a.g.e.*, s. 23.
- 7 İsmet Parmaksızoğlu, "Kemal Paşazâde", *MEBİA*, c. VI. s. 563.
- 8 Ahmet Uğur, *a.g.e.*, s. 10.
- 9 Harun Anay, *Celaleddin Devanî. Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, İst. Ün., basılmamış Doktora Tezi, (İstanbul 1994), s. 34, 39.
- 10 A. Yaşar Ocak, "İbn Kemal'in Yaşadığı XV. ve XVI. Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", *Şeyhü'l-İslam İbn Kemal Sempozyumu*, (Ankara 1986), ss. 31-40.
- 11 Mesela Sehî Bey, "Heşt Behişt" adlı eserinde böyle bir karşılaştırma yapmaktı ve "...yaşasalar dı gelip ondan marifet ve kemal tahsil etmeleri caizdi" demektedir. Bkz.: *Tezkire/Heşt Behişt*, haz.: Mustafa İsen (İstanbul 1980), ss. 92-93. İbn Kemal'in bu iki alimle karşılaştırılması aslında önemlidir. Çünkü Seyyid Cürcanî, İcî'nin *Mevâkıf* adlı eserine yazdığı Şerhu'l-mevâkıf adlı şerhiyle birlikte meşhur olmuş ve mezkur kitabı asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, üzerine bir çok haşiyeler yazılmıştır. Buna rağmen İbn Kemal eserlerinde sürekli olarak Cürcanî'yi eleştirmiş ve felsefe ve kelâm konusunda yetersiz olmakla suçlamıştır. Aynı şekilde kelâm alanında haklı bir şöhrat sahibi olan Taftazânî'nin Şerhu'l-akâid, ve Şerhu'l-makâsıd adlı eserleri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.
- 12 Taşköprüzâde, *Ef-Şakâik-i nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye*, thk. Ahmet Subhi Fırat, (İstanbul 1989), s. 379.
- 13 "Tarih-i seb'a-mie'den berü ki Devlet-i Osmaniye-Zümre-i Ulemâ'ya ma'mûre ve merz-u büm-u rûm irtlak olunan memâlik-i hâkâniye, fırkayı fuzalâya meşküredir- ne amlar gibi zî fûnûn âlim gelmişdür ve ne zat-ı şerifleri gibi mecmâ'-i fezâil bir filozof mevsûf ve muhterem işitilmişdür." Bkz. Âlî, Künhu'l-Ahbar, Kayseri Reşid Efendi Kütüphanesi 920, 258b, (naklen: Şefiaddin Severcan, *Kemal Paşazâde. Tevarih-i Âl-i Osman/X. Defter*, ed. kr. (Ankara 1996), s. XIX).
- 14 M. Tevfik, *Kafile-i şarâ*, (İstanbul 1290), s. 39.
- 15 Ahmet Arslan, *Hâşiyeler ale'l-Tebâfüt Tahfili*, (İstanbul 1987), s. 380.
- 16 İbn Kemal'in felsefe ve diğer alanlarda yazdığı eserler ve felsefî görüşleriyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ank. Ün. Sosyal Bil. Enst. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1998.
- 17 Kemal Paşazâde, *Ferâid*, Ahmet Cevdet neşri, (İstanbul 1316) ss. 275-276.
- 18 Kemal Paşazâde, *fi Şahb-i insânî*, Ahmet Cevdet neşri, (İstanbul 1316), s. 97.
- 19 Kemal Paşazâde, *a.g.r.*, s. 99.
- 20 Kemal Paşazâde, *a.g.r.*, s. 101.
- 21 Kemal Paşazâde, *fi Ulûmi'l-hakâik ve hikmeti'd-dakâik*, İst. Ün. Merk. Ktb. Arapça Yazmalar 3726, 22b.
- 22 Kemal Paşazâde, *fi'l-Cebr ve'l-kader*, (İbrahim Ef. Matbaası, İstanbul 1182), s. 35.
- 23 Abdulvahid Halepota, "The Holy Qur'an as the Book 'Ummu'l-Kitab", *Islamic Studies*, vol. XXXII, Summer 2, (İslamabad 1983) s. 2.
- 24 Kemal Paşazâde, *fi'l-Cebr ve'l-kader*, s. 35.
- 25 Kemal Paşazâde, Nesâih, Süleymaniye Ktb. Esad Ef. Koll. 1781, *a.g.e.*, ss. 11-12.
- 26 Takıyyettin Mengüşöğlu, *İnsan Felsefesi*, (İstanbul 1988), ss. 20-21.
- 27 K. Kerim, Kaf 50:37.
- 28 Kemal Paşazâde, *Eme'l-akle mâ hüve?*, Süleymaniye Ktb., Tırnova Koll. 1864, 92b.
- 29 Kemal Paşazâde, *Nesâih*, ss. 4-5.
- 30 Kemal Paşazâde, *a.g.e.*, s. 5.
- 31 Kemal Paşazâde, *Nesâih*, s. 6.
- 32 Kemal Paşazâde, *Risâletü'n fi tahkik-i vücûbi'l-vâcib*, S. K., Esad Efendi 3618, 65a.
- 33 Kemal Paşazâde, *a.g.e.*, 65b.
- 34 Kemal Paşazâde, *a.g.r.*, 66a.
- 35 Kemal Paşazâde, *a.g.r.*, 67b.
- 36 Haydar Amulî, *Câmû'l-esrâr ve menb'e'l-envâr*, (Tahran-Paris 1969) ss. 259-261.
- 37 K. Kerim, Nur 24:35.
- 38 Kemal Paşazâde, *fi Beyânü'l-vücûd*, (İstanbul 1316) s. 148.
- 39 K. Kerim, Furkan 23:43.
- 40 K. Kerim, Kaf 50:16.
- 41 K. Kerim, Mücadele, 58:7.
- 42 Kemal Paşazâde, *a.g.r.*, s. 151.
- 43 K. Kerim, Kasas 28:88.
- 44 Kemal Paşazâde, *a.g.r.*, s. 155.
- 45 Kemal Paşazâde, *a.g.r.*, s. 156.
- 46 Kemal Paşazâde, *fi Tahkik-i murâdî'l-kailîn bi'onne'l-vâcib realâ mücibün bi'z-zât*, S. K., K. Ali Paşa 1028, 128a. Molla Câmî, bu eseriinde, felsefe, kelâm ve tasavvuf ekolüne mensup olanların akidelerinin muhtakeme ve mukayesesini yapmaktadır. Molla Câmî'nin hayatı ve eserlerine dair yazdığı kitapta Ali Asgar Hikmet, bu eserin Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine kaleme alındığını söylemektedir (886/1481). Rivayete göre Fatih, çevresindekilere kelâmcılar, süffiler ve filozoflar arasındaki anlaşmazlık konularını muhâkeme edecek bir eser yazılmasını ister. Çevresinde bulunan âlimler bunun ancak Abdurrahman Câmî tarafından yapılabileceğini söylerler. Bunun üzerine padişah bir elçi göndererek bu isteğini Câmî'ye iletir. Molla Câmî, bu üç zümre arasında altı konuda anlaşmazlık olduğunu söyler. Fatih Sultan Mehmed'e bu altı husustan birisi olan vücûd konusunu ele alan bir risâle gönderir. Risâleye ilâştirdiği mektubunda Câmî, "eğer bu cevabım makbul tutulursa diğer meselelerin cevabı da ayrıca gönderilecektir. Beğenilmediği takdirde boşuna vakit geçirmiş olmayalım" notunu düşmüştü. Ancak mektup padişahın ölümüne müteakip İstanbul'a ulaşmıştır. Bkz.: Ali Asgar Hikmet, Câmî, Hayatı ve Eserleri, terc. M. Nuri Gencosman, (İstanbul 1994), ss. 275-276. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, II. Bayezid döneminde özellikle şiiilerin çoğunlukta bulunduğu bölgelerde yaşayan sünnî âlimlerin desteklenmesi için fon tahsisi edildiğini ve bu çerçevede Molla Câmî'ye de her yıl 1000 Flori gönderildiğini söylemektedir. Bkz.: İ. Uzunçarşılı, *İA*, Bâyezid II, II:397.
- 47 A. Câmî, *ed-Düveretü'l-fâhira*, (Mısır 1328), ss. 274-275.
- 48 Kemal Paşazâde, *fi Tahkik-i murâdî'l-kailîn bi'onne'l-vâcib realâ mücibün bi'z-zât*, Sül. Ktb. K. Ali Paşa kol. 128ab.
- 49 Kemal Paşazâde, *Tebâfüt Hâşiyesi*, trc.: Ahmet Arslan, (Ankara 1987), s. 39.
- 50 Kemal Paşazâde, *Lüzümü'l-inkân*, İst. Ün. Merk. Ktb. Arapça Yazmalar 1589, 363b.
- 51 Kemal Paşazâde, *a.g.r.*, 372b-373a.
- 52 Kemal Paşazâde, *Risâle fi'l-fakr*, S. K., O. Huldi Öztürk 27, 129b.

OSMANLI DÜŞÜNCEİNDE TÜRK VE TÜRKMEN İMAJI

TÜRK VE TÜRKMEN ADININ MENŞEI

85

OSMANLI TARİH YAZICILIĞINDA
TÜRK VE TÜRKMEN İMAJI

92

OSMANLI MÜESSESELERİ
NEDEN BİZANS'TAN DOĞRUDAN ETKİLENMEMİŞTİR?

98



TÜRK VE TÜRKMEN ADININ MENŞEİ

PROF. DR. SALİM KOCA
KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ GİRESUN FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

1. TÜRK ADININ İLK DEFA ORTAYA ÇIKIŞI

Tarihin tanıdığı en eski ve en köklü milletlerden biri olan Türkler, muhtelif zamanlarda muhtelif adlar altında ve muhtelif coğrafyalarda yaşamışlardır. Buna rağmen Türk toplulukları arasında daima dil ve kültür birliği mevcut olmuştur. Fakat, birkaç istisna durum dışında Türk topluluklarının hepsi hiçbir zaman aynı ad altında anılmamıştır. Onlar, tarihin belirli dönemlerinde *Hun, Avar, Tabgaş, Türk, Türgiş, Uyğur, Kırgız, Sabar (Sabir/Sibir) Bulgar, Hazar, Oğuz, Karluk, Kimek, Kıpçak (Kuman), Peçenek, Halaç, Yakut (Saha/Saka) ve Çuvaş* gibi çok çeşitli adlar taşımışlardır. Bunlardan sadece “*Hun*” ve “*Türk*” adları, Hun ve Göktürk devletlerini meydana getiren toplulukların siyasî adı olarak, yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Öte yandan, *Kırgız, Uyğur, Yakut (Saba)* ve *Çuvaş Türkleri* de kendi kavim adlarını hiçbir zaman terk etmeyerek, günümüze kadar koruyup gelmişlerdir.

Hemen hemen tarihin her devrinde büyük Türk hükümdarlarının başlıca gyesi, Türk soyundan olan ve Türkçe konuşan toplulukları bir devlet çatısı altında toplamak olmuştur. Tarihî kayıtlara göre, bu büyük gaye, ilk defa büyük Hun hükümdarı *Mete (Bagatır/Batur)* tarafından gerçekleştirilmiştir. M.Ö. 209 yılında Hun tahtına çıkan Mete, tarihte ilk defa Türk soyundan ve Türklerle akraba olan toplulukları “*Hun*” (*Hun= Kun/Kün = halk*) adı ile bir devlet çatısı altında toplamıştır. O, M.Ö. 176 tarihli bir belgede bu durumu “*Ok ve yay gerebilen bütün toplulukları bir aile gibi birleştirdim; şimdi onlar Hun oldu.*”¹ şeklinde bir ifade ile açıklamıştır. Görüldüğü gibi; Mete, Türk siyasî birliğini kurmakla kalmamış, bir devlet çatısı altında birleştirdiği toplulukla-

ra “*Hun olma bilinci*”, yani “*millet olma bilinci*” de kazandırmıştır. “*Hun olma bilinci*”, Mete'den sonra gelen hükümdarların, Hun siyasî birliğini koruyamamaları yüzünden gittikçe zayıflamış, yerini yavaş yavaş “*kabîle (boy) bilinci*” almaya başlamıştır. Aynı şekilde Hun adı da, Hun Devleti'nin yıkılmasından sonra bütün Türk topluluklarının siyasî adı olmaktan çıkmış, yerini kabîle adlarına bırakmıştır.

Türk soyundan olan ve Türkçe konuşan topluluklar ikinci defa “*Türk*” siyasî adı ile *Göktürk Devleti* çatısı altında toplanmıştır. Fakat, Türk adı, Hun adında olduğu gibi Göktürk Devleti'nin yıkılmasından sonra unutulup gitmemiştir. Aksine, Türk adı, Göktürklerin Türk dünyası üzerindeki derin ve kalıcı siyasî, askerî ve kültürel etkileri sayesinde gittikçe yaygınlık kazanarak, Türk soyundan olan ve Türkçe konuşan toplulukların genel adı olarak kullanılmaya ve yerleşmeye başlamıştır. *Bu gelişmenin sonunda Türk topluluklarının tamamına yakın bir kısmı, kendi boy ve soy adlarını bırakarak, Göktürkler yoluyla Türk adını almışlardır.*

Türk kelimesi, ilk defa Göktürk Devleti'ni kuran topluluğun adı olarak *Göktürk Yazıtları*'nda görülmektedir. Bu yazıtlarda Türk adı bazen “*Türük*” şeklinde çift heceli, bazen de “*Türk*” şeklinde tek heceli olarak yazılmıştır.² Bu kelime, aynı yazıtların sadece bir yerinde özel bir ifade olarak, “*Kök Türük*” (= *Göktürk=semavî, kutsal Türk*) şeklinde geçmektedir.³

Türk kelimesine çeşitli yabancı kaynaklarda da rast gelinmektedir. Yabancı kaynaklarda görülen Türk kelimesi, genellikle bu kaynaklarda kullanılan dillerin fonetiğine (ses yapısı) uydurulmuş bir şekilde yazılmıştır. Durum böyle olunca, kelimenin aslı bazen tanınmayacak kadar değişmiştir. Meselâ Çinliler, Türk kelimesini kendi fone-



tiklerine göre, ancak “*T’u-kue*” şeklinde yazabilmişlerdir. Görüldüğü gibi, bu kelime fazla ve eksik harfler bulunmaktadır. Üstelik bu kelime tek değil, çift heceli olarak gözükmektedir. Bundan da anlaşılıyor ki, Çinliler, “*T’u-kue*” kelimesini, “*Türk*” değil, “*Türük*” kelimesinin karşılığı olarak yazmış olmalıdırlar.⁴

Türk kelimesi, Çin kaynaklarına göre, Bizans ve Rus kaynaklarında doğruya daha yakın bir şekilde tespit edilmiştir. Meselâ, Bizans kaynaklarında Türk kelimesi “*Turkoi*” veya “*Turkos*” şeklinde kaydedilmiştir.⁵ Rus kaynaklarında ise “*Torky*” veya “*Torci*” şeklinde yazılmıştır.⁶ Burada hemen belirtelim ki, Rusların “ü” yerine “o” harfini yazmaları, dillerinde “ü” sesinin bulunmamasından kaynaklanmıştır.

Türk kelimesinin, Türklerin söyledikleri gibi yazılmış şekline sadece İslâm kaynaklarında rast gelinmiştir. Türk topluluklarını VII. yüzyılın ortalarından itibaren daha yakından tanımaya başlayan Müslümanlar, ayrı ayrı adlar taşımalarına rağmen onların aynı soydan olduklarını ve aynı dili konuştuklarını görüp, hepsini yaygın bir isim olan “*Türk*” adıyla anmışlardır.⁷ Fakat Araplar, Türk kelimesinin çoğulunu “*Etrak*” (*Türkler*) şeklinde söyleyerek, kelimenin aslını bir hayli değiştirmişlerdir. Bunun sebebi, Arapların bu kelimeyi, kendi dillerindeki bir kelime gibi kabul ederek, Arapça’nın gramer kurallarına göre çoğul yapmalarıdır. Bu durum hiç şüphesiz, Arapça’nın kendi özelliğinden kaynaklanmıştır. Halbuki, birçok dilde çoğul eki ayrı olup, kelimenin aslına eklenmektedir. Bu da, kelimenin aslı yapısını değiştirmektedir. Meselâ Farslar, kendi dillerinin çoğul eki “an” ile Türk kelimesini “*Türkan*” şeklinde çoğul yapmışlardır. Görüldüğü gibi, bu çoğul şeklinde kelimenin aslı tamamen korunmuştur.

2. TÜRK ADININ ASLI VE ANLAMI

Türk kelimesinin aslına ve anlamına dair Çin ve Arap kaynaklarında bazı açıklamalar yapılmıştır. Hemen belirtelim ki, bu açıklamaların hepsi uydurma halk etimolojilerine dayanmaktadır. Bundan dolayı, hiçbir ilmî değeri bulunmayan bu açıklamaları, burada tekrar zikretmeyi gerekli bulmuyoruz.⁸

Türk kelimesinin ilk defa ilmî izahın yapan Macar bilim adamı H. Vambéry’dir. Vambéry’ye göre, “Türk”

kelimesi Türkçe “*törü-mek*” fiilinden çıkmış bir isimdir. Nasıl “*yörü-mek*” fiilinden “*yörük*=*yürük*”, “*börü-mek*” fiilinden “*börük*=*börk*” kelimelerinin çıktığı gibi “*törü-mek*” fiilinden de “*törüük*=*türük*=*Türk*” kelimesi çıkmıştır. “*Törük*” kelimesindeki “ö” sesi zamanla “ü”ye dönüşerek, kelime “*türük*” olmuştur.⁹ “*Türük*” kelimesindeki ikinci sesli harf, yani “ü” sesi de zamanla düşerek, geriye “*Türk*” kelimesi kalmıştır. Zira, Türk dilinin gelişmesine paralel olarak kelimelerin yapısında da zaman zaman ses değişmesi ve düşmesi meydana gelmektedir. Meselâ “*erk*”, “*ark*” (*sı kanalı*) ve “*börk*” kelimeleri başlangıçta iki heceli, yani “*erik*”, “*arık*” ve “*börük*” şeklindeydi. Ancak “*i*”, “*ı*” ve “*ü*” sesli harflerinin düşmesinden sonra bu kelimeler “*erk*”, “*ark*” ve “*börk*” şekline dönüşmüşlerdir.¹⁰

Bu açıklamadan sonra burada şu hükme varıyoruz: Türk kelimesi, “*törü-mek*” (*törü-mek*=*törüük*=*türük*=*türk*) fiilinden çıkmış bir isimdir. Öyleyse bu kelime, “*türemiş*, *yaratılmış*, *doğmuş*, *yaratık*, *adam*” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹

Türk kelimesinin, “*törü-mek*” fiilinden çıkmış bir isim olduğuna ve bu fiille ilgili bir anlam taşıdığına göre, bu isim ile Göktürklerin tarih sahnesine çıkışlarını anlatan *Göktürk Türeyiş (veya Ergenekon) Destanı*’ndaki olaylar arasında bir bağ bulunup bulunmadığını da göstermek gerekmektedir. Gerçekten de Destan’a bakıldığında zaman bu bağ hemen dikkati çekmektedir: Göktürk Türeyiş (*veya Ergenekon*) Destanı’na göre, Aşina aileleri düşmanları tarafından ağır katliama uğratılmıştır. Bu katliamdan geriye sadece bir çocuk kalmıştır. Bu çocuğun da ayakları elleri kesilmiş ve kendisi bir bataklığa atılmıştır. Buradan dişi bir kurt tarafından kurtarılan çocuk, önce bir mağaraya, sonra gizli bir geçitten Ergenekon vadisine götürülmüştür. Burada çocuğun kurtla çiftleşmesi sonucunda on erkek çocuk dünyaya gelmiştir. Bu çocuklar büyüyüp yetiştikleri zaman dışarıdan kendilerine birer kız almak suretiyle yeni birer aile oluşturmuşlardır. Bu on aile de, aradan geçen dört yüz sene içinde çoğalıp, büyük bir kavim haline gelmiştir. Böylece, yeniden türeyip, çoğalan Aşina aileleri, kendilerine dar gelmeye başlayan Ergenekon vadisinden çıkıp, Orta Asya’ya yayılmışlardır.

Görüldüğü gibi, Vambéry’nin yaptığı ve birçok bilim adamının kabul ettiği açıklamayı, Göktürk Türeyiş



(veya *Ergenekon*) destanına konu olan olaylar da desteklemektedir. Türk kelimesinin anlamında olduğu gibi, Destan'da da imha edilmiş olan Aşina ailesinin yeniden türemesi, doğması ve çoğalması söz konusudur. Aşina ailesi, başına gelen felâketten sonra yeniden türeyip, güçlü bir kavim haline geldiğine göre, bu durum ile ilgili bir isim alması gayet normaldir.

Fransız bilim adamı *L. Bazin*, *Vambéry*'nin yaptığı açıklamayı doğru bulmasına rağmen yeterli görmemiştir. Bazin, Türk kelimesinin yapısında meydana gelen değişme ve gelişmeye (*törri-mek=törük=tiirük*) paralel olarak, anlamında da bir değişme ve gelişmenin olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, *Türk* kelimesi "*Törük*" şeklinde iken "*var olmuş, şekil kazanmış*" gibi bir anlama gelmekteydi. Sonra, bu kelime "*gelişmiş, olgunlaşmış*" (*développé*) şeklinde bir anlam taşımaya başlamıştır. "*Türk*" şeklini alınca da, "*tamamıyla gelişmiş, olgunlaşmış*" (*pleinement développé*) ve "*güç, kuvvet*" (*fort*) gibi yeni bir anlam kazanmıştır.¹²

Türkçe'de "*törü-mek*" fiilinden çıkmış başka bir kelime daha vardır. Bu da, yazılı olmayan kanun anlamında "*törri*" (*törri-mek=törri=tiire=töre*) kelimesidir. Bizde *Ziya Gökalp*, yabancı bilim adalarından da *W. Barthold*, Türk kelimesini yapı ve anlam bakımından "*törri*" kelimesiyle ilgili görmüşlerdir. Gökalp'e göre, "*Türk*", "*törelî*", yani töre sahibi demektir.¹³ Aynı şekilde Barthold da, *Türk* sözünün "*kanun, âdet ve kanunla birlik kazanan halk kütlesi*" anlamına geldiğini ileri sürmüştür.¹⁴ Burada hemen belirtelim ki, birbirine benzer olan bu görüşlerin her ikisi de ilim dünyasında kabul görmemiştir.

Türk kelimesi, Uygur metinlerinde müstakil bir kelime olarak geçmektedir. Bu metinlerde Türk kelimesi, Türkçe "*güç, kuvvet*" anlamına gelen "*erk*" kelimesiyle birlikte "*erk Türk*" şeklinde eş anlamlı (*sinonim*) olarak kullanılmıştır.¹⁵ Bu duruma göre, Türk sözü tıpkı "*erk*" gibi "*güç, kuvvet, kudret, güçlü, kuvvetli, kudretli*" anlamlarını ifade eden bir kelimedir.

Bu açıklamayı destekleyen daha başka deliller de vardır. Meselâ; Batı kaynaklarının birinde Türk topluluklarından birinin adı "*Türk-Hun*" şeklinde zikredilmiştir. Buradaki "*Türk*" kelimesi, "*güçlü, kuvvetli, kudretli*" anlamında kullanılmış bir sıfattır. Bundan da anlaşıl-

ıyor ki, bu Türk topluluğunun adı "*kudretli, güçlü Hun*" şeklinde belirtilmiştir.¹⁶

Aynı şekilde, Türk kelimesi Uygur metinlerinde de "yigit" kelimesiyle birlikte sıfat olarak kullanılmıştır. Uygur metinlerinde "*Türk yigit*" şeklinde geçen bu söz, "*güçlü, kuvvetli yigit*" anlamına gelmektedir.¹⁷ Aynı deyim Kaşgarlı Mahmûd'un Divanı'nda da geçmektedir.¹⁸

Alman bilgini *Le Coq*, ilk defa Uygur metinlerinde ki Türk kelimesinin, Göktürk Devleti'ni kuran topluluğun adı olan "*Türk*" sözü ile anlam bakımından aynı olduğunu ileri sürmüştür. Göktürk Yazıtları'nı çözen Danimarkalı büyük Türkolog *W. Thomsen* de, *Le Coq*'un görüşünü hiç tereddüt etmeden kabul etmiştir.¹⁹ Macar bilgini *Gy. Németh* ise, "*Türk*" adının "güç, kuvvet" anlamına geldiğini, bazı Türk topluluklarının da benzer anlamda adlar aldıklarını göstermek suretiyle ispat etmeye çalışmıştır.²⁰

Buraya kadar verdiğimiz bilgidan çıkan sonuç şudur: "*Türk*" kelimesi, Türkçe "*törü-mek*" fiilinden çıkmış bir isimdir. Kelimenin ilk şekli "*Törük*" olmalıdır. Fakat Türk kelimesinin bu şekilde yazılmış haline Türkçe kaynaklarda hiç rast gelinmemiştir.²¹ Bilindiği gibi, bu kelime önce "*Törük*" şekline dönüşmüş ve sonra da "*Türk*" halini almıştır. Bu duruma göre Türk kelimesinin ilk anlamı "*tiiremiş, yaratılmış, yaratık, insan*" demektir. Türk dilbilgisi kurallarına uygun olarak yapılan bu açıklamayı ve anlamlandırmayı, tarihî ve destanî olaylar da desteklemektedir. Fakat, kelimenin anlamı bu şekilde kalmamıştır. Kelimenin ses yapısında olduğu gibi zamanla anlamında da bir değişme ve gelişme meydana gelmiştir. Bu değişme ve gelişme sonucunda Türk sözü "*güç, kuvvet, kudret, güçlü, kuvvetli, kudretli*" gibi yeni bir anlam kazanmıştır. Kanaatimizce, kelimenin ses yapısı ve anlamındaki bu tekamül, Göktürk devrinde tamamlanmıştır.

3. TÜRK SÖZÜNÜN TOPLULUK ADI OLARAK KULLANILMASI

Türk sözü, ilk defa, Göktürk Devleti'ni kuran ve bu devletin temelini oluşturan topluluğun adı olarak *Göktürk Yazıtları*'nda kullanılmıştır. Yazıtlar'da bu topluluğun adı, bazen "*Tiirük bodun*", bazen de "*Türk bodun*" şeklinde zikredilmiştir. "*Bodun*" kelimesi; "*boyalar birliği*,



halk, kavim, miller" gibi anlamlara gelmektedir. Bu duruma göre, "Türk bodunu", *akraba boyların bir başkan etrafında toplanmasıyla meydana gelmiş siyasî bir topluluktur*.²²

"Türk bodunu"nın çekirdeğini, "Aşina" aileleri oluşturmaktaydı. Aşina aileleri de, kökü Hunlara dayanan bir topluluk idi.²³ Tarihî kayıtlara göre, "Aşina" aileleri, Büyük Hun Devleti'nin yıkılmasından sonra Hun beylerinin Kansu bölgesinde kurdukları *Kuzey Liang Devleti* içinde yaşıyorlardı. Tabgaç Türk Devleti, 439 yılında, yine bir Türk devleti olan Kuzey Liang Devleti'ne ağır bir darbe vurmuştur. Bu darbeden kurtulabilen 500 *Aşina ailesi* kaçarak Avarlara sığınmıştır.²⁴ Avarlar da, Aşina ailelerine oturmaları için Altay dağlarının eteklerinde yer göstermişlerdir.²⁵ *Aşina aileleri burada Avarlara bağlı olarak, demircilik yapmak, Avarlara silâh imal etmek ve Çin ile ticaret yapmak suretiyle bir asır içinde çoğalıp, güçlü bir kavim haline gelmişlerdir*.²⁶ İşte *Aşina oğulları, bu güçlü durumlarını gösteren bir ifade olan "Türk" adını almışlardır*. Bundan sonra, Aşina oğullarının başında bulunan Bumin, Avar hâkimiyetine son verip, kendi devletini kurmuştur. Bumin Kağan'dan sonra gelen Türk Kağanları, kendileri ile aynı dili konuşan ve aynı soydan gelen *Oğuz/Dokuz Oğuz, Karluk, Kırgız, On-ok, Türgiş, Basmıl, Tarduş, Töles/Töliş, Bayırku, İzgil, Çik* gibi akraba topluluklarını (*bodun*) bir devlet çatısı altında toplayarak, büyük Türk birliğini kurmuşlardır.

Türk sözü, Orhun Yazıtları'nda sadece Göktürk Devleti'ni kuran topluluğun (*Aşina oğulları*) adı olarak kullanılmamıştır. Yazıtlar'ın ifadesine göre, Türk beyleri *Oğuz, Türgiş ve Basmıl* gibi toplulukları da Türk olarak kabul etmişlerdir.²⁷ Bunlardan özellikle Oğuzların kendi adlarının yanı sıra Türk adını da benimsemiş ve kullanmış oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim, Türk ismi, Göktürklerin tarih sahnesinden çekilmelerinden üç asır sonra bile Oğuzlar arasında yaygın bir şekilde kullanılmış olmalı ki, Ruslar, Karadeniz'in kuzeyinden Balkanlara inen Oğuz kütlesi ile karşılaştıklarında, bu kavmi Oğuz değil, "Türk" (*Tork*) adıyla anmışlardır.²⁸

Sadece Karadeniz'in kuzeyinden Balkanlara inen Oğuzlara değil, X. yüzyıldan itibaren Müslüman olarak İslâm dünyasına giren Oğuzlara da "Müslüman Türk" anlamında "Türkmen" denmeye başlanmıştır.²⁹ Bundan sonra Türkmen adı gittikçe yerleşip yaygınlaşarak, XIII.

yüzyıldan itibaren tamamen Oğuz adının yerini almıştır.³⁰

Diğer taraftan, tarihî kayıtlara göre, X. yüzyıl başlarında Seyhun ötesinde bulunan Mirki kasabası ve çevresinde *Türkmen* adıyla anılan küçük bir Türk topluluğu yaşamaktaydı. Karluklardan kopmuş bir kütle olduğu sanılan bu Türkmenler, İslâm dinine giren ilk Türk topluluğu idi. İslâm dünyasında Müslüman olan Oğuzlara Türkmen denmesinde, işte bu ilk Müslüman olan Türk topluluğunun adının başlıca rol oynamış olduğu düşünülebilir.³¹

Burada şu soruya da cevap vermemiz gerekmektedir: Türkmen kelimesi nasıl ortaya çıkmıştır? Görüldüğü gibi, Türkmen kelimesi Türk kelimesine "men" ekinin ilâvesiyle oluşmuş bir isimdir. Türkçe'de az kullanılmakla beraber "men", "man" eki bulunmaktadır. Meselâ; "değir-men", "sök-men", "köz-men" (*közleme*) "sık-man" (*üzüm sıkma zamanı*), "koca-man", "kara-man" gibi kelimeler hep bu eklerle yapılmış isimlerdir. Ancak, Türkmen kelimesindeki "men" eki bu isimlerdeki eke benze-memektedir. O halde Türkmen kelimesindeki "men" eki nereden gelmiştir? Bu durumu bize en iyi büyük Türkolog Kaşgarlı Mahmûd açıklamaktadır. Kaşgarlı Mahmûd'a göre, daha önce birbirini tanımayan iki Türk karşılaştıklarında biri diğerine "sen kimsin" anlamında "kim sen" diye sormaktaydı. Bu soruya, karşısındaki de "Türk-kim" anlamında "Türk men" (=ben Türk) demektedir.³² Kanaatimizce, "Türk" ve "men" (*ben*) kelimeleri zamanla birleşerek, tek bir kelime haline gelmiştir.³³ Bu kelimeyi Türklerden öğrenen İslâm tarihçileri de, Müslüman olan Türkleri, Müslüman olmayan soydaşlarından ayırt etmek için onlara "Türkmen" diye hitap etmişlerdir. Böylece, İslâm dünyasında Türk adının yanı sıra Türkmen adı da yayılmaya ve yerleşmeye başlamıştır.

Türkiye Selçukluları devrinde Türk ve Türk toplulukları için hem "Türk", hem de "Türkmen" adı kullanılmıştır. Daha doğrusu bu dönemde, devlet teşkilâtı içinde yer alanlar ile yerleşik hayata geçmiş olanlar "Türk" adıyla, konar-göçer hayat yaşayan kütleler de, "Türkmen" adıyla anılmıştır. Bu anlayış Osmanlı devrinde de aynen devam etmiştir. Meselâ, Fâtih Kanunnâmesi'nde "Türk" ve "şehirli" kelimeleri eş anlamlı iki kavram olarak birlikte zikredilmiştir.³⁴ Bu duruma göre, Osman-



lı devrinde Türk, yerleşik hayatı, daha doğrusu Osmanlı medeniyetini temsil etmekteydi. Türkmen ise, bunun tam zıddı olan göçebe hayatın temsilcisi durumundaydı. Osmanlı belgelerinde bu anlayışın bir ifadesi olarak, Türkmenlerden konar-göçer hayatı terk edip yerleşik hayata geçenler için “*Türkmenlikten çıktı*” denmekteydi.³⁵

4. TÜRK SÖZÜNÜN DEVLET VE ÜLKE ADI OLARAK KULLANILMASI

Göktürk Devleti’nden sonra (552-744) Türkiye Cumhuriyeti’ne kadar bir daha “Türk” adı altında devlet kurulmamıştır.³⁶ Fakat Türk adı hiç unutulmamıştır; hem Türk soyundan olan ve Türkçe konuşan toplulukların adı,³⁷ hem de bu toplulukların oturdukları ülkelerin adı olarak kullanılmıştır.

Ülke adı olarak “*Türkiye*”³⁸ (= *Turkbia*) kelimesine ilk defa bir Bizans kaynağında rast gelinmiştir. VI. yüzyıla ait olan bu kaynakta, Türk anayurdu olan Orta Asya’ya “*Türkiye*” (= *Turkbia*) denmiştir. IX.-X. yüzyıllar arasında, Etil (*Volga*) nehrinden Orta Avrupa’ya kadar olan sahaya da aynı ad verilmiştir. Hatta bu sahanın doğu kısmı, yani Hazar ülkesi “*Doğu Türkiye*”, batı kısmı, yani Macar ülkesi de “*Batı Türkiye*” adıyla anılmıştır.³⁹ Batı dünyası I. Haçlı Seferi’yle yakından tanıdığı ve Türklerle dolu olarak gördüğü Anadolu’ya II. Haçlı Seferi’nden sonra (1147) “*Türkiye*” (= *Turkia*) demeye başlamıştır.⁴⁰ Aynı şekilde ünlü seyyah *Marco Polo* da İç ve Doğu Anadolu’yu “*Turcomanie*” veya “*Turquemenie/Turkomans*” (*Türkmen ülkesi*) adıyla,⁴¹ Orta Asya’yı da “*Büyük*

Turkbia” adıyla tanıtmıştır.⁴² XVIII. yüzyılın başlarından itibaren özellikle Batıda yayınlanan coğrafya eserleri ve ansiklopedilerde, Erzurum merkez olmak üzere kuzey-doğu Anadolu hep “*Turcomanie*” (*Türkmen Ülkesi*) adıyla zikredilmiştir.⁴³ Aynı şekilde XVIII. ve XIX. yüzyıllarda İstanbul’da yayınlanmış Türk coğrafya eserlerinin bazılarında da aynı bölge “*Bilâd-ı Türkmen*” veya “*Diyyâr-ı Türkmen*” (*Türkmen Ülkesi*) adıyla belirtilmiştir.⁴⁴ İslâm tarihçileri ise, Memluklu devrinde Mısır ve Suriye için “*Türkiye*” adını kullanmışlardır.

Öte yandan, İslâm coğrafyacıları IX. yüzyıldan itibaren Türklerin Orta Asya’da oturdukları sahaları “*Bilâd-i Türk*” (= *Türk Ülkeleri*) veya “*Arz-i Türk*” (= *Türk Ülkesi*) adıyla zikretmişlerdir. Aynı şekilde Kaşgarlı Mahmûd da Türklerin Orta Asya’da oturdukları (*Hazar denizinden Çin’e kadar uzanan*) sahaları “*Türk ülkesi*” olarak kabul etmiştir.⁴⁵ Yine İslâm coğrafyacıları da XIII. yüzyıldan itibaren Hazar Denizi’nden Çin’e kadar uzanan Türk ülkeleri için “*Türkistan*”⁴⁶ adını kullanmışlardır. Türk toplulukları tarafından da zamanla benimsenip, yaygın bir şekilde kullanılan bu isim, 1924 yılına kadar varlığını korumuştur. Bu tarihten sonra Türkistan adı, buradaki Türk topluluklarının birleşmesine yol açar endişesiyle Sovyetler Birliği’nin siyasî literatüründen tamamen çıkarılmıştır. Türkistan, Sovyet ve Çin idareleri altında bölünüp, her bölge ayrı ayrı adlar altında anılmaya başlarken, bunlardan sadece biri “*Türkmenistan*” adını alabilmiştir.

1 De Groot, 1921, 76.

2 Türk kelimesi, *Kül-tigin ve Bilge Kağan Yazıtları*’nda çift (*Türük*), *Ton Yıku*, *Ongin ve Kül-İç-Çor Yazıtları*’nda ise tek heceli (*Türk*) olarak yazılmıştır. Bu durumda, kelimenin aynı devirde iki şeklinin de birden kullanılmış olduğunu gösterir.

3 Orhun Âbideleri, 1973, 67, 77.

4 Kafesoğlu, 1966, 313. Bu hususta başka görüşler de vardır: Meselâ Fransız bilgini Pellior’ya göre, Çin yıllıklarındaki “*T-n-küe*” kelimesinin karşılığı, Türk kelimesinin çoğulu olan “*Türük*”tür. Türk kelimesini “*Tür-küt*” şeklinde çoğul hale getiren Avarlardır. Çinliler de, bu kelimayı Avarlardan duydukları şekilde tespic etmişlerdir. (Pellior, 1915, 687).

5 Moravcsik, 1958, II, 320-327.

6 Kurat, 1937, 10, 17; Kurat 1972, 65; Golden 1972, 78, 83; Kossanyi 1944, 120, 122.

7 Barthold, 1975, 41.

8 Kafesoğlu, 1966, 315 vd.; Orkun, 1934, 197; Kurat, 1952, 3 vd.; Németh, 1927, II/4; Munkacsı, 1967, I, 59 vdd.

9 G. Németh, “*cörü-mek*” fiilindeki “*ö*” sesinin Osmanlı devrinde “*ü*” sesine dönüştüğünü ileri sürerek, haklı olarak bu izah tarzına itirazda bulunmuştur. (Németh, 1927, II/4, 278). Fakat, şunu da unutmamak gerekir ki, günlük hayatta çok sık kullanılan kelimelerdeki ses değişimi az kullanılan kelimelere göre daha kısa zamanda gerçekleşmektedir. Türk kelimesinde “*ö*” ile “*ü*” değişiminde böyle bir durumun olduğu kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan “*cörmek*” (*yaratmak*) fiili XI. yüzyılda “*türüt-mek*” şeklinde söyleniyordu. (Kaşgarlı Mahmûd, 1940, II, 303).

10 Bazin, 1994, 176.

11 Vambéry, 1879, 52. “Das Türkenvolk hatte allerdings eine specielle Bezeichnung für homo, naemlich, das Wort Türk von türük, folglich Geschöpf, Mench im allgemeinen. Das Wort war daher vorhanden und spaeter ist die Bezeichnung Mench auf Nation übertragen worden.”

12 Bazin, 1994, 176, 179. Kaşgarlı da Türk kelimesini “*olgunluk çağı*” şeklinde açıklamaktadır. (Kaşgarlı Mahmud, 1939, I, 333).

13 Gökalp, 1976, 42.

14 Barthold, 1975, 40.



- 15 Müller, 1911, II, 10, 15, 97, 108. "...erkke türkke..." (=nach macht und staerke). "...erk türcküngüzler..." "...(er)klerin türcklerin..."; Caferoğlu, 1968, 259.
- 16 Altheim, 1959, I, 39 vd.
- 17 Gabain, 1988, 125; Ögel, 1982, 278 vd.
- 18 Kaşgarlı Mahmûd, 1939, I, 353.
- 19 Kafesoğlu, 1966, 317; Thomsen, 1935, III, 82.
- 20 Németh, 1927, 2/4, 279-281.
- 21 Sadece Macarlar, Türk kelimesini hep "ö" ile, yani "Török" şeklinde yazmışlardır.
- 22 Giraud, 1960, 25, 68. Giraud, "bodun"u şöyle tarif etmektedir: "ensemble de tribus. Ce serait ce qu'on pourrait appeler une confédération ... la tribu prédominante donne son nom et commande en véritable souveraine aux autres tribus qui composent le bodun".
- 23 Liu Mau-tsai, 1958, I, 5. "Die T'u-kue sind ein besonderer Stamm der Hiong-nu." Julien, 1864, 326. "Les Tou-kioe sont une race particuliere des Hiong-nou."
- 24 Liu Mau-tsai, 1958, II, 40. "Die Vorfahren der T'u-küe waren die vermischten Hu-Barbaren von P'ing Liang (*Kuzey Liang Devleti*). Sie hatten den Familiennamen A-schi-na. Als Kaiser T'ai-wu-ti der Spaet-Wei (=Nord Wei) die Tsu-kü vernichtete, flohen die A-schi-na mit 500 Familien zu den Ju-ju (*Avarlar*). " Julien, 1864, 348 vd.
- 25 Göktürklerin tarih sahnesine çıkışları ile ilgili olan bu tariht olay, biraz yukarıda özetlemiş olduğumuz Göktürk Türeyiş (*Ergenekon*) destanına konu olmuştur.
- 26 Franke, 1930, II, 233.
- 27 *Orhun Âbideleri*, 1973, 70/80, 74, 82, 83. Orhun Yazıtları'nda Türk beyleri Türgiş, Oğuz ve Basmillar için şöyle demektedirler: "Türgiş Kagan Türkümüz bodunumuz erti (*idi*). " "Dokuz Oğuz bodun kentü (*kendi*) bodunum erti". "Tokuz Oğuz mening (*benim*) bodunum erti." "Basmıl İduk Kut oğuşum (*soyum*) bodun erti."
- 28 Kurat, 1937, 10, 17; Kurat, 1972, 65; Golden, 1972, 78, 83; Kossanyi, 1944, 120, 122 vdd.
- 29 İbn Fazlan Seyahatnamesi (*Marvezi kısmı*) 1975, 96. Kaşgarlı, sadece Oğuzları değil, Karluk ve Halaç (*Kalaç*) Türklerini de "Türkmen" saymıştır (Kaşgarlı Mahmûd, 1939, I, 473; 1941, III, 451).
- 30 Sümer, 1972, 51.
- 31 Koca, 1997, 20.
- 32 Kaşgarlı Mahmûd, 1939, I, 353.
- 33 Bu hususta daha başka açıklamalar da vardır. Bu açıklamaların hepsi yaksıtırma olup, hiçbirinin ilmi değeri bulunmamaktadır. (Bkz.: Sümer, 1972, 52; Gündüz, 1997, 19) Öte yandan A. Vambéry, "Türkmen" tabirinin "Öz Türk" anlamına geldiğini belirtmiştir ki, onun bu görüşü esas itibarıyla Kaşgarlı'nın açıklamasını desteklemektedir. (Vambéry, 1993, 47).
- 34 Akgündüz, 1990, I, 349, 350. "Eğer biregü (*bir kimse*) hanır (*şarap*) içse, Türk veya şehirlü olsa, kadı ta'zır ura. İki ağaca bir akçe cürm alına." Buna karşılık, çoğunluğu Türk soyundan olmayan Osmanlı edip ve yazarları, XVI. yüzyıldan itibaren Türk için "mağrur, haşin, kaba, köylü, cahil, anlayışsız (*Etrâk-ı bîdrâk*), medeniyetsiz" gibi gerçek dışı birçok çirkin ifade kullanmışlardır. Burada hemen belirtelim ki, aşağılık kompleksinin açık bir ifadesi olan bu sözlerin ilim bakımından hiçbir değeri ve önemi yoktur. (Köprülü, 1972, 85 vd.; Sümer, 1972, XXIV, 152).
- 35 Gündüz, 1997, 40.
- 36 Bunun sadece bir istisnası vardır. Çağdaş Arap tarihçilerinden bazıları Mısır Memluklu Devleti'ne "*ad-Devletü't-Türkiyye*" adını vermişlerdir. Fakat Memluklu idarecileri ne bu ismi benimsemişler, ve ne de kullanmışlardır.
- 37 Meselâ, Bizanslılar, Sabarlardan Osmanlılara kadar belli başlı Türk topluluklarının hepsini "*Türk*" (= *Türkoi/Türkoi*) adıyla anmışlardır (bkz.: X Moravcsik, aynı yer). Aynı şekilde Araplar ve Farslar da tanıdıkları ve temas geldikleri bütün Türk toplulukları için "*Türk*" adını kullanmışlardır. Öte yandan Selçuklu ve Osmanlı Türkleri kendilerini hanedan adıyla tanıttıkları Avrupalılara onlara "*Türk*" demişlerdir (Barthold, 1975, 41).
- 38 Bugünkü "*Türkiye*" adındaki "*iyi*" eki Türkçe bir ek olmayıp, Türkçe'ye Grek, İtalyan ve Arap dillerinin hangisinden geçtiği tespit olunamamıştır.
- 39 Kafesoğlu, 1966, 319.
- 40 Turan, 1980, 295; Turan, 1971, 196.
- 41 Baykara, 1976, 61 vdd.; Baykara, 1988, 26, 78, 145-150, 154; Moule ve Pelliot, 1938, 20; Pauthier, 1865, 35, 36. "Cette contrée de l'Asie Mineure, ainsi appelée du nom des Turcomans, tribus turques qui la conquièrent vers le milieu du onzième siècle".
- 42 Sertkaya, 1987, 4.
- 43 Baykara, 1988, 145-150, 154, 157.
- 44 Baykara, 1988, 156 vd.
- 45 Kaşgarlı Mahmûd, 1941, III, 149 vd.
- 46 "Türkistan" adındaki "-stan" eki Farsça bir ek olup, eklendiği kelimeye "ülke" veya "belirli bir mekan" anlamı vermektedir.

KAYNAKLAR

- Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri*, I, İstanbul 1990.
- Altheim, Franz, *Geschichte der Hunnen*, I, Berlin 1959.
- Barthold, V. V., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, haz.: İ. Aka ve K. Y. Koprman, Ankara 1975.
- Baykara, Tuncer, Doğu Anadolu=Türkmenia (*Türkmen Ülkesi*), *Atsız Armağanı*, İstanbul 1976, s. 61-66.
- _____, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş*, Ankara 1988.
- Bazin, Louis, *Le Turcs de Mots, des Hommes*, Budapest 1994.
- Caferoğlu, Ahmet, *Eski Uyğur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul 1968.
- De Groot, J. J. M., *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Leipzig 1921.
- Gabain, Annamari von, *Eski Türkçenin Grameri*, trc.: M. Akalın, Ankara 1988.
- Franke, Otto, *Geschichte des chinesischen Reiches*, II, Berlin-Leipzig 1930.
- Golden, P. B., The Migrations of the Oguz, *Archivum Ottomanicum*, IV, (1972), s. 45-94.

- Giraud, R., *L'Empire des Turcs Célestes*, Paris 1960.
- Gökalp, Ziya, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1976.
- Gündüz, Tufan, *Anadolu'da Türkmen Açıretleri*, Ankara 1997.
- İbn Fazlan, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, trc.: R. Şeşen, İstanbul 1975.
- Julien, Stanislas, Documents Historiques sur les Tou-kioe (*Turcs*), *Journal Asiatique*, 6/3, (1864).
- Kafesoğlu, İbrahim, Tarihte "Türk Adı", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, s. 306-319.
- _____, *Türk Millî Kültürü*, Ankara 1977.
- _____, Türkmen Adı, Mânâsı ve Mahiyeti, *Jean Deny Armağanı*, Ankara 1958, s. 121-133.
- Kaşgarlı Mahmûd, *Dîvânü'l-Lügati't-Türk*, I-III, trc.: B. Atalay, Ankara 1939-1941.
- Koca, Salim, *Dandanakan'dan Malazgirt'e*, Giresun 1977.
- Kossanyi, Bela, XI-XII. Asırlarda Uzlur ve Komanların Tarihine Dair, *Belleter*, VIII. (1944), s. 119-136.



Köprülü, M. Fuad, *Köprülü'den Seçmeler*, haz.: O. Köprülü, İstanbul 1972.
Kurat, Akdes Nimet, *IV-XVIII. Yüzyılda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara 1972.
_____. Gök Türk Kağanlığı, *DTCFD*, X/1-2, (1952), s. 1-56.
_____. *Peçenek Tarihi*, İstanbul 1937.
Liu Mau-tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-kue)* I, Wiesbaden 1958.
Moravcsik, Gyula, *Byzantinoturcica*, II, Berlin 1958.
Moule A. C. ve Pelliot, Paul, *Marco Polo, The Description of the World*, London 1938.
Munkacsı, Bernhard, Die Bedeutung des Namens der Türken, *KCA*, I (1967), s. 59-63.
Müller, F. W. K., *Uigurica*, II, Berlin 1911.
Németh, J., Der Volksname Türk, *KCA*, III/4, (1927), s. 275-281.

Orhun Âbideleri, haz.: M. Ergin, İstanbul 1973.
Orkun, Hüseyin Namık, Türk Adı, *Ülkü*, III/15, (1934), s. 195-199.
Ögel, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Ankara 1982.
Pauthier, M.G., *Le Livre de Marco Polo*, I, Paris 1865.
Pelliot, Paul, L'Origines de T'ou-kue, nom chinois des Turcs, *TP*, XVI, (1915).
Sertkaya Osman F., Türk Adı, *Tarihte Türk Devletleri*, Ankara 1987. ✓
Sümer, Faruk, *Oğuzlar*, Ankara 1972.
Thomsen, Vilhelm, *Moğolistandaki Türkçe Kitabeler*, *TM*, III, (1935), s. 81-118.
Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1980.
_____. *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971.
Vambery, Arminius, *Orta Asya Gezisi*, haz.: N. A. Özalp, 1993.
Varnbéry, Hermann, *Die Primitive Culture des Turko-Tatarischen Volkes*, Leipzig 1879.



OSMANLI TARİH YAZICILIĞINDA TÜRK VE TÜRKMEN İMAJI

DR. TUFAN GÜNDÜZ
GAZİ ÜNİVERSİTESİ ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILAP TARİHİ

I

Osmanlı tarih yazıcılığında Türk ve Türkmen kavramlarının aldığı şekil ile yer yer Türk ve Türkmenler için hakaret dolu ifadelerin kullanılması bazı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Osmanlı devlet düzeninde gayr-i Türk unsurların egemen güçleri oluşturduğu, Türklerin ise “azınlık” statüsüne düşürüldüğü tezini savunan Mustafa Akdağ’a göre: “... *Türk soyuna yabancı olan Osmanlı aydınları da özellikle Anadolu abalisini her vesile ile yermişler hele devlet düzeni bozulduğu zaman saray ve hükümette kendilerine rakip gördükleri Türkleri gözden düşürmek için bütün kötülüklerin sorumluluğunu onlara yüklemişler Osmanlı Beyliği’nin ilk zamanlarından beri öğünceklili bir anlamı bulunan Türk kelimesini gene XIII. yüzyıldaki anlamına götürerek kaba ve bir tür-lü uygarlaşmayan insan niteliği kavramı olarak kullanmaya başlamışlardır.*”¹

Mustafa Akdağ’a yakın bir görüşü savunan Çetin Yetkin; Türkleri, Osmanlı Devleti’nde azınlık haklarına bile sahip olamamış bir “azınlık” olarak tarif ettikten sonra Osmanlı Devleti’nde Türklere karşı özel bir politika takip edildiğini, onların mal ve mülklerinin ellerinden alınmaya çalışıldığını, Türk sözünün aşağılama ifadesi olarak kullanıldığını, buna karşılık “*Etrak-i bi-idrak*” olarak küçümsenen Türklerin haklı olarak ayaklandığını ileri sürmektedir.²

Taner Timur, Osmanlı kimliğinin oluşmasında Türklüğün de mühim bir rol oynadığını kabul etmekle beraber Osmanlıların kendilerini dini kimlik ile tanımlamaya başladıktan sonra Türk teriminin giderek küçül-

tücü bir anlam kazandığını, bu durumun XVI. yüzyıl Osmanlı vekayinamelerine yansıdığını ve “*kaba Türk*”, “*cabil Türk*”, “*idraksız Türk*” gibi vasıflandırmalara sıklıkla rastlandığını bildirmektedir. Ayrıca, “*Türklerden, Yörük ve Türkmenlerin yerleşik uygarlığın geri kalmış unsurları olarak telakki edildiğini ve sözü edilen sıfatların “göçebe ve yarı göçebe hayat tarzından yerleşik uygarlıklara geçiş sürecinde ortaya çıktığına ve geçişe uyum sağlayamamış unsurlar için kullanıldığına” dikkat çekmektedir.*”³

II

Meselenin sadece “kimlik bunalımı” olarak ele alınması veya salt “*Osmanlılar Türk düşmanıydı*” veya “*Osmanlılar Türkleri hakir görüyordu*” temelinde izah edilmeye çalışılması halinde Osmanlı tarih yazıcılığı hakkında bütünüyle yanlış değerlendirmelere yol açacağı endişesi ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı tarih yazıcılığında gelenek haline gelmiş olan anlatıma göre; Osmanlı tarihi Türk tarihinin bir parçası olarak başlar. Buna göre, Osmanlılar, Oğuz neslinden olup Kayı boyuna mensupturlar. Osmanlı ailesinin soyu bazen 35. Bazen de 52. göbekten Hz. Nuh’a dayanır. Böylece, Osmanlıların Türklüğü İslami bir özellik de kazanır. Osmanlıların atası olarak kabul edilen Süleyman Şah, konar-göçer Türkmen aşireti ile birlikte Anadolu’ya göç eder. Aşiret bir çok maceradan sonra Bizans sınırını yurt tutar. Beyliğin temelleri burada atılır. Osman Gazi, Oğuz töresine göre hanlanır.⁴ Bundan sonra kafirlerle cihad başlar. Beylik yavaş yavaş aşiret düzeninden devlet düzenine geçer. Böylece Türk tarihi içinde Osmanlı tarihi başlar. Padişahların ve askerlerinin Türklüğü sık sık vurgulanır.



Geleneksel tarih yazıcılığında Osmanlıların yaptığı gazâlarda kafirlere karşı Türklerin kesin üstünlüğü prensibi işlenmektedir. Mesela, Hoca Sadeddin Efendi, Osmanlıların ilk fetihlerinden bahsederken Osmanlı ordusu için “zaferleri gölge edinmiş Türk askerleri”,⁵ “savaş günleri yırtıcı arslan”,⁶ “Türk yiğitleri”⁷ gibi pek çok süslü ifadelere yer vermektedir. Aynı müellif, Osman Gazi'nin savaşlardaki başarısını anlatırken “Bursa yöresindeki bir savaşta Osman Gazi her zaman olduğu gibi yine Tanrı'nın görünmez ordularının desteğini sağlamış bulunuyordu. Bu destek elle tutulmaz gözle görülemezdi. Ama düşmanın gözünde her Türk sipahisi Efrasiyab gibi bir yiğit, Zaloğlu Rüstem gibi pehlivan kesilirdi” ifadeleri ile Türk zaferlerine manevi bir boyut da kazandırmaktadır.⁸

Osmanlı Tarih yazıcılığında, Osmanlılar temelde kafirlere karşı gazâ ve cihad yapmayı düstur edinmiş bir “İslâm Askeri” imajı ile merkezi bir rol üstlenir. Bununla birlikte, Osmanlılar, her zaman kendileri ile iyi geçinen kafirler ile de iyi geçinmekte hatta onlara mal ve mülklerini emanet edebilecek kadar güvenebilmektedir. Osmanlı cihad ve gazâ felsefesinde ilginç bir yönü oluşturan bu durumun İslâmın yayılmasında rol oynadığını müellif Neşri'de görüyoruz. Neşri, Rumeli'nin fethini anlatırken: “... nice köyler Türkün ayın ve erkanını görüp gelip müslüman oldular”⁹ ifadesine yer vererek Türklerin sadece istilacı bir kavim değil yaşam tarzı, görgü kuralları, komşuluk ilişkileri ile örnek bir toplum olduğunu ve bu suretle İslâmiyetin yayılmasına katkıda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Keza, Türklerin yakıp-yıkıcı olmadığını da “hem bu Türkler nereyi alırlarsa imaret ederler” ifadesi ile açıklar.

Tarihlerde, Osmanlıların, Hristiyanlarla gazâsı İslâm-Hristiyan çatışmasından çok, Hristiyanların, Türklerle savaşı olarak takdim edilmektedir. Bu arada, Türklerin yenilmezliği ve kahramanlığı her vesile ile dile getirilir. Neşri, Sırpların Osmanlılara vergi göndermesini Sırp kralının ağzından “Türkle biz çıkışamazuz” diye ilçi gönderüb yılda bin cebelü ve ellibin vukıyye gümiüş virecek oldu” diye ifadelendirir. Yine Neşri, Haçlılar ile Türkler arasında meydana gelen I. Kosova savaşını hikâye ederken Haçlıların kendi aralarında Türkleri nasıl esir edeceklerini, nasıl öldüreceklerini tartıştıklarını anlatır. Kimi urgana bağlayacağından, kimi zincire vuracağından kimi parça parça edeceğinden bahsetmektedir. Kafirler-

den biri “Size gülerim zira hiç omren (ömriimde) görmedim ki Türkün kafır zincire veya ipe dize. Amma hemise Türk gelir kafırları ipe ve zincire dizip alıp, gider. Ve andan ki sonra Türk bergiz kafır olmaz amma daim kafırları gelir, alır, gider Müslüman ider. Korkarım ki yine ol Türkler sizi kendi zincirleriniz ve iplerinize dizip, alıp, gide” diye konuşur.¹⁰ Müellifimiz burada da Türkleri övme fırsatını değerlendirmektedir.

Solakzâde, Cem Sultan'ın Avrupa'ya kaçışını anlatırken, O'nun için, “Kostantınıyye'yi feth eden Türkün öğlü”¹¹ ifadesine yer verir. Cem Sultan'ın Fransa Kralı ile görüşme talebini engelleyen görevliler, Cem Sultan'a, “bizim kralımız başkentinde Türk ayağının bastığına razı değildir” dediğini nakleder.¹² Aynı müellif Osmanlıların Girit'i fethi hadisesini anlatılırken de “Kale burçları Türk bayrakları ile rengarenk hale geldi”¹³ der.

Anadolu'nun güney batısında küçük denebilecek bir toprak parçası üzerinde kurulan ve ilk önce batı yönünde -Karesioğlu Beyliği'nin topraklarının alınmasını saymazsak- Hristiyanlarla gazâ yapıp topraklar ele geçiren Osmanlı Devleti'nin Anadolu'ya yönelmesi, buradaki Türk beylikleri ile uzun süreli bir mücadeleyi başlatmıştır.

Batıya yaptığı seferler sayesinde askeri ve ekonomik açıdan güçlenen Osmanlıların Anadolu'ya yönelmelerinin stratejik sebebi devlete sıklet merkezi kazandırmak ve askeri kaynaklarını güçlendirmek amacını taşıdığı ortadadır. Buna mukabil, Osmanlılara direnen beyliklerin en önemli gerekçeleri sahip oldukları toprakların daralmasına veya ellerinden çıkmasına engel olmaktır. Bunlar arasında diğer beyliklere göre daha güçlü ve Anadolu'ya hakim olmaya daha hevesli görünen Karamanoğullarının Osmanlı Devleti'ne karşı direnişe geçmesi, Osmanlılar Rumeli'de iken onlara zarar vermesi, Osmanlı tarihlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Neşri, Karamanoğlu askerlerini “ciimle kaltak eğerli, yırtmaç kürklü, örmeç kuşaklı, kabalak tülbendli, kayış iizengili, kılıcı bağı ipli, Turgudlu'nun ne kadar at uğrusu varsa anlar” diye tanımlar.¹⁴ Aynı müellif, Karamanoğullarının Tatar, Türk, Varsak ve Turgudlu Türkmenlerince desteklendiğini kaydeder.¹⁵

Karamanoğlu İbrahim Bey'in, I. Murad'a söylediği “leşkeriim leşkeriince vardır. Eğer barışursan barışurım. Uruşursan uruşurım. Derdine derd merkine merk verirün” sözleri



bugün Türk hakimiyet telakkisi içinde izah edilebilecek kadar açık olmakla birlikte, devrinde fitne ve fesad çıkaran bir topluluğun Osmanlılarla boy ölçüşebilecek kadar küstahlaşması olarak yorumlanmaktadır. Buna karşılık, I. Murad, “*Bre hey müddir ve müfsid ve zalim benim kasdım ve işim gice ve gündüz gazâyâ diirüştür. Benim gazâma mani olup müslümanları ben gazâyâ iken incirdirsin. Ahd u eman biliir adam değilsin. Seni kam etmeyince ben huzur ile gazâyâ idemeyiz. Nice barışmak ki mani-yi gazâyâ gazâyâ ekberdir. Hazır ol vaktine işte vardım*” der.¹⁶ Buradan açıkça anlaşılacağı üzere Karamanoğulları, Osmanlıların gazâsını engellediği ve Osmanlılar için Anadolu’nun fetihinin meşruluk kazandığı görülmektedir. Münecimbaşı, I. Murad’ın, Karamanoğulları ile savaşmak için ulemeden “*nifak çıkardıkları için bunlarla savaşmak kafirlerle savaşmaktan evladır*” şeklinde fetva çıkardığını kaydeder.¹⁷ Neşri, Karamanoğullarının Beypazarı’na saldırısını tasvir ederken “*beypazarı halkına öyle işler ettiler kim kafir dahi kafirliğince öylesini etmezdi*”¹⁸ diyerek onlarla yapılacak savaşta Osmanlıların Müslümanların haklarını koruduğunu vurgulamaya çalışır.

Karamanoğullarının II. Mehmet zamanında yine Osmanlılarla rekabete girişmesi ise Solakzâde’de “*Karamanoğlu dedikleri anlayışsız kaltaban yine isyan suretini gösterip kendine nyan na-pak Türkmenlerin sözü ile oğulları namında olan haramzâdelerin her birini bir taifeye serdar kıldı*” ifadeleri ile anlatılır.¹⁹

Tarihlerde, Osmanlıların Akkoyunlularla mücadelesi yine Osmanlı perspektifinden ele alınır. Hoca Sadeddin Osmanlı ordusu için “*şanlı beyler müslümanların ırzlarını koruyan zaferler kazanmış padişahın gölgesinde bareket eden askerler*” tanımlamasına yer verirken, Akkoyunluları “*kara elbiselerini karanlık geceler gibi yayıp zaferleri gölge edinen Osmanlı askerlerinin üzerine saldırmak için inlerinden çıktılar*” diye tasvir eder.²⁰ Otlukbeli Savaşı’nın sonucu hemen hemen bütün tarihlerde Türkmenlerin hezimetini olarak takdim edilir. Ele geçirilen Türkmen askerlerinin 3000 kadarının ibret için öldürüldüğü övünülerek anlatılır.

Solakzâde, Dulkadirliyle yapılan Turnadağ Savaşı’nı hikâye ederken Dulkadirli Türkmenleri “*kötü zanlı Türkmenler*”, “*kötü niyetli Türkmenler*” şeklinde vasıflandırır.²¹

Tarihlerde, Türkmenlerin tahkir edilmesi ile ilgili en yoğun olaylar fetret devrine tesadüf etmektedir. Bilindiği gibi Timur’un Ankara Savaşı’nda Bayezid’i yenmesi ile Anadolu’da Osmanlı hakimiyeti sona ermiş beyliklerin bir bölümü yeniden kurulmuş, bazı bölgelerde ise istikrar tamamen ortadan kalkmış idi. Fetret Devri hem Yıldırım Bayezid’in oğullarının taht kavgaları hem de onların Anadolu’ya yeniden hakim olma çabaları ile çift yönlü bir mücadele şeklinde geçer. Bu dönemde Kara Devletşah (Amasya çevresi), Kubadoğlu (canik), İnalöğlu (Tokat), Gözleröğlu (Şebinkarahisar), Köpekoğlu (Kazabad), Mezid harami (Sivas) ayaklanmaları baş gösterir. Daha çok Anadolu’nun konar-göçer Türkmenlerinin bir bölümü tarafından desteklenen bu ayaklanmaları Osmanlı Tarihçileri hemen hemen aynı dil ile eleştirirler. Burada ortak olarak “*eşkıya*” tanımlaması ağırlık kazanır. Bununla birlikte hakaret ifadeleri de derhal göze çarpar. Neşri, İnalöğlu ayaklanması için “*bi-asıl Türkmen*”,²² “*bi-had Türkmen*”²³, Köpekoğlu için ise “*bir bed-fiil harami Türkmen*”²⁴ ifadelerine yer verir. Solakzâde, İnalöğlu için, “*bed-fiil*”²⁵ sıfatını yakıştırır. Hoca Saadeddin’de İnalöğlu ayaklanması “*İnalöğlu adındaki aman bilmez sırtlanın imanları zayıf yirmibin kadar Türkmen’e baş olup ininden çıkmış...*”,²⁶ Köpekoğlu ayaklanması “*işci gücü eşkıyalık olan Köpekoğlu adındaki Türkmen’in... dağda taşta dolaşan Türkmen ise bazı fesatçı yoldaşları ile köpeklere sokak gerek sözünü gerçekleştirip dağlara düştü...*”²⁷ ifadeleri ile anlatılır. Hoca Saadeddin’e göre bütün bu isyancılar “*Osmanlı soyunun eski düşmanlarıdır*”.²⁸

Osmanlı toplumu içinde ekonomik veya dini sebeplerle ortaya çıkan ayaklanmaların, devlet düzenini tehdit eden olaylar olarak değerlendirildiği gözlenmektedir. Şeyh Bedreddin ayaklanmasını destekleyen Türkmenler, Münecimbaşı tarafından akılları füsün ve efsane ile çelinmiş “*cabil ve beyinsiz*” olarak tanımlanır. Solakzâde ise bunlara “*bazı saf Türkler*”²⁹ der. Güney Anadolu’da patlak veren ve Osmanlı Devleti’ni bir hayli uğraştıran Şah Kulu ayaklanması Münecimbaşı tarafından “*rafşizliğe ve dinsizliğe eğilimli eşkıya güruhunu*”nun ayaklanması olarak tasvir edilir. Şah Kulu adı daha çok “*Şeytan Kulu*” olarak vasıflandırılır. İsyancıları, Hadidi: “*kızılbaş-ı evbaş*” ve “*keçi uğrusu (hırsızı)*”,³⁰ Celalzâde: “*eşirra vü et-rak*” ve “*kavm-i dall ü gümrak* (yolunu yitiren sapık kavim) olarak nitelendirir.³¹ Celalzâde, Osmanlı ordusunu



"muzaffer Türk ordusu" olarak vasıflandırdıktan sonra "dağın göğüs ve eteği hilekar Türkmen cesetleri ile dopdolu" olduğunu belirtir.³²

Bu ayaklanmalarda da Türkmenlerin etkin bir rol alması elbette tarihi tesadüf olmayıp, ayaklanma merkezlerinin Türkmenlerin yoğun olarak bulunduğu bölgeler olması ve çoğunlukla da adı geçen topluluğun mensuplarının bir bölümünün Osmanlı idaresinden hoşnut olmayan bir zümreyi teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır.

III

Buraya kadar verilen örneklerden Osmanlı tarih yazıcılığında iki tip Türk imajının belirginleştiği gözlenmektedir.

Birincisi, Osmanlı hanedanının da mensup olduğu ve bunun daima övünç kaynağı olarak zikredildiği "Türklük" tür. Buna göre devletin temel dayanağı Türklerdir. İslâmî tarih anlayışının da etkisiyle Türklerin soyu Hz. Nuh'a kadar dayanır. Osmanlılar da böyle soylu bir geçmişe sahip olmakla haklı bir övünme vesilesi bulurlar. Osmanlı padişahları Türk, Osmanlı ordusu da Türk ordusudur. Bundan dolayı, özellikle Hristiyanlara karşı yapılan gazâlar daha çok, Türk-Hristiyan çatışması olarak yansır. Osmanlı kronikleri Hristiyan devlet veya topluluklara atfen verdikleri bilgilerde genellikle "Türk", "Türkler" ifadelerine yer verir. Yukarıda örneklendirildiği gibi Batı'nın karşısına çıkan Türk, savaşçılığı, ahlakı, şecaati ve kahramanlığı bakımından daima belirgin bir üstünlük içindedir.

İkinci Türk tipi ise Batı karşısında imân, ahlak, şecaat ve kahramanlık örneği teşkil eden Türk imajının tam aksine Osmanlı Devleti'ne karşı duran, ayaklanmalar çıkaran, köyler basıp yol kesen eşkıyalık yapan Türk tipidir. Bu ikincisi için tarihlerde "aslı bozuk Türkmen", "Kötü filli Türkmen", "bed fiil Türkmen", "kötü zanlı Türkmen", "kötü niyetli Türkmen", "na-pak Türkmen", "Etrak-i bi-idrak", "hilekar Türkmen", "ayak takımı", "bi-asıl Türkmen", "bi-had Türkmen", "aman bilmez Türkmen", "kafasız Türkmen", "andında durmaz", "hırsız kılıklı", "düşüncesiz Türk", "sersem Türk"... gibi sıfatlar kullanılır.

Taner Timur, bu hususun Türklerin bir kısmı için söylendiğini teyid etmekle beraber bu yakıştırmaların ve Türk sözünün küçültücü bir anlam içinde söylenmesinin en önemli sebebi olarak Osmanlı yönetici zümresinin etnik saflığını yitirmesine (yani gayr-i Türk unsurların yönetici olmasına) ve Osmanlıların da kendilerini dini terimlerle tanımlamasına bağlamaktadır. Ancak Taner Timur, meseleyi sadece "uygarlaşma süreci" olarak ele almakta ve sorunun uygarlaşmaya direnen Türkmen ve Yörük aşiretlerinden kaynaklandığını ifade etmektedir.

İki Türk imajının da sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi için Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükselme dönemlerinin birlikte ele alınmasında fayda vardır. Tamamen yalın bir anlayışla ele alındığında Osmanlılar, Anadolu'nun kuzey-batısında küçük bir toprak parçası üzerinde kurulmuş bir beyliktir. Osmanlı Tarihçileri beyliğin genişlemesinde temel felsefe olarak gazâ ve cihad anlayışını ortaya koyarlar. Gazâ ve cihad Hristiyanlara karşı yapılacağına göre beyliğin fetih yönü doğal olarak batıya doğrudur. Din, fetih siyasetinin en önemli meşruiyet kaynağıdır. Aynı Osmanlı Devleti'nin fetih siyasetinde bir yön de sahip oldukları toprakların doğu ve güneyine doğru yani geniş Anadolu topraklarına yöneliktir. XIII. yüzyılda etnik milliyetçiliğin -henüz- Türkler arasında yayılmadığı, hanedan taasubunun ve topraklara sahip olma duygusunun daha kuvvetli olduğu göz önüne alınırsa bir yanda fetih siyaseti takip eden diğer yanda topraklarını savunan topluluklar için birbirleri "düşman" olarak ortaya çıkar. Nitekim, Osmanlı Tarihçileri Anadolu'da Osmanlılara karşı direnen, savaşan ve ayaklanma çıkaran her topluluğu veya teşekkülü düşman sıfatı ile tanımlamaktadır. Bu cümleden olarak, Anadolu'da Osmanlılara karşı direnecek yegâne güç bu toprakların mutlak hakimi durumuna gelmiş olan Türkler (Türk hanedanlar) olduğuna göre "düşman"ın etnik kimliği de kendiliğinden belirlemektedir. Daha çok süslü ifadeler ile "düşman"ı küçümsemeyi âdet edinmiş olan Osmanlı Tarihçilerinin velinimetlerin de aynı kanı taşıyor olmalarını bildikleri halde küçültücü ifadelerle yer vermeleri ancak velinimetlerini övdükleri bir olaya -daha açık olarak- Osmanlıların Anadolu'ya hakim olmaya çalıştıkları dönemlere denk düşmektedir. Ortada Osmanogullarının (hanedan/devlet) Anadolu'ya hakim olmaya çalışması ve buna karşı direnen yerli ahalinin mücadele-



si vardır. Şurası bir gerçektir ki, Osmanlıların Anadolu'ya hakim olmaları Timur dönemine kadar neredeyse 100 yıl, Timur'un darbesinden sonra ise yaklaşık olarak 150 yıl sürmüştür. (1555 Safevilerle Amasya Antlaşması'nı göz önüne alarak), ki bu süreç Osmanlı Devleti'nin ömrünün neredeyse yarısına tekabül etmektedir. Böylesine uzun ve meşakkatli bir mücadelenin Osmanlı tarih yazıcılarını "düşman" a karşı daha tahkir edici bir üslûp takip etmelerine yol verdiği düşünülebilir. Türk kökenli olmayan tarihçilerde bu tür tahkir edici ifadelerin daha çok kullanılmasının ise şuur altına yerleşmiş Türk düşmanlığından kaynaklanıyor olabileceği düşüncesini ise ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü, aynı yazarların birinci Türk tipi için gerçekten insanın ruhunu okşayıcı sözler de söylediği unutulmamalıdır.

Osmanlı Devleti'nin aşiret geleneklerini terk ederek hızla merkezileşmesi ve bunu gerçekleştirirken gayri-Türk unsurlardan (onları Türkleştirerek ve müslümanlaştırarak) da istifade ederek kendisine mutlak sadakât esasına göre hizmet edecek bir "kullar" sınıfı meydana getirmesi devletin halk ile ilişkilerinde de formel değişiklikler meydana getirmiştir.

Devlet, yönetme gücünün mutlak sahibi olarak, "*kutsal devlet*" formülü ile merkezi bir rol üstlenmiştir. Buna göre, devlet iki ana unsurdan meydana gelmektedir: "*Kutsal devlet*"i işleten yönetici sınıf yani hanedan-bürokrasi ve yönetilenler yani reâya. Bu çerçeve içinde Türklük siyasal alanda kullanımını devam ettirmekle beraber, ağırlığını yavaş yavaş Osmanlı Hanedanı'na istinaden Osmanlı-İslâm kimliğine terk etmeye başlamıştır. Türk Milleti ise çok uluslu Osmanlı reâyasını meydana getiren ünitelerden biri haline gelmiştir. Gerçi, Türkler hem nüfus olarak hem de ordunun çekirdeğini teşkil etmek bakımından devletin en önemli dayanağı olmuşsa da reâyanın bir parçası olma özelliğini hiç bir zaman değiştirememiştir. Bundan dolayı, Türk adının köylü halk anlamında kullanılmasının da devrin şartlarında küçültücü bir manaya geldiğini savunmak biraz müşkül gözükmektedir. Öte yandan, Türklerden devlet yönetiminde etkin rol alanlar çıkmışsa da bu reâyanın kaderini hiç bir zaman değiştirmemiştir. Böylece, reâya-devlet ikilemi bir kimlik sorunu olarak değil devletin "*yönetme*" anlayışının bir tezahürü olarak kendini gösterir. Buna dayanarak, reâyayı meydana getiren ünitelerin etnik kimliğinin devletin nazarında pek kıymetli olmadığını da belirtmek gerekir.

Rollerin iyice belirginleşmesi, Osmanlı tarih yazıcılığında da etkisini gösterir. Cem Sultan olayı hikaye edilirken II. Bayezid'i destekleyen Türkmenlerin Bursa yakınlarında Cem Sultan'a saldırmaları ve buna karşılık olarak da Padişah'tan bazı muafiyetler talep etmeleri üzerine Solakzâde ve Hoca Sadeddin Efendi'nin II. Bayezid'e atfen nakl ettikleri:

"reâyanın sultan ahvaline taarruzu onlara ne vazifedir. Onlara lazım olan saltanat kime nasip olursa ona itaattir. Sultanlara reâyanın kılıç çekmesi büyük töhmettir. İki varis birbiriyle kavga ederse ecnebinin ne müdahalesi olabilir ve alçakların ululara kılıç çekmeye nasıl eli varır" sözleri gerçekten dikkate şâyandır.

Osmanlı Tarihçilerinin Anadolu'da Osmanlı toplum düzeni ve devlet örgütüne karşı çıkan isyanlarda da hemen hemen aynı tutumu sergilediği görülmektedir. Ayaklanmacılar, "*şeytan kulu*", "*etrak-i bi idrak*", "*haramzâddeler*", "*eşkîya*" ve benzeri sıfatlarla tanımlanır. Burada da temel olarak reâyanın itaatsizliği prensibinden hareket edildiği söylenebilir.

IV

Şu halde Osmanlı klasik dönem kurumlarının oluştuğu XVI. yüzyıldan itibaren Türk adının genel olarak küçültücü bir anlama kavuştuğunu savunmak mümkün görünmemektedir. Devlet bir Türk devletidir. Keza, Hanedanın Türklüğü de sık sık vurgulanmaktadır. Osmanlı ordusunun başarısı Türklerin başarısı olarak takdim edilmekte ve övme fırsatı hemen değerlendirilmektedir. Buna karışıklık Türk Milleti'nin Osmanlı reâyasının ünitelerinden biri durumunda olması, bunların itaatsizliği sırasında da tahkir edilmesine sebep olmaktadır. Ancak belirtmekte fayda var ki, reâyayı meydana getiren diğer ünitelerin itaatsizliği sırasında da hemen hemen aynı ifadeleri bulmak mümkün olabilmektedir. Etnik ve milli duyguların henüz kuvvetli olmadığı, toplumsal dayanışmanın zayıf kaldığı ve hanedana biat etmeye dayalı devlet anlayışının kuvvetli olduğu dönemlerde milli kimliğin ön plana çıkması ve etnik temelli bir imparatorluğun oluşması beklenemez. Bundan dolayı günümüzdeki milli devlet ve milli duygular açısından meselelerin ele alınıp Osmanlılar Türklere hakaret ediyordu kanatine ulaşmanın tarihi mantığa uyacağını düşünmüyoruz.



- 1 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, c. II, (İstanbul 1979) s. 159, 160.
- 2 Çetin Yetkin, *Türk Halk Hareketleri ve Devrinler*, (İstanbul 1979) s. 115 ve devamı.
- 3 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği* (İstanbul 1986), s. 98.
- 4 Hoca Sadeddin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, yayınlayan: İsmet Parmaksızoğlu, c. I, s. 37.
- 5 a.g.e., s. 56.
- 6 a.g.e., s. 68
- 7 a.g.e., s. 72.
- 8 a.g.e., s. 39.
- 9 Neşri, *Kitab-ı Cihan-nüma*, yayınlayan: F.R. Unat-M. A. Köymen, (Ankara 1949), c. II, s. 825.
- 10 Neşri, c. I, s. 213.
- 11 Solakzâde Mehmet Hemdemi Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, yayınlayan: Vahit Çabuk (İstanbul 1989), c. I, s. 386.
- 12 a.g.e., c. I, s. 390.
- 13 a.g.e., c. II, s. 565.
- 14 Neşri, c. II, s. 661.
- 15 a.g.e., c. I, s. 229.
- 16 Aynı yer.
- 17 Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfüllah, *Camiü'd-Düvel*, yayınlayan: Ahmet Ağırakça (İstanbul 1995), s. 103. Ayrıca Neşri, c. I, s. 190-191.
- 18 Neşri, c. II, s. 637.
- 19 Solakzâde, c. I, s. 259.
- 20 *Tacü't-tevarih*, c. II, s. 195.
- 21 Solakzâde, c. II, s. 36-37. Burada Neşri'nin II. Murad'a atfen naklettiği " Dilerim ki oğlum Mehmed'i everem. Şol Dulkadiroğlu Süleyman Bey bir hoş Türkmendir. Bizimle hayli sadakat ve dostluk eyler. O'nun kızını almak isterim" sözleri burada ilginç bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.
- 22 Neşri, c. I, s. 389.
- 23 a.g.e., c. I, s. 393.
- 24 a.g.e., c. II, s. 481.
- 25 Solakzâde, c. I, s. 112.
- 26 *Tacü't-tevarih*, c. I, s. 309.
- 27 a.g.e., c. I, s. 316.
- 28 a.g.e., c. I, s. 307.
- 29 Solakzâde, c. I, s. 182.
- 30 Hadidi, *Tevarih-i Al-ı Osman*, yayınlayan: N. Öztürk (İstanbul 1991), s. 359-360.
- 31 Celalzâde Mustafa, *Selim-name*, yayınlayan: A. Uğur-M. Çuhadar (Ankara 1990), s. 72-75.
- 32 a.g.e., s. 350.



OSMANLI MÜESSESELERİ NEDEN BİZANS'TAN DOĞRUDAN ETKİLENMEMİŞTİR?

PROF. DR. ORHAN F. KÖPRÜLÜ
TARİH KURUMU ŞEREF ÜYESİ

Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü'nün 1931'de yayımladığı *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bâzı Mülâhazalar*¹ adlı uzun ve iddialı bir makalesi, XVI. yüzyıldan beri, Osmanlı Devleti'nin idari teşkilâtında Bizans'ın büyük te'sirleri olduğu hakkındaki iddia ve görüşleri, büyük ölçüde, değiştirmiştir. Bir takım yazarlar daha XVI. yüzyılda Busbec'ten² başlayarak, XVII. yüzyılda P. Della Vallé³ de dâhil olmak üzere Türkler (Osmanlılar)'daki bir çok âdetlerin Bizans'tan alınmış olduğunu kaydetmişlerdir.

Ama bâzı Osmanlı müesseseleriyle Bizans müesseseleri arasında bağlar kurulmasını önce Leconclavius'da⁴ buluyoruz. Daha sonra Du Cange⁵ da, bu görüşleri tekrar etmiştir. XIX. asırda ise Bizans hukuku tarihinin büyük ustası Zachariae von Lingenthal,⁶ Osmanlı İmparatorluğu içindeki hukûkî şartların yalnızca Türkler tarafından yaratıldığını sanmak büyük bir hatâ olurdu demektedir. Rambaud⁷ ise, daha ileri giderek Osmanlılar'daki Anadolu ve Rumeli Beylerbeyilikleri, vezir-i âzam, kapudan Paşa, Reisülküttâb, Defterdar gibi müesseselerin Bizans'tan alındığını, hattâ daha da ileri giderek, cülûs bahşişleri, zaferlerin fetihnâmelerle tebliğ edilmesi vs. gibi hususlarda da Bizans te'sirinin açıkça görülebileceğini, ilk bakışta inandırıcı bir şekilde, ileri sürmektedir. XX. yüzyılın başlarında H. A. Gibbons,⁸ II. Mehmed'in çıkardığı *Fatih Kanunnâmesi*'nde "kuvvetli Bizans ve mutedil Türk te'siri" olduğunu yazmakta ve bu hususta daha ileri giderek "Türkler, İstanbul'u alarak yeni devlet müesseselerinin ve idarî teşkilâtlarının büyük kısmını Bizans örneklerini taklit ile kurdular diyebilmektedir.

Diğer bir çok tarihçiler arasında A. Montdmann,⁹ A. Fimlay,¹⁰ E. Oberhummaen¹¹ Bizans ve Osmanlılar arasındaki çeşitli benzeyişler üzerinde durmuşlar ve, dikkate değer fikirler ileri sürmüşlerdir. R. V. Scala¹² ise, çok defa Oberhummen'in fikirlerini kabul etmekle birlikte "Timar" meselesinde, Yunan te'siri olup olmadığı üzerinde de durmaktadır. Osmanlı tarihi ile uğraşan tarihçi Mustafa Paşa¹³ da Bizans'taki bir çok teşrifat usûllerinin İstanbul fethinden Osmanlılara geçtiğini bu arada "efendi" kelimesinin bile Rumlar'dan alındığını yazmıştır. XX. yüzyıldaki yazarlardan Ludwig Fekete,¹⁴ Bizans'ın, Osmanlıların resmî muhaberâtında, J. H. Krammes¹⁵ ise Osmanlı ulemâ teşkilâtında Rum patrikhânesi'nin bir örnek teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Jean Deny,¹⁶ "Timar" kelimesinin, Osmanlılara Bizans'tan geçtiğini ve bu kelimenin "pronoya" (pronia) kelimesinin karşılığı olduğunu ispata çalışmıştır.

Rus bilgini Prof. Sokolov,¹⁷ gerek arazi kanunlarında gerek arazi vergileri sisteminde, Osmanlı İmparatorluğu'nun, benzeri Bizans müesseselerinden esinlendiğini kabul etmekle birlikte bâzı ihtirâzî kayıtlar da ileri sürmektedir. Prof. Jorga¹⁸ da, tıpkı Rambaud ve Diehl gibi, Osmanlı müesseselerinin, İstanbul fethinden sonra Bizans müesseselerini takliden tanzim edildiği düşüncesindedir.

Buraya kadar yazdıklarımızı birkaç cümle ile özetlemek gerekirse bâzı görüş farklılıklarına rağmen, bütün yazarlar, İstanbul fethinden sonra Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine başlıca bir örnek olarak ve bir muteârifeye yâni önceden ispat edilmiş gibi kabul etmektedirler. Bu görüşlerin temelinde ise, Osmanlı Devleti'



nin daha Bursa ve Edirne'yi hükûmet merkezi olarak kullandıkları devrede bile Asyaî bir devlet olarak telakki olunduğu fantezisi yer almaktadır.

Prof. F. Köprülü ise, yukarıda adı geçen yazarlardan hiç birisinin bu iddialarını ikna edici delillerle göstere-medüğünü *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri* adlı uzun makalesiyle, Osmanlıların, Bizans'tan aldıkları iddia edilen başlıca müesseseleri birer birer ele almak suretiyle sağlam neticelere varmıştır.

Köprülü, önce Türk-Osmanlı müesseselerinin menselerini nasıl ve nerede aramak gerektiği hususunda, uygulanması çok güç olmakla birlikte génétique ve Comparatif usûlden başka bir yol olmadığı gerçeğini; kendisine hareket noktası olarak seçmiştir. O, bunun için de Bizans'tan Osmanlılar'a geçtiği bir müteârife olarak kabul edilen müesseseleri teker teker ele almıştır. Biz de burada F. Köprülü'nün görüşlerini birer birer özetlemeye çalışacağız.

1. VEZİR-İ ÂZAMLIK

Bu me'muriyetin İstanbul'un fethinden sonra Bizanslıların "grand domest"inden alınmış olması imkânsızdır. Zira Osmanlılar'da vezir-i âzamlığın Orhan zamanından beri mevcut olduğu ve Fatih devrine gelinceye kadar tarihte yer alan bir çok Osmanlı Vezir-i âzamlarının adları bilinmektedir.¹⁹ Bu müessesenin Osmanlılar'a, Anadolu Selçukluları'ndan onlara da Büyük Selçuklu İmparatorluğu'ndan geçtiği malûmdur.²⁰ Diğer taraftan vezirlik müessesesinin Abbasî İmparatorluğu'nda başlayarak Sâmânîler, Hârizmşahlar, Atabeyler, Eyyûbîler, Memlûkler ve Gazneliler ve Zehanlılar'da da devam ettiğini görüyoruz. Bu müessese Abbasîlere, diğer bir çok müesseselerde olduğu gibi Sâsânîleri takliden geçmiştir. Bu çok kısa açıklamalar bile *Fatih Kanunnâmesi*'ndeki²¹ vezir-i âzamlığın, Bizans'tan alınmış olamayacağını kesin bir şekilde göstermektedir.

2. İKİ BEYLERBEYLİK

Rambaud, Osmanlılar'daki Anadolu ve Rumeli Beylerbeyilikleri'nin Bizans'taki Doğu ve Batı'ya mahsus iki "domestique des schale"den alınmış olduğunu söylerse de bu iki me'muriyet Fatih devrinden daha önce de vardı. Nitekim Çelebi Mehmed zamanında Rumeli Bey-

lerbeyi olarak Hamza Bey ile Bâyezid Paşa'yı II. Murad devrinde de Anadolu Beylerbeyi Umacı Bey ve Hamza Bey'i, Rumeli Beylerbeyi olarak da Sinan Bey ile Şâhin Paşa'yı²² tarihî şahsiyetler olarak görüyoruz. Bu memuriyeti, Osmanlılar Anadolu Selçuklular'ından almışlardır. Aynı memuriyet, İlhanlılar, Altınordu ve Memlûklüler'de de mevcuttu. Osmanlılar'ın Rumeli'deki fütuhâtından sonra, devletin genişlemesiyle bu müesseseyi Rumeli ve Anadolu olarak ikiye ayırdıkları tahmin edilebilir. Ancak XIII. yüzyılda Anadolu'da aşîret an'anelerinin kuvvetli bir şekilde yaşadığı gözönünde tutulursa, Osmanlılar'da beylerbeyiliğin ikiye ayrılmasında, veya ilk defa iki beylerbeyilik kurulmasında, Türklerdeki eski aşîret geleneğinin de etkili olabileceği ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır.

Netice itibariyle Türk menşinden geldiği açık olarak görülen beylerbeyiliğin Anadolu ve Rumeli diye ikiye ayrılmış olması hiç bir surette Bizans tesiriyle ortaya çıkmamıştır.

3. KADIASKERLİK

Fatih Kanunnâmesi'nde meratip silsilesine göre, vezirlerden sonra kadiaskerler gelir. 500 akçeye kadar yük-selen kadılar, kadiasker olmak hakkını kazanırlar, Mera-simde, padişahın yanında dururlar. Seferlerde padişahın huzuruna girebilirler. Günde en az 500 bin akçe alırlar. *Fatih Kanunnâmesi*'nde Kadiaskerliğin Anadolu ve Rumeli kadiaskerliği diye ikiye ayrıldığına dair hiç bir kayıt yoktur. Buna karşılık Osmanlı vakâyinâmelerinde, Kadiaskerliğin I. Murad tarafından, ulemâ silsilesinin en yüksek mertebesi olarak ihdâs edildiği, Fatih'in ise 885 (1480)'te sadrazâm Karamanî Mehmed Paşa'nın teşvikiyle kadiaskerliği, Anadolu ve Rumeli kadiaskerliği diye ikiye ayırdığı kaydedilmiştir.²³ Bâzı edebî menbalarda ve vakıfnâmelerde II. Murad devrindeki bâzı kadiaskerler hakkında bir takım kayıtlara rastlanmaktadır.²⁴

Osmanlılar'dan önce Anadolu Selçukluları, Memlûkler ve daha önceleri Eyyûbîler'de de kadiaskerlik mevcut idi. XV. yüzyıl başlarında Karamanoğulları'nda da bu müessesenin bulunduğunu Âşık Paşa-zâde'den²⁵ öğreniyoruz. Karamanoğulları ve Osmanlıların bu müesseseyi az bir ihtimal ile Mısır Memlûkleri'nden, daha büyük bir ihtimal ile ise Anadolu Selçukluları'ndan



almış olduklarını kolayca söyleyebiliriz. Bütün bu açıklamalardan sonra, Kadıaskerlik müessesesinin, Bizanslılar'ın "Juge de Camp"larını takliden ihdas edilmiş olamayacağı kesinlikle görülmektedir.

4. REİSÜLKÜTTÂBLIK VE NİŞANCILIK

Fatih Kanunnâmesi'ne göre, Reisülküttâb, Nişancı'nın maiyyetindeki kâtiplerin reisidir. Şehremini ile reisülküttâb'a aynı elhap yazılır. Bu da gösteriyor ki, reisülküttâblık, Rambaud'un iddialarının aksine Bizans'taki "Grand-logothète"ye muâdil yüksek bir mevki değildir. *Fatih Kanunnâmesi*'ne göre, merkezî teşkilâtta, vezirlik, kadıaskerlik, başdefterdarlık'tan sonra en büyük vezife nişancılıktır. Devletin dış muhâberelerine o bakar ve tuğra çekerdi. Bu unvan görünüşe göre, Fatih zamanından beri kullanılmaya başlanmış olsa da, bunun Abbasîler'den itibaren çeşitli İslâm devletlerinde bulunan "*divânî'l-inşâ*" adının Büyük Selçuklular zamanındaki Oğuz geleneğine uyularak *divânî'l-tuğra*'ya²⁶ değiştirilmesinden başka birşey değildir. Bu kısa açıklama Osmanlılar'daki nişancılık müessesesinin, Bizans'taki "grand-logothète"den alınmadığını kolayca gösterir.

5. DEFTERDARLIK

Fatih Kanunnâmesi'nde defterdarlık müessesesi hakkında geniş tafsîlât vardır. Devletin maliye işlerinin asıl mes'ul âmiri başdefterdar'dır. Bunların maiyetlerinde mal-defterdarları ve diğer defterdârlar bulunup onların da aşağısında defter-kethüdaları vardır. Baş-defterdarlar, Divan'da vezirler ve kadıaskerlerden sonra oturur. Baş-defterdarlar, padişâha bizzat maruzatta bulunabilir. Hükümdar haslarının idaresi bunlara âittir. Hükümdara gelen haraç ve hediyelerden kendisine hisse verilir. Baş-defterdâr'a 600 bin akçe has ve hazineden 150-240 bin akçe arasında sâliyâne verilir.²⁷

Emvâl defterleri tabii Selçuklu devrine âit olmasa bile en azından II. Murad devrine âit olup, bu deftere nezâret eden kimseye de defterdâr adı verilirdi. Fatımîlerin idarî teşkilâtında "sahib-i defter" unvanının bulunduğu biliyoruz.²⁸ İran Moğol devleti'nde defterdarlık ve defterdar olduğunu göz önünde tutarak Osmanlılar'ın bu hususta kısmen Selçuklu ve özellikle, İlhanlı teşkilâtından iktibaslarda bulundukları ortaya çıkmaktadır. Rambaud'nun Osmanlılar'ın bu müesseseyi Bizans'taki "lo-

gothète"lerden almış gibi göstermesi tarihî vak'alara tamamiyle aykırıdır.

6. KAPTANPAŞALIK

Fatih Kanunnâmesi'nde kaptanpaşalık diye bir memuriyet yoktur. Zira XVI. yüzyılda bile Osmanlı Devleti'nin sâdece küçük bir deniz kuvveti vardı. XIV. yüzyıl sonlarında Gelibolu'da teşekküle başlayan Osmanlı deniz kuvvetleri, özellikle önemli deniz kuvvetlerine mâlik olan Aydın ve Saruhan oğullarının bu husustaki geleneklerine vâris olmuştur.²⁹ Anadolu Selçukluları teşkilâtında XIII. yüzyılın ilk yarısı sonlarında "reistü'l-bahr" unvanını taşıyan bir me'murun bulunduğunu biliyoruz.³⁰ Bizans'ın, Anadolu Selçukluları'nın deniz teşkilâtına bir örnek vazifesi gördüğü kabul edilebilir. Ancak bu te'siri İstanbul'un fethinden sonrasında ve kaptanpaşalık müessesesinin teşkilinde görmek yanlıştır.

7. HADİM AĞALARI

E. Oberhummer, Osmanlı İmparatorluğu'nda çok nüfuzlu bir şahsiyet olan siyah hadımların âmiri olan "darüssa'âde ağası"nın Bizans'taki tavaşîlerin reisi olan "archiemuchas"dan başka biri sayılamayacağını söyler.³¹ Bütün Bizantinisler de bu iddiayı bir müteârifeye gibi kabul ederek tekrarlarlar.

Halbuki Sâsânî ve Abbâsî saraylarında tavaşîlerin devlet hayatında önemli rol oynadıkları bilinmektedir.³² Fâtımîler devrinde tavaşîlerin ehemmiyeti büyük olduğu gibi Gazneliler'de de tavaşîlerin mevcut oldukları görülmektedir. Gazneliler'in an'anelerine vâris olan Selçuklular ve Fâtımî geleneklerine varis olan Eyyûbîler'de tavaşîlerin önemi büyüktür. Meselâ Salâhaddin Eyyûbî'nin veziri Karakuş bir tavaşî idi. Memlûkler devrinde bu hadımlara tavaşî adı verilmeğe başlanmış, bunlardan XIV. yüzyılda Celâyirler devrinde de mühim mevkilere çıkanlar olmuştur.³³ Osmanlı sarayında I. Bâyezid'den itibaren tavaşîlerin mevcudiyeti tahmin edilebilir. XVI. yüzyılda tavaşîler arasından Hadım Ali Paşa ve Hadım Sinan Paşa'nın sadrâzamlığa kadar yükseldiklerini görüyoruz. Osmanlılar'da "dârû's-saade" ağılığı müessesesi, ya Anadolu Selçukluları'ndan veya Memlûklüler'den, muhtemelen her ikisinin tesiriyle ortaya çıkmıştır. Bu müessese, Osmanlılardan önceki İslâm ve Türk devletlerinde bulunmayıp, İstanbul'un fethinden sonra ilk defa Osmanlı-



lar tarafından kullanılmış olsaydı ancak o taktirde Bizans tesiri bahis konusu olabilirdi.

8. ÇAVUŞLAR

Rambaud, Codinus'tan naklen Bizans sarayında çavuşlar ve hattâ bir de çavuşbaşı bulunduğunu söylediği gibi, Scala ve diğerleri bu müessesenin Osmanlılar'a Bizans'tan geçtiği görüşünü tekrar ederler. Enmat Stein³⁴ ise, bu teşkilâtın Bizans'a Türklerden geçtiğini ve Manuel Commenus zamanında, bunlara rastlandığını yazar.

Eski bir Türk kökünden geldiği muhakkak olan "çavuş" kelimesi ve teşkilâtına Büyük Selçuklular'dan başlayarak rastlıyoruz.³⁵ Bu imparatorluğun vârislerinden olan Harizmşâhlar'da³⁶ ve Eyyûbiler vâsıtasıyla Selçuklular'ın bir çok müesseselerini almış bulunan Memlûklüler'de ve Anadolu Selçukluları'nda da hükümdarın emrinde çavuşlar bulunuyordu. Daha sonraları ise Anadolu Beylikleri ile Akkoyunlular'da da çavuşların mevcut olduğunu biliyoruz.

Yukardan beri yaptığımız açıklamalar "çavuş" kelimesinin Bizans'tan değil, Anadolu Selçukluları'nı takliden Osmanlılar'a geçtiğini açıkça göstermektedir. Osman Gâzî'nin silah arkadaşlarından olan Samsa Çavuş'un bu unvanı hiç şüphesiz Selçuklu devrinden kalma bir unvandır. *Fatih Kanunnâmesi*'nde de çavuşlar hakkında epeyce bilgi verilmektedir.³⁷

9. VERGİ SİSTEMİ

Osmanlılar'ın vergi sistemi meselesinde de, Prof. Sokolov'nun, Bizans ile bir takım benzeyişler bulunduğunu ve Osmanlılar'ın bu hususta da Bizans tesiri altında kaldığı iddiasına burada cevap vermeğe çalışacağız.

Ancak. F. Köprülü, şimdiye kadar temas ettiği meseleler arasında, tetkiki ve halli en güç olan hususun bu olduğunu ısrarla belirtir.

Sokolev, Türkiye'de arazi vergileri sisteminin ilk önce Kanûnî Süleyman zamanında tatbika başladığını iddia eder. Halbuki Fatih devrine âit olan Teke ve Sultan öyüğü defterleri Ahmed Refik [Altınay] tarafından yayımlanmıştır.³⁸ Daha XIV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı idare teşkilâtı oldukça muntazam bir hal almıştı. Sokolov'un mevcudiyetinden bile haberdâr olmadığı *Fatih Kanunnâmesi*'nden açıkça anlaşıldığına göre tekâlif-i

şer'iyye hükümlerine göre, alınan vergilerin dışında, devletin kendi hâkimiyet hakkına dayanarak tekâlif-i örfiyye şeklindeki vergiler de vardı.³⁹ Bu vergilerden bâzılarına Anadolu Beylikleri'nde de rastlanmaktadır. Osmanlı Devleti, değişik zamanlarda kendi hâkimiyeti altına giren ülkelerde, oralandaki halkı alışmış oldukları vergi usûllerinden ayırmamak için mahallî mâlî gelenekleri korumuştur. Osmanlı Devleti, Anadolu'da Selçuklular'dan ve özellikle Orta ve Doğu Anadolu'da İlhanlılar'dan kelâm vergi usûllerini devam ettirmiştir.

Bizans tesiri ancak batı Anadolu ve rumeli sahâsı için bahis konusu olabilir. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse Bizans tesiri ancak Osmanlılar'dan evvelki İslâm-Türk devletlerinde, menşei bulunamayan vergilerde aranabilir.

Sokolov'un XVI. yüzyılda Bizans'tan alınmış olarak gösterdiği "resm-i ağnâm" yâni "koyun vergisi" daha Fatih zamanında⁴⁰ mevcut olduğu gibi, I. Murad devrinde bile olduğunu bir fermanından anlıyoruz.⁴¹ Kaldı ki bu vergiye çeşitli isimler altında Selçuklular, Hârizmşâhlar, Memlûklüler, Anadolu Selçukluları ve İlhanlılar'da da rastlıyoruz.

10. TIMÂR SİSTEMİ

Osmanlı Devleti'nin timâr sistemi hakkında, bunun da Bizans'tan alındığı iddiasında bulunan Rambaud ve diğerlerini bir tarafa bırakacak olursak bu konuda yapılan tek ciddî tetkik Jean Deny'nindir.⁴² Ancak bu araştırmada da, Osmanlılardan önceki diğer İslâm-Türk devletlerinde ve özellikle Anadolu Selçukluları'nda timâr'ın mevcut olup olmadığı ihmal edilerek, bu sistemin Bizans'tan alındığı kabul edilmiştir. Bu meselede Scala bir az daha mülâyim davranmıştır. Sadece Scala, İran Moğolları'nın askerî timâr ihdâs etmelerinin, Osmanlı timâr sistemine bir örnek olabileceği ihtimalini ileri sürmüştür. Fuad Köprülü, Deny ve Scala'nın asıl hatâlarının Osmanlı timâr sisteminin menşelerini, Selçuklular'da ve özellikle Anadolu Selçukluları'nda aramamış olmalarından ileri geldiğini söyler.

Halbuki daha ilk İslâm devletlerinde mevcut olan "iktâ' usûlü" hakkında tarihî kaynaklarda ve Mâveridî'nin, *Abkâm es-Sultaniyye* (Mısır basması 1909)'si gibi hukukî eserlerde bol malzeme olması bir yana Ch. Bec-



ker⁴³ de bu meseleyi çok güzel bir şekilde açıklamıştır. Abbâsîler devrinde kendilerine geniş araziler iktâ' edilmiş nüfuzlu kimseler, çiftçileri çok tazyik ettikleri halde, hazineye vermeleri gereken vâridât hisselerini vermiyorlardı. Sonunda Büyük Selçuklular Devleti'nin vezîri Nizamü'l-Mülk, araziye mukata'alara bölerek ve re'sen de intikal etmek şartıyla askerlere verdi ve çiftçilerden de ancak belirli miktarda vergi alabilecekleri usûlünü getirdi.⁴⁴ Böylece Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda askerî hizmet mukabilinde ve ırsî olarak askerî iktâlar yâni timârlar vücut bulmuş oluyordu. Selçuklular'ın askerî mukataâlar kurmaları, hânedanın başlıca dayanağı olan Türk unsuruna mensup kütleleri yabancı sâhalarda yerleştirmek, onlara hem toprak sağlamak hem de lüzûmunda onlardan askerî bir kuvvet olarak yararlanmak fikrinden doğmuştur.

Anadolu toprakları Selçuklular'ın takip ettikleri, iktâ' sistemi sayesinde yavaş yavaş Türkleşmiştir. Türk aşîretleri kısmen eski şehirlere yerleştikleri gibi kısmen de yeni köyler teşkil ederek toprağa bağlanmağa ve göçebe hayatından çıkmağa başlamışlardır. Selçuklu timâr sistemi Hârizmşâhlar devrinde de hemen aynı esaslar içinde devam etmiştir.

Askerî mukata'alara yâni timâr sistemine Osmanlılar'dan başka diğer Anadolu Beyliklerinde de rastlanmas, bunun Selçuklular devrinden kaldığına delildir. I. Murad, I. Bâyezid satın aldıkları veya zaptettikleri şehirlerdeki eski timâr sahiplerini yerlerinde bırakmışlardır. Fatih de İsfendiyar oğulları ülkesini Osmanlı topraklarına kattığı zaman timârları eski sahiplerinde bırakmıştı.⁴⁵

Osmanlı Timâr sistemi, Osman Gâzî'nin ilk fûtuhatıyla birlikte başlar. O, eski sistemi aynen devam ettirir.⁴⁶ Orhan Bey, Rumeli'de ilk zaptedilen Gelibolu ve havalisini Ya'kub Ece ile Gâzî Fâzıl'a timâr olarak vermiştir.⁴⁷

Daha XIV. yüzyıl sonlarında, sonradan kanunnâmelerde rastlanılan, "sipahî", "raiye", "dirlik", "timâr" gibi tâbirlerin kullanıldığını görüyoruz. Çelebi Mehmed zamanında, timâr müessesesinin muntazam bir şekilde devam ettiği, onun, Emîr Süleyman'ın oğluna Çardak köyünü timar olarak ayırdığı bilinmektedir.⁴⁸ Yine Âşık Paşa-zâde'nin bir kaydından Çelebi Mehmed'in son hasatalıklı günlerinde "vezirlerin hergün kapıda timar ve

sancaklara" âit işlerle uğraştıkları ibâresinden merkezî idarede timar işleriyle uğraşan bir teşkilâtın mevcudiyeti anlaşılıyor.⁴⁹ *Künhî'l-Abbâr'daki*⁵⁰ bir kayıttan Çelebi Mehmed zamanında, Rumeli'deki timâr teşkilâtında büyük değişiklikler yapıldığı ve bunun XVI. yüzyılda dahi devam ettiği görülüyor. Buna göre, Çelebi Mehmed, kardeşi Musâ'ya karşı kendi tarafını tutan silah arkadaşlarına, eski timâr sahiplerinden aldığı büyük timârları dağıtmış, ancak bunu yaparken her timârın yarısını malikâne olarak kendisine ayırmıştı. Ayrıca Bertranden de la Broguiese'nin kitabındaki⁵¹ bir fıkradan, Anadolu Beylerbeyi'nin emri altında timârlı sipahîsinden mürekkep 20 bin kişilik bir kuvvet olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı timâr teşkilâtının II. Mehmed devrine gelinceye kadar tamamiyle yerine oturmuş olması *Fatih Kanunnâmeleri*'nin incelenmesinden açıkça anlaşılmaktadır. Bu devirde timâr mes'eleşi hususunda hiç bir tadilat yapılmamış, sâdece eski esasları korumakla yetinilmiştir. Buraya kadar, Fuad Köprülü'ye dayanarak yaptığımız açıklamalardan açıkça anlaşıldığı üzere Ramband ve takipçilerinin, Osmanlı timâr sisteminin, İstanbul fethinden sonra Bizans'tan alınmış olduğu hususundaki görüşlerinin ne kadar yanlış ve esassız olduğu kolayca görülmektedir.⁵²

II. ORDU TEŞKİLÂTI

Osmanlı Devleti'nde hükümdarın şahsına bağlı olarak kurulan yeniçeriler ordusunda bile Scala gibileri Bizans tesirini aramışlardır. Cl. Huan⁵³ da bu hükme kısmen katılmakla birlikte, hristiyanlardan sağlanan devşirme çocuklarının askere alınmasının ilk defa Osmanlılar'da görüldüğünü söyler. Osmanlılar'ın bu sistemi, Anadolu Selçuklularından aldıklarını ileri sürmek, bu devletin askerî teşkilâtı hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımız için güçtür. Buna mukabil Sâman oğulları, Gazneliler ve Büyük Selçuklular'da, "gulâm", "hâss" vs. gibi tabirlerle ifade edilen hükümdârın zatına bağlı⁵⁴ olan kuvvet, Memlûkler devletinde ayrıca "memlûk" ve "uşâkî", "vuşâkî" unvanını taşıyan zümre Osmanlı teşkilâtında "Kul" deyimi ile ifade edilmiştir.

Büyük ihtâ'lara malik olan devlet büyüklerinin maiyetlerinde de "gulâm"lardan veya ücretli askerlerden



oluşan bu karışık kuvvete Büyük Selçuklular, Memlûkler ve Anadolu Selçukluları'nda rastlarız.⁵⁵

İlk Osmanlı ordu teşkilâtı hakkında elimizde kesin bilgiler olmamakla birlikte, Osmanlı Beyliği'nin başlangıçta bir uç beyliği olarak ortaya çıktığını göz önünde tutarsak, diğer Anadolu Beylikleri'nde olduğu gibi, Selçuklu müesseselerinin devlet teşkilâtına başlıca esas teşkil ettiği söylenebilir. Eski kaynaklarda “gâzîler”, “alpler”, “alp erenler” adıyla zikredilen “serhat akıncıları” daha çok süvarilerden oluşuyordu.⁵⁶ Osmanlılar'da ayrıca “yaya” adıyla bir de piyâde teşkilâtı bulunduğu ve sonraları yeniçerilerin bunların yerine geçtiği anlaşıyor. Yeniçeri teşkilâtındaki “Ocak” deyiminin, Memlûkler'de mevcut olması, “Orta” tabirinin Moğollardaki “Orda”dan alındığı ve Anadolu Selçukluları ile diğer Türk devletlerinde de piyade kuvvetlerinin varlığı düşünüldürse, Yeniçeri teşkilâtında Bizans tesiri söz konusu olamaz. Netice itibarıyla Osmanlılar'daki Ordu müessesesinin esas itibarıyla Anadolu Selçukluları'ndan kısmen de Memlûkler teşkilâtından alındığını söylemek yanlış olmaz.

12. İMPARATORLUK VE HÂKİMİYET TELAKKİLERİ

Prof. Yorga⁵⁷ ve diğer bir çok bizantinistler, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Bizans'ın sâdece devamı değil, onun İslâmlaşmış bir devamı saymaktadırlar. Scala'da,⁵⁸ aynı mantıkla hareket ederek, Osmanlıların sikke darbettirmesini ve Âlâeddin Paşa'ya isnâd olunan bütün devlet teşkilâtını, Bizans tesirine atfetmektedir. Bu telakkiye bir açıklık getirebilmek için şu hususları belirtmek yerinde olur. Bizans, Roma'nın tek meşrû vârisi olarak bütün Batı âlemini ve batı hükümdarlarını kendisine tâbi addederken, Doğu'da da önce Sâsânî imparatorları, şahıslarını ma'butlar sırasında saymakta idiler.⁵⁹ Diğer taraftan önce Emevî sonra da özellikle Abbâsî halifeleri, büyük bir debdebe içinde yaşıyor ve kendilerini diğer hükümdarların üstünde imparator olarak görüyorlardı. Bunların muntazam devlet müesseseleri vardı. Abbâsî Devleti, sünnî İslâm devletleri üzerinde yüzyıllarca büyük bir manevî nüfuz kurmuştu. Karahanlılar ve Gazneliler, Abbâsî halifelerine çok bağlı idiler. Ancak Bağdad'ın Tuğrul Bey tarafından fethinden yâni Büyük Sel-

çuklu İmparatorluğu'nun kuruluşundan sonra, Fâtımî Devleti hâriç olmak üzere, Tuğrul Bey'in Abbâsî halifesi-ni ruhânî bir reis sıfatıyla bırakarak, imparatorluk nüfûz ve selâhiyetini eline geçirdiğini görüyoruz. Son Büyük Selçuklu İmparatoru Sencer,⁶⁰ Bizans İmparatoruna yazdığı bir mektupta, kendisini “Meşrîktan Magribe kadar” bütün İslâm memleketlerinin yegâne imparatoru saymakta idi.

Bütün bu açıklamalar gösteriyor ki Osmanlılar'da özellikle XVI. yüzyılda en gelişmiş şeklini gördüğümüz imparatorluk telakkisi, Bizans'tan kalma bir miras olmayıp kısmen Osmanlı Devleti'nin çok gelişmesinden ve kısmen de eski Selçuklu ve Abbâsî an'anesinden gelen İslâmî bir telakkidir.

Scala'nın, Osmanlılar'da sikke darbının hâkimiyet hukukundan sayılmasının Bizans'tan alınmış olduğu iddiası, hiç bir esasa dayanmamaktadır. İlk Osmanlı sikkeleri Orhan zamanında bastırılmıştır. Orhan devrinde teşekküle başlayan Osmanlı bürokrasisi, Fuad Köprülü'nün ifadesiyle “Anadolu Selçukluları'nın hattâ Memlûklerin ve İlhanlıların idârî an'anelerine tamamiyle vâkıftı ve sikke darbı hakkının hâkimiyet haklarından olduğunu Bizans'tan öğrenmeğe aslâ muhtaç değildi.

13. HİLÂL MES'ELESİ

Osmanlı Türkleri kaynaklarında bugün de hâlâ kullanılan “Hilâl” şeklinin ya İstanbul'un fethinden önce veya sonra, Bizans'tan alındığı eskiden beri tekrarlanmış-tır. Ancak Oberhummer “hilâl”in Osmanlılar'dan daha önce de Türkler arasında bir timsal olarak kullanıldığını belirtir. Ya'kub Antin Paşa,⁶¹ İlk ve Orta çağlarda hilâl'in bir timsal olarak kullanıldığı hakkında yeterli bilgi vermiştir. Hilâl, eski Türk ve Moğollardaki timsal şeklinde kullanılmış olabilir. Hilâl, Sâsânîler zamanında da bir timsâl olarak kullanılmıştır.⁶² Sonradan Büyük Selçuklular'da ve Anadolu Selçukluları'nda mevcûdiyeti-ne rastladığımız “Hilâl” veya “Mahçe”, Karahanlıların, büyük Selçuklular'ın, diğer küçük devletlerin ve İlhanlıların meskûkâtında⁶³ görülmektedir. Bununla birlikte bu devletlerin kaynaklarında, “Hilâl” şeklinin mevcûdiyeti hakkında bilgimiz yoktur. Fâtımîler'in kaynaklarında “Hilâl” resminin bulunduğunu biliyoruz. Hilâl timsalinin Osmanlılar tarafından ne zamandan beri kullanıl-



dığını, şimdilik, kesin şekilde tespit edemiyoruz. Eğer "Hilâl" Osmanlılar'dan evvelki Türk ve Moğol devletlerinde mevcut olmasaydı ancak o zaman, bunun Bizans'tan Osmanlılar'a geçtiği iddia edilebilirdi.

Buraya kadar teker teker incelediğimiz hususlarda, öteden beri Osmanlılar üzerinde Bizans'ın, doğrudan doğruya bir etkisi olmadığı açık, seçik bir şekilde ortaya konulmuştur. Köprülü'nün Bizans'tan alındığı iddia edilen, diğer idarî müesseseler hakkındaki görüşleri de yukarıdaki fikirleri istikametindedir.

Buna karşılık, öteden beri Bizans'ın Osmanlılar üzerindeki tesirini göstermek için delil olarak kullanılan iki kelimeden ilki "Alay" kelimesidir. Enmst Stein, bu kelimenin Bizans'taki "Allegion" kelimesinden alındığını ve XIII. yüzyılda, bunun Bizans'ta ordunun birliğine verilen bir isim olduğunu söyler.⁶⁴

İkinci kelime olarak "Efendi"nin de Bizans'tan Türklerle geçtiği kesindir. XIII. ve XIV. yüzyıllarda bu kelimenin Türkler arasında kullanılmış olduğu İbn Batûta'nın bir kaydından anlaşılmaktadır.⁶⁵ Fatih'in, Galata ahalisine vermiş olduğu rumca fermanında kendisi için "Efendi" unvanını kullandığını görüyoruz.⁶⁶ "Efendi" kelimesi hakkında son zamanlarda yazılan yazılar da, bu gerçeği, pek küçük ilâvelerle, aynen tekrar etmişlerdir.

Fuad Köprülü'nün ana tezine göre, Osmanlı Devleti hiç bir suretle doğrudan doğruya Bizans müesseselerinden etkilenmemiştir. Hele bu etkinin İstanbul fethinden sonra olduğu hakkındaki genel görüş esasında yanlışdır. Tek bir cümle olarak özetlemek gerekirse, Osmanlı Devleti, Anadolu Selçukluları saltanatının idarî ananelerine vâris olmuş, kısmen İlhanlılar ve Memlûklerin tesiri altında kalmış bir Türk-İslâm devletidir.

- 1 *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul 1931, c. I, s. 165-313; adı geçen makale, 1981 ve 1986'da 2 defa hitap şeklinde tarafımızdan (Ötügen Neşriyat A.Ş. 268 sayfa) yayımlanmıştır.
- 2 "Lectures du Baron de Busbec", hadmit par De Foy, Paris MDCC XL VI-II, c. I, s. 36.
- 3 "Voyages de Pietro Della Vallé", Ronen MDCC XLV, c. I, s. 207-208.
- 4 *Annales Sultanorum Otomanidarum* (Francoforte 1596) adlı eserine ilâve ettiği *Le anclavii Pandectes historiae Turcicae*.
- 5 *Glossarium ad Spiptores media et infimae graecitatis* (Lugdumi 1688)
- 6 Ch. Diehl, *Byzance*, Paris 1919, s. 329.
- 7 Lavis et Ramband, *Histoire générale*, c. IV, s. 750-751.
- 8 *The Foundation of the Ottoman Empire*, Oxford 1916, s. 73; Türkçe Tercümesi Ragyo Hülûsi, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, İstanbul 1928, s. 56.
- 9 *Archives l'Orient Latin*, Paris 1881, s. 699.
- 10 *A History of Greece from its conquest by the Romans to the present times*, 1877.
- 11 "Die Türken und Osmanische Reich", Leipzig und Berlin 1917 (*Geographische Zeitschrift*, XXII-XXIII), s. 53-57.
- 12 R. A. Scala, *Das Griechentum Seit Alexander dem Grossen*, (Helmolt), *Weltgeschichte*, Leipzig und Wien, V, s. 111-113, 124.
- 13 *Netâyiçî'l-Vukuât*, 2. basım, c. I, s. 61.
- 14 *Einführung in die Osmanisch - Türkische Diplomatie der Türkise hen Batmaessigkeit in Ungarn*, Budapest 1926, LXVII.
- 15 "Shaikh al Islâm" mad., *Emcyclopedia de l'Islam*.
- 16 Timâr mad., *Emeyeloné de l'Islam*; Osmanlı Timâr'ı hakkındaki en son görüşler için bk. Ömer Lûtfi Barkan, Timâr maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1974.
- 17 *Zemelnye otmoseniza v Turcij do Tanzimata*, Novyi Vestok, Moskova, 1924, nu 6, s. 93-113.
- 18 Prof. Yozga'nın bu husustaki düşünceleri aynı, aynı zaman ve yerlerde yayımlandığı için burada sâdece "La Société roumaine du XIX. siècle dans le théâtre roumain" (Paris 1926, s. 12) adlı yazısını zikretmekle yetineceğiz.
- 19 Hüseyin Hüsameddin, "Koca Mehmed Paşa", *TOEM*, cüz 37, 38; yine aynı yazarın, "Orhan Bey'in Vakfiyesi", *TOEM*, cüz 94.
- 20 *Rahat as sudûr*, Gibb memorial new series, II, s. 365; *al-urâda fi'l-hikâyat as Salcukiyya* (mşr. K. Süsseim), Leyden 1909, s. 65.
- 21 *Fatih Kanunnâmesi*'ndeki "bu kanunnâme'nin atası ve dedesi kanunu olduğu" ibâresinden II. Mehmed'in yepyeni bir iş yapmadığını ve bu müesseseyi İstanbul'un fethinden sonra Bizans'tan almadığını hiç bir şüpheye yer vermeyecek şekilde ortaya koymaktadır.
- 22 Âşık Paşa-zâde, *Tarih*, (İstanbul basımı), s. 89, 96, 102, 119, 129, 132.
- 23 Âşık Paşa-zâde, *Tarih*, (İstanbul basımı), s. 54, 188.
- 24 Meselâ *Sâfi Divanı* (E. Köprülü'nün hususî kütüphanesi'nde bulunan bu eser şimdi Yapı-Kredi Bankası kitaplığında olmaktadır)'nda II. Murad'ın kadiaskeri Veliyüddin hakkında bir kaside vardır. II. Murad devrinde kadiasker unvanına vakfiyelerde de rastlanır (bk. *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, nu. 94, s. 292, 294).
- 25 Âşık Paşa-zâde, *Tarih*, s. 86; Kadiasker unvanının Karamanoğulları'nda da var olduğu hakkında ayrıca bk. Âşık Efendi kütüphanesi, Kasım I, nu. 869.
- 26 Kalkaşandî, *Sulhu'l A'sâ*, c. VIII, s. 225 ve devamı.
- 27 *Kanunnâme-i âl-i Osman*, s. 10 ve devamı, 13-17.
- 28 Kalkaşandî, *Aynı eser*, c. III, s. 525 vd.
- 29 Clavizo, *Embassy to Tamerlan 1403-1406* (trc. Guy Le Strange), Newyork 1928.
- 30 Th. Houtsma, *Recueil des textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902, c. 4, s. 271 ve devamı.
- 31 E. Oberhummer, *Die Türken und Las Osmanische Reich*, s. 55.
- 32 *L'Empire des Sassanides*, s. 42 (Bu eser 1936'da Paris'te *L'Inan sans les Sassaniden* adı ile tekrar basılmıştır); Nizamü'l-Mülk, *Siaset-Nameh* (trc. ch. Schefer), Paris 1893, s. 47, 53.
- 33 Kalkaşandî, *Subhu'l A'sâ*, c. VII, s. 265.
- 34 *Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassung und Wirtschaftsgeschichte (Mittel Zur Osman Geschichte)*, Wien 1925, c. II, s. 45.



- 35 *Siaset-Nameh* (trc.Ch. Schefer), Paris 1893, s. 207.
- 36 O. Hondas, *Histoire du Sultan Djelaled-Dîn Mankobirtî*, s. 81.
- 37 Çavuş kelimesi ve unvanı hakkında daha geniş bilgi için bk. M. Fuad Köprülü, Çavuş mad., *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1944.
- 38 *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, nu. 79 ve 80.
- 39 *Kanunname* (nşr. F. Kraclitz), çeşitli yazılar.
- 40 *Kanunname* (nşr. F. Kraclitz), 5, 30 ve çeşitli yazılar.
- 41 *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, nu. 28, s. 245.
- 42 *Timâr* mad., *Encyclopédie de l'Islam; İslâm Ansiklopedisi*'nin türkçe neşrinde bu maddenin Osmanlı Timâr'ına ait kısmı Prof. Ömer Lütfi Barkan tarafından yeniden yapılmıştır. Bk. *Timar* maddesi, 1973.
- 43 *Steuerpacht and Lehmwaser, Der Islam*, 1914, V, 82-92.
- 44 *Siaset-Nameh* (nşr. Ch. Schefer), Paris 1893, 5. ve 37. fasıllar.
- 45 Aşık Paşa-zâde, *Tarih*, İstanbul basımı, s. 157.
- 46 Aynı yazar, *aynı eser*, s. 20-29 ve çeşitli yerler.
- 47 Aynı yazar, *aynı eser*, s. 51.
- 48 Aynı yazar, *aynı eser*, s. 86 ve devamı.
- 49 Aynı yazar, *aynı eser*, s. 95.
- 50 Âlî, *Künhü'l-Abbâr*, V, s. 106.
- 51 *Le Voyage d'outremer* (mşn. ch. Schefer), Paris 1893, s. 136.
- 52 Facîh'ten sonraki timar sisteminin gelişmesi ve geçirdiği değişiklikler için özellikle bk. Ömer Lütfi Barkan, *Timâr* mad., *İslâm ANsiklopedisi*, İstanbul 1973.
- 53 *Janissaires* mad. *Encyclopédie de l'Islam*; Yeniçeriler hakkında yeniçeri araştırma için bk. Mütebâ Ilgürel, "Yeniçeriler" mad., İstanbul 1984.
- 54 Quatremère, *Histoire des Mamelonks*, I, s. 108.
- 55 Hontsma, *Recueil*, IV, s. 333.
- 56 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul 1919, s. 273.
- 57 *Bulletin de la Section historique de l'Académie Roumaine*, c. XIII, s. 9.
- 58 Helmolt, *Weltgeschichte*, V.
- 59 Michel l'héritien, *L'histoire byzantine dans l'histoire generale (Mélanges Ch. Diehl*, I, s. 201-216.
- 60 W. Barthold, *Turkestan down to the Mangolinvasion*, 1928, rusça aslına zeyil olarak neşredilen metinler arasında, 24-26, Türkçe tercümesi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, *Moğol istilâsına kadar Türkistan*, Kervan yayınları, İstanbul 1981, XXIV + 744 sayfa.
- 61 *Contribution à l'étude du blason en orient*. Bunun gerekli kısmı Halil Halid Bey tarafından türkçeye çevrilmiştir (*İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı 3, s. 36, 51.
- 62 A. Chaistensen, *L'empire des sassanides*, s. 90.
- 63 Ahmed Tevhid, *Mesbûkât-ı Kadime-i İslâmiye Kataloğu*, s. 126, 142, 189, 197, 199, 202, 232, 248; Galilo Edhem, *Takvim-i Mesbûkât-ı Selçukiyye*, s. 45, 63.
- 64 *Untersuchungen zur Spätbyzantinischen Verfassung und Wirtschaftsgeschichte* (MOG, Band II, 1-2, s. 44.
- 65 İbn Battûta, *Şerif Paşa tercümesi*, c. I, s. 353.
- 66 Orhan F. Köprülü, "Efendi" mad., *İslâm Ansiklopedisi*, 1946; B. Lewis, "Efendi" mad., *Emcyclopaedia of Islam*; Orhan F. Köprülü, Efendi mad., Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*, 1994.

OSMANLI
CİHAN HÂKİMİYETİ
MEFKÛRESİ

FÜTÛHAT VE GAZÂVAT
ÇÖZÛLME VE OSMANLI AYDINI



FÜTÛHAT
VE
GAZÂVAT

KLASİK DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCESİ VE
OSMANLI'DA TEHAFÛT TUTKUSU

111

OSMANLI GAZÂVATNÂMELARİ

128

AVRUPA'NIN SOSYO-POLİTİK OLUŞUMUNDA
BİR FAKTÖR OLARAK OSMANLI DEVLETİ

134



KLASİK DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCEŞİ VE OSMANLIDA TEHAFÜT TUTKUSU

PROF. DR. S. HAYRİ BOLAY
GAZİ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı düşünce hayatına girmeden önce düşünce nedir, sorusuna bir cevap aramak gerekmektedir.

Düşünce, insan zihnindeki kavramların, hayallerin, tasavvurların bilinçli ve sistemli bir hareketidir. Geniş mânâsıyla istemek, irade etmek de dahil, zihnin her çeşit faaliyetidir. Dar anlamda bir fikre, bir hükme sahip olmaktır. Meselâ birisinin haksız olduğuna kani olmak, yahut, dünyanın geçici olduğuna hükmetmek gibi. Mutlak mânâda düşünce, her türlü zihnî ve aklî faaliyetir. Nitekim Descartes (öl.1650) anlamak, istemek, hayal etmek kadar duymayı da düşünce olarak kabul eder. O, düşünce deyince, “bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden fark edeceğimiz şekilde olup biten bütün şeyleri” anlıyor.¹

Bir de İslâm dünyasında ve Osmanlıda etkili olan Seyyid Şerif Cürçânî'nin, “Ta'rifât” isimli eserinde düşünce (Tefekkür) ye hangi gözle baktığını görelim:

İstenene ulaşmak için eşyanın (nesnelerin) mânâlarıyla ilgili olarak kalbin tasarrufu. Kalbin kendisiyle iyiliği, kötülüğü, faydayı ve zararı gördüğü kandilidir. Cürçânî burada meseleye bilgisel ve ahlâki açıdan bakmış ve zihnin yerine “Kalb” kelimesini kullanmakla, düşüncede böylece duygu ve sezgiye de ayrı bir yer ve önem atfetmiştir. Ama tefekkür konusunda başka nitelemeleri de nakl ediyor:

Tefekkür, tecrübenin anahtarıdır, hakikat ağaçlarının bahçesi, hakikatın tarlası, dünyanın son bulması, ahiret hayatının terazisi.

Bu tanımlar içinde hikmet (felsefe) gücünün şebekesi ile tecrübenin anahtarı gibi tanımlar dikkati çek-

mektedir. Cürçânî ayrıca fikir terimini de şöyle tarif ediyor:

“Bilinmeyene ulaşmak için bilinen işleri düzene sokmaktır.” Gerek Descartes gerekse Cürçânî tariflerinde şuura yer vermektedirler. Bu bakımdan, düşünceyi, ferdi olarak insanın kendisine olan şuuru, millî düşünce açısından bir milletin kendilik şuuru, kimlik mücadelesi bir medeniyet şuuru olarak tarif etmek mümkündür.

Bu açıdan bakıldığında Osmanlıda tam bir tarih, devlet ve toplum şuuru olduğu görülmektedir. İslâm öncesi ve sonrası tarihî geleneğinden gelen bir dünya görüşü, bir nizam anlayışı ve evrensel bir vazifesi (misyonu) vardır; Osmanlı bu misyonun şuurundadır.

Osmanlı, devlet felsefesindeki en önemli mesele olan otoritenin kaynağı meselesinde, otoritenin kaynağının ilâhî menşeli olduğuna kani olmuştur. Devletin kuruluşunu ve faaliyetlerini hep bu yoldan meşrulaştırmak istemiştir. Aşıkpaşazâde'nin Kemalpaşazâde'nin tarihlerinde Osmanlı soy kütüğünü Nuh Aleyhisselamın oğlu Yafes'e dayandırmaları ve Osmanlı'nın ilâhî misyonunun o kaynaktan geldiğini belirtmeleri, idarenin zaafa uğramaması dolayısıyla Allah'ın yüklediği “İlây-ı Kelimetullah” idealinin gerçekleşmesi, İslâm'ın ve müslümanların zarar görmemesi, hatta kâfir zulmüne maruz kalmaması için kardeş katline dahi fetva verilmesi (İbn Kemal bunu tarihinin girişinde yapıyor) devlet otoritesini, bir ilâhî kaynakla meşrulaştırma hareketi olarak yorumlanırsa isabetli olur.

* * *

İnsanın düşünce malzemesi olan bütün kavramlar ve tasavvurları dış dünya ile ilgili olduğu için insan hem



tarihi, hem toplumu hem de tabiatı bir bütünlük içinde görebilir. Osmanlının evrene, tabiata, topluma, tarihe bakışında böyle bir bütünlük anlayışı vardır. Dolayısıyla Osmanlı'nın idealleri ve düşünce şekli, bu anlayış içinde şekillenmiştir. Bu dünya görüşünün şekillenmesinde ise dini inançlar, destan ve efsaneler, evliya menkıbeleri, bazı rüyalar ve yorumları ile tarihî tecrübe ön planda rol oynar.

Osmanlı bir cihan devleti olmayı, Selçuklu örneğinden gelen tesirle, daha başlangıçta kafasına koymuştu. Malum rüya ve yorumu ve benzeri motifler de bunu gösteriyor. Cihan devleti olmayı baştan hesaplayan "Kızıl Elma" veya "ilâ-yı Kelimetullah"ı temel alan bir anlayış, kendi devletini ve idarî kademelerini de buna göre şekillendirmiştir. Düşünce sisteminde de Tanrı'nın ön planda olması normaldir. Çünkü kendisi bir iman (İslâm) yayıcısı rolünü kabullenmiştir. İktidarının meşruiyetini de bu Tanrı'dan aldığını söylemektedir. Tanrı'yı ve onun son Peygamberini, Kur'an'ı inkar edenlere ve müslümanlara hayat hakkı tanımak istemeyen "Küffar"a kâfirlere "Kefere-i fecere"ye karşı mücadeleyi kendi varoluş sebebi ilân etmiştir.

Bu düşünce şekline "Ümmet devri tefekkürü"² yahut "Teolojik devlet tefekkürü" denilmektedir. (Fakat unutulmamalı ki meselâ ABD başkanlarında böyle bir ilâhî görevlendirme şuuru vardır. (C. Julien, Amerikan İmparatorluğu, İstanbul, 1969, s. 92; Mirca Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Ankara, 1990, 99-100. Demek ki modern zamanlarda da böyle temellendirmeler olabilmektedir.)

H. Ziya Ülken, ümmet devrinin en mühim özelliğinin teolojik karakterde olduğunu, Descartes ile başlayan modern Batı Tefekkürünün ise her şeyden önce "amelî" karakter taşıdığını, gayesinin ise "en geniş mânâsıyla dünyevi action" olduğunu belirtiyor.³ Bu amelî özellik de "Ahlâk, siyaset ve teknik onun vasıtasız hedefini" teşkil ediyor.

Acaba büyük bir cihan devleti olmayı hedefleyen Osmanlı Devleti ve Osmanlı düşüncesi, "amelî" hayata, aksiyona itibar etmeyip sırtını mı dönmüştür?

Cihan imparatorluğu kurmak, bu koca devlete otuzdan fazla dini ve etnik gruba huzuru, adaleti, inanç hürriyetini tattırmak, çeşitli dini cemaatleri baskılardan

ve zulümden kurtarmak dünyaya yönelik bir action (eylem) değil midir?

H. Z. Ülken "Tefekkür, burada (modern düşüncede) hayat için, cemiyet için, action içindir" diyor. Aşıkpaşazâde de tarihinin 8. babının sonunda "Bu Osmanlı hanedanı ne yaparsa ahlâk kanunu üzere yapar" diyerek H. Ziya Ülken'in modern tefekkür için en büyük özellik dediği eylemi (action), Osmanlı'nın her an uyguladığını haber vermektedir. Bu siyaset, devlet ve teknik anlayışın da da böyle değil midir? Lonca, ahilik, fütüvvet, vakıflar gibi tamamen toplumsal hedefi olan teşkilâtları ülkenin her tarafına yaymak, esnafın ve diğer grupların ahlâka sahip olarak yaşamasını sağlamak aksiyon değil midir? Sadece şu birkaç sene içerisinde Osmanlılar döneminde yazılmış iki binden fazla ahlâk risâlesi (bir kısmı hacimli eserler) bulunduğu tesbit edilmiştir. Siyasatnameler, nasihatülmülük kitapları zaten bir hayli var. Ama ilim, teknik ve teknoloji hususunda yazılan kitaplar belki daha fazladır. Sabuncuoğlu ve benzerleri hekimlerin yazdıkları, yaptıkları kendi dönemlerinin en ileri fikirleri ve uygulamalarıdır. Bir Matrakçı Nasuh ve Takiyeddin, bir Hezarfen Hüseyin Efendi veya diğerleri; pratiğe yönelik eylem ifade eden, amelî hedeflere varmak isteyen düşünce uygulamalarını temsil ederler. Esasen ahlâk, siyaset, ilim ve teknik zayıf olsaydı Osmanlı Devleti yükselebilir miydi? Bir Mimar Sinan'ın tekniğine bugünkü teknik imkânlarla dahi ulaşılabilmiş midir? Osmanlı, zengin düşünce hayatı, ile düşündüklerini pratiğe intikal ettirmekte belki de dünyanın en ileri devletiydi.

* * *

Osmanlı eğitim sistemini kurarken, Nizamiye Medreselerinin Türkistan'daki İran'daki, Mısır'daki örneklerinden faydalanmıştır. Fakat 1070 lerde kurulan bu medreselerin aynısını alıp da zaafılarıyla birlikte 250 sene sonrasına ve Osmanlının şartlarına taşıdığını söylemek, yanıltıcı olabilir.

Gazzali'nin "Tehafüt'ül-Felasife"yi yazmasıyla kelâm felsefileşmeye başlamıştı. Bu hareketi, Fahrettin-i Razi (öl.1209) İbn Sina'nın felsefî esaslarını benimseyerek ve kelâma uygulayarak kelâmın felsefileştirilmesi işini adeta tamamladı. Bu bakımdan günümüzde onu da kelâmcı olmaktan çok filozof olarak gören araştırmacılar mevcuttur.⁴ Daha önce felsefe müstakil iken böylece İbn



Rüşd'ün Gazzali'ye cevap olarak yazdığı "Tehafüt'üt-Tehafüt" ve "Fasl'ul-Makal" gibi eserlerinin tesiriyle İslâm düşüncesinde bir yapısal değişme meydana geldi. Bu yapısal değişme, yani kelâmın felsefileşmesi yahut akideyle birlikte problemlerin mutalaa edilmesi gibi bir dönüşüme sebep oldu. Benzeri bir dönüşüm Gazzali'nin man-tıkla ilgili kitaplarından sonra Mantık'ta da yaşanmıştır. Osmanlı bu dönüşümlerin tesirinde kalmıştır. Çünkü klasik dönem Osmanlı düşüncesinin Şeyh Bedreddin, Molla Fenâri gibi ilk temsilcileri F. Razi hareketinde yetişen alimlerin varisleri olmuştur, onların elinde yetişmişlerdir.

F. Razi'nin Eşari okulunun görüşlerini Osmanlı kelâmcılarının benimsediği ileri sürülmektedir. Bu doğru olmakla beraber Osmanlı ilk dönem alimlerinin Fahreddin Razi okulundan yetişenlerin tesirinde kalması normaldir. Ama Fahrettin Razi'nin tam Eş'arici olduğu tartışılabilir. İbn Sina gibi bir filozoftan en çok etkilenen bir fikir adamının tam eşarici olduğunu söylemek yanıltıcı olabilir. Nitekim aynı okulun hocalarından yetişmiş olan Şeyh Bedreddin'in tamamen ayrı bir mecrada aktığı bilinmektedir.

Kaldı ki bugün bilindiği kadarıyla, Hızır Bey'in "Kaside-i Nuneyye'si, Taşköprülüzâde'nin "Miftahu's-Saade'si, Abdullatif Harputî'nin "Tenkîh'ul-Kelâm fî Akaid-i Ehl-i İslâm"ı Maturidi Mezhebinin esaslarına uygun olarak yazılmışlardır. Hatta son Osmanlı alimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen de aynı kategoriden kabul edilmektedir.⁵ Ulema Eşari Kelâmını iyi bilmekle beraber halk Maturidi kelâmının itikad esaslarına inanırdı. Kaldı ki medreselerde okutulan Şerh'ul-Akaidin aslı, Maturidi itikadına göre yazılmış bir kelâm kitabıdır.

Osmanlı'nın 15, 16. asırlarında çok canlı bir düşünce hayatı ve tartışma ortamı olduğu, araştırmaların çok az ve yetersiz olmasına rağmen, bilinmektedir. Alimler toplumsal, ahlâki ve diğer konularda risâlelerde yazarak tartışmaktadır. Buna rağmen Osmanlı öncesi geleneğin tesirin gözden uzak tutmamak gerekir. Bu gelenekte tekrarcı düşünürler olduğu gibi "Devrinin Gazzalisi" denilen Sadreddin Konevi gibi önemli düşünürler de vardı.

Osmanlı öncesi düşünce ve bilim hayatında Haçlı savaşlarının İslâm dünyasını ve bilhassa Anadolu'yu yavaş yavaş çeviren Moğol istilasının, çeşitli mağlubiyet-

lerin ve bunların doğurduğu siyâsî, iktisadî, toplumsal ve ahlâki çöküntülerin sebep olduğu istikrarsızlık Anadolu'da, mühim etkiler bırakmıştır. Buna rağmen Anadolu'da aynı olayları yaşayan Ahi Evren, Mevlana, Sadrettin Konevi, Hacı Bektaş gibi büyük düşünürler yetişebilmiştir. Savaşlar, siyâsî istikrarsızlıklar düşünce ortamını menfî yönde etkilediği gibi müsbet yönde de etkiler ve yönlendirir. Ortaya çıkan yeni problemlere yeni çözümler arama yoluna yöneltir. Nitekim birinci ve ikinci cihan savaşlarının büyük çaplı maddi ve manevi tahribatı karşısında fikir ve ilim alemi meyvelerini vermeye devam etmiş, billhassa tahribatın en çok olduğu Almanya'da büyük filozoflar çıkmıştır. Bunların bir kısmı da varoluşçu filozoflardır.

* * *

Osmanlı düşünce hayatının gelişebilmesi için düşünce hürriyetinin olması gerekir. Acaba Osmanlı'da böyle bir ortam var mıydı? Zaman zaman bir takım zındıkların ve mühlidlerin çıkması ve bunlara, toplum hayatını rahatsız edecek duruma gelmeden müdahale edilmemesi, böyle bir ortamın varlığını gösterir. Nitekim siyâsî ve toplumsal hedefler güden ve toplum barışını bozmaya yönelen hareketlere -ilhadi veya sünni olsun- Osmanlı müsaade etmemiştir. Teorik çerçevede kalan ilhad hareketlerine müsamaha etmiştir. Çünkü Osmanlı ilhadi itikadı bir problem değil, siyâsî bir problem olarak görmüştür. Düşünce hürriyeti hakkında teorik olarak Goethe'nin şu sözlerine itibar edebiliriz:

"Müslümanlar, felsefe öğretimine şu ilkeyle başlıyorlardı: Zıddı söylenemeyecek hiçbir şey yoktur. Onlar öğrencilerin kafasını böyle çalıştırıyorlardı. Bu, öğrencileri doğruyu bulmakta şüpheye düşürüyordu. Şüphe sonundaki araştırmalar onu hakîkate götürüp rahatlatıyordu."⁶

Nitekim Sultan Fatih de kendi döneminde ilmî ve felsefî tartışmaları geliştirmek için Zenon'un ve Aristo'nun felsefesine veya eski Yunan felsefesine vakıf kimseleri huzuruna çağırıp dinliyor, sorular sorup tartışıyordu.⁷ Fakat bütün bu faaliyetlere rağmen çok parlak bir düşünce hayatı meydana gelmiş midir? Sorusuna "Hayır" demek kolaydır, ama "Ever" demek için çok geniş kapsamlı ve gruplar halinde uzun süreli araştırmalar yapmak lazımdır.



Selçuklular dönemindeki siyâsî ve toplumsal istikrarsızlıkların maddi sıkıntıların kalktığı Osmanlı yükseliş döneminde ilim ve fikir hayatına büyük maddi kaynak ve destek verilmiş olmakla beraber, günümüz değerlendirmelerine göre istenen çıkışı yapamadığı söylenmektedir. (Ama Türkiye’de Tanzimatdan beri yani yüzelli yıldır, bilhassa Cumhuriyet döneminde laik anlayışlı bilim ve felsefeye tam destek verildiği halde batıda tanınmış bir filozof yetiştirebilmiş değiliz)

Osmanlı düşünce hayatı ile ilgili olarak şu iki hususa daha işaret edeceğiz:

Osmanlıda hiçbir düşünce ve bilim hayatı yoktur, iddiasında olanlardan bazı kimseler “Osmanlı kapıkulu olduğu için düşünce hayatı olamaz”⁸ iddiasını ileri sürüyorlar. Fransız veya İngiliz kralının, Prusya İmparatorunun tebeası olan filozoflar kapıkulu olarak nasıl düşünebilmişlerdir? Ömrü sarayda geçen Leibniz, devletin resmî filozofu olan Hegel kapıkulu değil miydi?

Sadrazam ve siyasetnâmesi olan Lütü Paşa “Asafnâme” adlı siyasetnâmesinin baş tarafında Sadrazamın yapması gereken şeyleri zıkr ederken “Halk sözü padişaha çekinmeden söylemelidir. Erkanı Allah’a şahit olarak göstermelidir” diyor.⁹

Zenbilli Ali Efendi Yavuz gibi celadetli bir padişaha karşı gelip 400 kişiyi idamdan kurtarıırken veya Kanunî’ye itiraz edip Belgrad halkının kılıçtan geçirilmesini önlerken, kapı kulluğu mu yapmıştır? Yoksa İdarî, ah-lâki ve toplumsal vazifesini mi yapmıştır?

Bir başka iddia da şu:

“Anadolu Türk toplumunda, gerçekliği bir bilgi nesnesi olarak karşısına koyan, gerçeklik üzerine kendi başına karar veren özne figürü bulunmadığı gibi, dünyaya teorik bir yönelmenin de söz konusu olmadığı”¹⁰

Bu ifadelerdeki fikrin doğru ve geçerli olabileceği zamanlar Selçuklu ve Osmanlı düşünce hayatında çok az; ama geçersiz olduğu dönemler çok fazladır. Çünkü insanın nesneler dünyasına yönelmemesi demek, bilimsel bilgiden mahrum olması demektir ki bir toplumun ve devletin bu durumda devam etmesi ve hele yükselmesi mümkün değildir. Kendisini yok etmek isteyen hasımlarına karşı korunması da mümkün değildir. Gerek Selçuklular gerekse Osmanlılar döneminde, tıbbın, astrono-

minin (17.asra kadar) Batı’dan ileri olması Osmanlının nesnelere bilgi konusu olarak yöneldiğini gösterir. Teorik olarak alemleri kavramanın da fert (özne) olarak pek çok örneği mevcuttur.

İnsan biriminin belirlenmesi ruh ile tabiatın, özne ile nesnenin ayrılmışlığına mı, ayrılmamışlığına mı dayanır? İnsanın bütünlüğü açısından ayrılmamışlığına, ama insanın hem bedenini (nesnesini) dolayısıyla dış dünyayı, tabiatı, evreni, hem de manevi cephesini tanıyabilmesi için ruh-beden, ruh-tabiat (nesne) ayrılmışlığına dayanır. Çünkü burada birinci halde insanın sadece maddi ikinci halde ise sadece ruhi bir varlık olarak görülmesine yol açma tehlikesi var. Bunun için bu teorik ayırıma dikkat edip zihnin ve düşüncenin bütünlüğünü bozucu hallerden kaçınmak lazımdır. Osmanlı bu inceliğe çoğu zaman dikkat etmeye çalışmıştır.

Osmanlı düşüncesi verilmiş olana yani Tanrıya ve onun bildirdiklerine bağlı mı idi? Bağlı olduğu yer var bağlı olmadığı yer ve kimseler var? Bektaşî’nin, alevinin hurufinin, nakşinin zındıkları, mühlidlerin (ateistlerin) bile çok farklılık gösterdiği bugün bile bir vakıdır. Bunların her çeşid ve rengi Osmanlıda mevcuttur. Bilhassa Tanzimattan sonra daha da çoğalmıştır. Kaldı ki modern Batı düşüncesinde hristiyan veya yahudi vahiyine, yahut ilâhî doğruya bağlı olmayan kaç filozof ve düşünür vardır? Pascal mı? O bir mistik. Descartes mi? Metafizik düşünceleri ve felsefenin ilkeleri bile vahye ve Tanrı’ya bağlılığını göstermeye yeter. Leibniz, J. Locke, Kant, Hegel, Schelling mi? Hepsisi bağlı, Malebranche, Berkley Schleirmacher gibi. Papaz filozoflar bir tarafa. Hepsisi verilmişe bağlı olarak bilim ve felsefe yapmışlardır. Günümüz Batı felsefesinde de bunun pek çok örneği vardır. Orada da insan ferdi, ilâhî evren tasavvurundan kurtulmuş değildir.

“Vahdet” fikrinin hakimiyeti, fikri ve toplumsal gelişmeyi ve kopmayı önlemiş olabilir mi? O zaman Batı düşüncesinde hakim olan üçleme (trinite) inancının düşüncüyü ve felsefeyi geliştiren tek amil kabul edilmesi lazımdır. Ve en kuvvetli felsefelerin ortaçağ Hristiyan dünyasında çıkmış olması gerekirdi. Diri diri yakılan (1600) J. Bruno ile Spinoza’nın mutlak vahdetci panteist felsefeleri ortaya atmamaları lazımdı.



Acaba Osmanlıda dini ahlâkın hakim olması da düşüncenin gelişmesine mani olmuş mudur? Bunun da aksini gösteren Batı'da bir çok örnek var. Hristiyan kilise ahlâkına bağlı bir çok büyük filozof yetişmiştir.

* * *

Şunu da hatırlamak yerinde olur: Osmanlı bilim ve fikir hayatı 14. asırdan itibaren 17. asra kadar yükselirken Batı'da böyle bir fikir hayatı ve hele felsefe adeta yoktu. Modern felsefenin babası sayılan descartes (öl.1650) Osmanlı'nın yükselişinden sonraki dönemde yetişmiştir. Onu da bazı batılı araştırmacılar ortaçağ Hristiyan düşüncesinin bir devamı olarak görürler. Kaldı ki Osmanlı yükseliş döneminde dünyanın tek otoritesi idi. Etrafına dikkatlice bakmak ihtiyacını çoğu zaman duymamıştır. Çünkü dünya ona bakıyordu.

Bu durumda Batı'da belirli bir tarihte ortaya çıkan tamamen spekülâtif bir düşünce tarzı ile Osmanlı'yı mukayese etmek haksızlık olur. Bunun yanında meselâ Rönesans'ın çıktığı yer olan İtalya'da hiçbir zaman büyük filozof çıkmamıştır. Batı ülkeleri olan İspanya, Belçika, Danimarka, ve diğerlerinde de durum böyledir. Büyük filozoflar Fransa, İngiltere ve Almanya'dan (Avusturya da dahil) çıkmıştır. Macaristan'da hiç yoktur. Bu bakımdan Osmanlıda konulara farklı bir açıdan bakan bir düşünce sisteminin her zaman olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu düşünce sistemi, akılcı, pratiğe, devletin devamını ve halkın huzuruna yönelik çözüm yolları arayan bir düşünüş şeklidir.

* * *

OSMANLIDA DÜŞÜNCE ALANLARI

Osmanlı düşünce alanları çok değişik ve çeşitlidir. Bunları şöyle belirtebiliriz:

A) İlmî Düşünce

1) TEKNİK DÜŞÜNCE

Bilimin yapısı, bilim sınıflaması, bilimin usulü (yöntemi) bilimin uygulaması olan teknik, matematik, astronomi, tıp ve benzeri alanlarda üretilen bilgi ve bunların uygulamasından doğan teknik üzerine düşüncelerin incelenmesi,

Bu cümleden olarak meselâ Matrakçı Nasuh, Takiyeddin, Sabuncuoğlu, Hezarfen Hüseyin Efendi gibi

icatçı, keşifçi bilgin ve düşünürlerin verimlerinin incelenmesi ile ortaya çıkacak düşünce.

2) İKTİSADİ DÜŞÜNCE

Osmanlı iktisadî ve malî yapısı veya genel olarak iktisadî konular üzerinde yazan, düşünen kimselerin düşüncelerinin ortaya çıkarılması. Koçi Bey'in ve benzerlerinin Osmanlı Maliyesi üzerine yazdığı eserler ve mütaalaların düşünce değerinin incelenmesi.

3) HUKUKİ DÜŞÜNCE

Fıkıh (İslâm Hukuku), Usul-ı Fıkıh (Hukuk Metodolojisi), Örfî Hukuk çalışmaları ve kanunnamelerin tefekkür yönünün incelenmesi.

4) TARİHİ DÜŞÜNCE

Osmanlı tarihçilerinin tarihe bakışı, tarih anlayışı, tarihî olayları değerlendirmeleri üzerindeki araştırmalarla ortaya çıkacak düşünce şekli. Aşıkpaşazâde'den Kemalpaşazâde'ye, Hoca Saadeddin'e, Naima'ya, Cevdet Paşa'ya kadar İbn Halduncu veya başka tarih görüşlerinin araştırılması gerekir.

B) Felsefî Düşünce

1) MANTIKİ DÜŞÜNCE

Felsefenin en önemli dalı üzerinde Osmanlı alimleri ve düşünürleri hassasiyetle ve önemle durmuşlardır. Bunların bir çoğu isagoji şerhleri şeklinde yazılmışsa da bir çoğu orijinal fikirler taşır. Hilmi Ziya Ülken'in dediği gibi Türk düşüncesi, Suri (Klasik) mantık alanında çok fazla mesai harcamıştır; Batı'daki suri mantıkçılarla karşılaşıldığı takdirde onlardan bir çok noktada daha ince ve hassas olduğu görülür.¹¹

Türk mantıkçılarının bir kısmı aynı zamanda bilgi felsefesi, varlık felsefesi ve dil felsefesi de yapmışlardır. Bunların ayrı ayrı incelenmesi gerekir. Bunlara usul-ı fıkıhçıları da dahil etmek mümkündür. Osmanlı'nın son mantıkçılarından Ali Sedat (öl.1892 "Mizan'ül Ukul" adlı eserinde devrinde Batı'da gelişen cebirsel mantığı da incelemiş ve onun çıkmazda olduğunu söyleyerek klasik mantığı savunmuştur. Onun bu sözlerinden yirmibeş sene sonra, Batı'da cebirsel mantığın zaafı ortaya çıkarılmıştır.



2) VARLIK FELSEFESİ

Bu konuda "Varlık yokluk", "imkân", "İnsan", "akıl", "Vahdet-i vücüd" ve "Nefs'ül-Emr" risâlelerinin incelenmesi lazımdır. Bu ve benzeri konularda yüzlerce risâle (bir kısım kitap hacminde) incelenmelidir. Sadece Kemal Paşazâde'nin imkân hakkında üç ayrı risâlesi vardır ve bunların biri elli sayfayı bulmaktadır.

Hele vahdet-i vücud hakkında Molla Fenârî gibi bir hukukçu ve mantıkcının, Gelenbevi gibi bir mantıkçı ve matematikçi ile Niyazi Mısri gibi bir mutasavvıf şairin de aynı konuda kitap yazması, Osmanlı düşünürlerinin varlık meselesine ne kadar çok önem verdiklerini gösterir.

"Nefs'ul-Emr" risâleleri de çok önemlidir. Bu risâlelerde ele alınan başlıca meseleler şunlardır: varlık varsa, onu bilen bir özne ile nasıl münasebete geçilecek, yahut düşünen Ben'den bağımsız ve kendisine düşüncenin bağlanabileceği bir nesne mevcut mudur?, yahut, varlığa gelecek olan bir varlığın maddesine şekil verecek olan suret nerededir?¹²

Görülüyor ki "Nefs'ül-Emr" risâlelerinin hem ontolojik hem de opistemolojik yönü vardır.

Bunlara "Zihni Varlık", "Harici Varlık", "Cihet-i Vahde" ve "Mukaddimat-ı Erbaa" risâlelerini de ilâve etmek ve araştırmak gerekir.

3) KELÂMÎ DÜŞÜNCE

Kelâm (İslâm İlâhîyatı) üzerine yazılmış eserler felsefe sayılır mı? Felsefe, H. Z. Ülken'in dediği gibi insan bilgisinin bir temellendirilmesi, sistemli bir sistem arama gayreti olarak alınırsa, Kelâm felsefesi de olabilir. Dinden uzak, vahyi inkar eden akıl, Batı düşüncesinde de çok az kimsede kullanılmıştır. Bazıları, felsefeyi ateizmden ve ideolojiden ibaret görüp gösteriyorlar. Bu zorlamayı olaylar daima yalanlamıştır.

Alman filozofu Karl Jaspers (öl.1969) "felsefeyi reddeden farkına varmadan felsefe yapıyor" diyor. Tıpkı Pascal'ın "Felsefeyle alay etmek de bir felsefedir" dediği gibi. Yine Jaspers "Tanrı tasavvuru, aynı zamanda her gerçek felsefe yapmaya bir örnektir. Bilginin kesinliği değil, gerçek ben oluşu, kendi kararımızın hür sahasına getirir. Bütün ağırlığı, dünyada sevgi üzerine ve transandansın (Aşkın Varlığın) ve akılda kaybolup giden uzaklığın okunmasına koyar."¹³

Görülüyor ki, kelâmi meselelerle uğraşmak, bazı iddiaların aksine ne skolastiktir, ne de ortaçağda kalmıştır!

Bu bakımdan kelâm meseleleri üzerine ciddi ve orijinal akıl yürütmeler de felsefedir ve öyle olmalıdır. Osmanlıda kelâmi düşüncenin de pek çok örneği vardır.

4) TASAVVUFİ DÜŞÜNCE

Osmanlı düşüncesinde, tasavvufi düşünce çok çeşitli ve zengindir. Mutasavvıf olan bir kimsenin mantık veya vahdet-i vücud ile ilgili kitaplar yazması veya Yunus Emre, gibi diğerlerinin de sezgiden akla önem vermeleri tasavvufi düşüncenin de felsefi değer taşıdığını gösterir.

Bu düşünce tarzında Fusus ve Mesnevi şerhleri (tutkusu) özellikle incelenmelidir.

5) AHLÂK FELSEFESİ VEYA AHLÂKÎ DÜŞÜNCE

Ahlâk-ı Alâiden, Ali Seydi Bey'in Ahlâk-ı Medeni sine kadar binlerce ahlâk Kitâbı ve risâlesi bu sahanın da ne kadar zengin olduğunu gösterse gerektir. Ahlâk anlayışının dini esaslara dayanması, davranışın imana dayanması neticeyi değiştirmez. Biz bir şeye bir bilgi neticesinde inanırız. Bilgi değişirse inancımız da değişebilir. Bu açıdan Hegel imanın bilgi olduğunu söylemekte haklıdır.

6) SİYÂSÎ VE İDARÎ DÜŞÜNCE

Nasihat'ül-Mülük, Siyasetnâme, Asafnâme türünden eserler, siyâsî ve idarî pratik düşünce bakımından önemlidir. Bu konuda da incelenecek bir çok eser ve risâle mevcuttur.

7) EDEBÎ DÜŞÜNCE

Fuzûlîden, Ahmedi'den Muhammediye yazarı Muhammed Bican'a, Eşrefoğlu Rumi'ye, Niyazi-i Mısri'ye, N. Kemal'e, Ziya Paşa'ya, Ziya Gökalp'e, ve hatta M. Akif'e kadar pek çok edebiyatcının ortaya koyduğu edebi düşüncenin de ortaya konulması gerekir.

8) DİL FELSEFESİ

Bazı gramerci, mantıkçı, usulcu alim ve mütefekkirlerin ortaya koyduğu analitik düşüncenin de meydana çıkarılması gerekir. Meselâ Muhyiddin Kafiye (öl.1474) gibi hep kafiye okutan bir gramer ve dil aliminin ortaya koyduğu önerme tahlilleri Wittgenstein (öl.1951) ile mukayese edilebilir.



Bu listeyi uzatmak mümkündür. Ama belli başlı felsefe sahalarını içine alan bu şemadaki alanlar uzun vadede iyi araştırılmakla açıklığa kavuşturulabilir. Bunlara zındıklık ve ilhadla ilgili düşünce örnekleri de dahil edilebilir.

* * *

DÜŞÜNÜR ÖRNEKLERİ

Şimdi Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatının temsilcilerinden bazı kısa örnekler verelim:

Davud-ı Kayseri (öl.135)

Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisidir. Vahdet-i Vucud anlayışını Osmanlıda felsefî bir muhtevayla ilk açıklayan kimsedir.

Kendisi tabiat felsefesiyle ilgili olarak özgün (orijinal) görüşler ileri sürmüştür. Ona göre tabiat her şey atom ve moleküllerden (cüz ve mürekkeb) meydana gelmiş olup varlıkların nicelik ve nitelik yönünden fiziki tayinini atom ve moleküller yapar. Tabiat, aslında enerjiden başka bir şey değildir. Enerjinin özelliği ve tezahürü ışık, ısıtıcı, yakıcı (ateş) olmasıdır. O, bu fikrini Fussilet suresi 11. ayet-teki "Dühan" kelimesine dayandırır. Dühan enerjinin şekil almamış halidir. Zaman içinde bu ilk şekilsiz enerji çeşitli şekiller alarak varlıkların biçimini belirleyen su, hava, ateş ve toprak gibi unsurlara dönüştü. D. Kayseri ilk defa atomların enerji yüklü olduğunu söylemiş, suyu da "Beyaz atom" ve "hayat sırrı" olarak nitelemiş, ondaki statik ve dinamik enerjinin önemini vurgulamıştır.

Tabiatı, genel toplam enerji olarak niteleyen Davud-i Kayseri, "Nihayet'ül-Beyan fî Dirayet'ül-Zaman" adlı eserinde Aristo'nun zaman anlayışını ve onu tenkid eden Ebu'l-Berekat Bağdadi'nin zaman anlayışlarını tenkit etmiş, kendisi yeni bir fizikî zaman anlayışı getirmiştir.

Aristo'da zaman, öncelik ve sonralık sırasına göre hareketin sayısıdır. E. Bağdadi'ye göre, zaman, varlığın sayısı ve suresi (müddeti)'dir. Davud-ı Kayseri'ye göre ise zaman, varlıklardaki olguların birbirleriyle ilişkisinin müddeti ve ölçüsüdür. Bu görüşlerin hepsi orijinaldir.¹⁴

Gerçi Davud-ı Kayseri klasik döneme dahil değil ama, başlangıçta bile nasıl orijinal fikirler geliştiğini ifade bakımından, buna işaret edildi.

Şeyh Bedreddin (öl.1420)

Şeyh Bedrettin Sinaveni'nin şahsiyeti ve fikirleri etrafında yayınlar çeşitlidir. Devlete isyan etmiş olduğu için bir grup insan onu tebcil etmiş. Destanlar yazmıştır. Diğer

bir grup insan da lanetlemiş ve buna devam etmektedir.

Kendisinin büyük bir alim ve fikir adamı olduğu muhakkaktır. Usul-ı Fıkıh, Fıkıh ve tasavvufu derinleşmiştir. "Camî'ul-Fusuleyn" adlı iki ciltlik usul-ı fıkıh eserinin çok değerli olduğundan söz edilir.

Dikkatler ve lanetleri üzerine çeken esas fikirlerinin Komünizan fikirleri olduğu söylenir. Kendisine izafe edilen "Vâridât" adlı eserinde bu fikirler yoktur.

İsmail Hami Danişmend, onun şiddetli bir komünist olduğunu ve komünist ihtilâl yapmak istediğini, özel mülkiyetin kaldırılması, İslâm'da haramların helal kılınmasına dair fikirleri olduğunu söylerse de hangi Kitâbında bunu söylediğini belirtmez.¹⁵

Biz burada "Vâridât" daki fikirlerine işaret etmekle iktifa edeceğiz.

Vâridât'ın ona ait olmadığına ve olmayacağına dair bir çok delil getiriliyor.¹⁶ Kitâbın, Şeyhin ölümünden sonra, derslerinde tutulan notların derlenmesiyle meydana geldiği söylenebilir. Esere çoğu Osmanlı alimleri ve şeyhleri itibar etmiş, şerhler yazmışlardır. Son Şeyhülislâmlardan Musa Kazım Efendi, Vâridât'ı Türkçeye çevirmiştir.¹⁷ Daha sonra H. Ziya Ülken, Bezmi Nusret Kaygusuz¹⁸ ve daha başkaları da çevirmişlerdir. Hatta Ebussuud Efendi'nin babası da 119 varak (238) sayfalık bir şerh yazmıştır.¹⁹ Şeyh Yavsi onu "Dinin Parlak Ayı, Ariflerin Güneşi" diye öğmüştür.

Eser küçük olmakla beraber önemli fikirler ihtiva etmektedir. Düşünürümüz içine düştüğü problemlerden vahdet-i vücud vasıtasıyla çıkabileceğini düşünmüş ve izahlarında bir takım çelişkilerden kurtulamamıştır. Aslında Batı'da panteizmin en büyük temsilcisi olan Spinoza'nın sisteminde de, Hegel'in izahlarında da pek çok çelişki (tenakuz) ile karşılaşmak mümkündür.

Problemin aslı, Aristo ve öncesinden beri gelen Kuvve-fiil, madde-ruh ikiliğidir. Mesele bu ikiliği bunlardan birisi lehine çevirerek veya birini meselâ ruhu, yahut maddeyi üstün görerek halletmek değil, ikisini imtizac ettirebilmek veya uzlaştırmaktır. Zaten nihai hedef de "oluş" problemini çözmektir. Bu bakımdan Şeyh Bedreddin'in çok zorlandığı ve bazı fikirlerinde Spinoza ve Hegel'e yaklaştığı da rahatça söylenebilir.

Meselâ insanın benliğine ait irade ihtiyar, fiil ve varlık bulunduğunu, sanması yanlıştır; bu, bir dölgerin yaptığı işi, kendisinin mal ettiği bir alete mal etmesine benzer demesi, fiillerin zorunluluk yolu ile hasıl olduğunu söylemesi, Hegel'in *aklın bilesini* hatırlatmaktadır. Bir fiili işleyen, o fiilin kendisinden çıktığını bilmekten başka bir şey kalmaz, irade ve ihtiyar da budur, demesi, tamamen Spinoza'nın zaruret ve hürriyet anlayışıdır. Yine Allah'tan zıt fiillerin zuhur etmesini, zatının gereğine bağlaması, Hegel'in her varlık içinde zıtları barındırır, fikrini hatırlat-



maktadır.²⁰ Görülüyor ki “Vâridât” adlı eser -kime ait olursa olsun- deki fikirler bir tahlile tabi tutulsa çok değerli felsefî fikirlerin olduğu daha iyi anlaşılır.

İşin garip olan tarafı, Şeyh Yavsi gibi bir alimin Vâridât’taki İslâm dışında görünen bazı fikirlere karşı hiçbir suçlamaya gitmeden, onu gayet tabii bir şekilde şerh etmesidir. Yalnız şunu da ifade edelim:

Şeyh Yavsi’nin bu geniş haşiyesi de çok değerli felsefî fikirler ihtiva etmektedir. Bu eserdeki felsefî fikirlerin ayrıca ve geniş bir şekilde tahlili ve tenkidi yapılmalıdır.

Molla Hüsrev Mehmet Efendi (öl.1480)

Burada kısaca, Molla Hüsrev’in “Nakd’ül Efkar fî Redd’ül Enzar” (Fikirlerin Tenkidi ve Nazarların-Düşüncelerin Reddi) adlı mantığın bazı meselesi üzerine yazdığı tartışmalı eserinin muhtevâsından söz edeceğiz. Eserin altıncı son bölümünü mantığın bazı meselelerine tahsis ederek on bahis veya alt başlık halinde ve on ayrı problemin tartışmasını üç kişiye yaptırmış. Bunlardan ilkinin “Mevla’l-bahis”, ikincisini “Mevla’l-Mucip” adıyla konuşturur. Sonuncu tartışmacı yani “Fakir” Molla Hüsrev’in kendisidir.²¹ Bu on mesele nelerdir, bunları zikretmiyoruz. Sadece bu vesileyle o dönemde kuvvetli bir tenkit fikri ve tartışma zemini olduğunu göstermesi bakımından temas edip geçiyoruz.

Molla Fenâri (öl.1431)

Asıl adı Şemseddin Muhammed bin Hamza bin Muhammed İbn’ul-Fenâri er-Rumi olan Molla Fenâri, tanınmış bir bilgin ve fikir adamıdır. Aklî ve naklî ilimlere tam bir vukufu vardı. F. Razi okulunun temsilcilerinden dersler almış ve bu tesiri Osmanlı Medrese sistemine yerleştirmişti. Aristo’yu Anadolu’da ilk tanıtan odur. İsağocî’yi “Fe-vaid’ul-Fenâri” adıyla şerh eden bir mantık Kitabı yazmış “Fusul’il-bedayi fî Usul’iş-Şerayı” adlı hukuk metodolojisi Kitabını otuz senede tamamlamıştır. O, aynı zamanda Davud-ı Kayseri’den sonra Anadolu’da “Vahdet-i Vücut” felsefesini yayan kimsedir. Tasavvuf, fıkıh, kelâm, gramer, tefsir konularında önemli eserler yazmıştır.²²

Molla Fenâri, vahdet-i vücut ile ilgilenmiş ve bu konuda “Risâle fî Beyan-ı Vahdet-i Vücut” ve “Risâle fî tasavvuf” adlı iki eser yazmıştır. Matematik, Astronomi, felsefe ve mantıkla yakından ilgilenen, bu konularda eserler yazan ve öğrencilerine de matematik ve astronomi öğrenmelerini, bunun için Türkistan’a gitmelerini tavsiye eden Molla Fenâri’nin tasavvufu bu kadar yakından ilgilenmesi şaşırtıcı olabilir. Ama o, diğer Osmanlı düşünürleri gibi, hayata ve onu açıklayan bilimlere, bu açıklamayı yapan insana bir bütün halinde bakmaktadır.

M.Fenâri, Vahdet-i vücut risâlesinde bir çok meseleyi ele almış. Bunların pek çoğu öncekilerin bir çeşit tekrarıdır. Fakat mukayeseli bir araştırma yapılmadığı için neyin ne kadar tekrar olduğunu söylemek oldukça zordur.

Bununla beraber yaratılış konusunda, varlıkların “kün-ol” emrine muhatap olduğunu izah babında bazı değişik tabirler kullandığı anlaşılıyor. Meselâ mahiyet yerine “Şey’iyet” tabirini kullanmakta ve “Şey’iyet”e “ol” emrin-den önce bir mevcudiyet kazandırmaktadır. “Ol” emrin-den önceki Şey’iyete “Şey’iyyet’ül-vücut”, sonrakine de “Şey’iyyet’üs-Sübüt” ismini vermektedir.

Molla Fenâri ayrıca Allah’ın ilminin husuli olup olamayacağı, nesnelerin ve olayların değişmesi ile onlara ait bilgilerin de değişeceği için Allah’ın bu değişime bağlı olarak değişip değişmeyeceğini de tartışmaktadır.

Bunların yanında Molla Fenâri, insan fiilleri ve hürriyeti konusunda Mutezile ve Eşariyeden farklı olarak vahdet-i vücut anlayışına uygun olan bir çözüm getirmeye çalışmaktadır.²³

Ali Tûsî (öl.1482)

Asıl adı Alaeddin Ali b.Muhammed al-Bârekânî el-Tûsî el-Hanefî olan Ali Tûsî, aslen İranlıdır. Fatih Sultan Mehmet’in açtığı tehafüt yarışmasına katılmış, eseri birinci seçilmeyince memleketine dönmüştür.

Ali Tûsî, kelâm geleneği içinde yer almakla beraber, men-subu bulunduğu İslâm kültür ikliminde felsefe ile gerçek anlamda ilgilenmiş bir düşünürdür.

Felsefe-din münasebeti yüzyıllar boyu, hem Doğu hem Batı dünyasını meşgul etmiştir. İslâm dünyasında felsefe-din münasebeti ile ilk ilgilenenlerin Kindî, Farabî ve İbn Sina olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ama bu problemi esas olarak ele alıp açıkca bir polemik mevzuu haline getiren kimsenin Gazzalî olduğu muhakkaktır. Fatih’in bu konuyu ele alması üzerine Osmanlı’da bir tehafüt geleneği teşekkül etmiştir. Ali Tûsî de bu geleneğin ilk temsilcilerindendir.

Ali Tûsî’nin “Kitâb’uz Zuhr” adlı tehafütünde esas amacı şudur:

Filozofların zikrettikleri öncüllerinden kendilerinin çıkardıkları ve “kesin burhan”a dayalı olduğunu söyledikleri neticelerin çıkarılabileceğinin zorunlu olmadığını ve burada zaruret iddiasının temelsiz olduğunu göstermektedir.

Ali Tûsî bu eserinde, genel olarak, filozofların bilgi ve iddialarının temelini yoklamaktadır (Gazzalî de böyle yapıyordu). Ali Tûsî de filozofların matematik, geometri, astronomi, fizik, mantık gibi bilimlerde sırf akıl ve fikir ile şüphe götürmeyen kesin bilgilere ulaştıklarını söylüyor.



Bu fikirden hareket eden Ali Tûsî, filozofların bu alanların dışında söyledikleri her şeyin doğru olması gerekmez. Bu bakımdan filozofların arasında doğru olmayan taraflar da bulunabilir. Ali Tûsî, burada en rasyonalist ilkesini koyar: “oysa aklın gerektirdiği şeyin tersi tereddütsüz muhaldir.”

Ali Tûsî, Fatih’in emriyle ilk iki tehafüt’ün temellerinde *tashih*, *ibtâl*, tercih ve *zayıflıkları* tesbit etmeye çalışmış; bunu yaparken Gazzali’nin metoduna uymuş; ama taklid yoluyla değil, her şeyi araştırarak yazmıştır. Filozoflarla tartışmanın faydasına inanmış ve onların problemleri fikirlerini belirtmekten çekinmemiştir. O, filozofların görüşleri susturulsa, sağlam olan temellerine zarar gelmeyeceğine, doğruların her zaman yerinde kalacağına inanmıştır.

Bu tavırları hepsi filozofca tavırlardır. Ama eseri yazarken koyduğu dört esas ve bunlara sıkı sıkıya uyması onu filozof olarak görmenin lüzumunu gösterir.²⁴

- 1) Doğruluğu kesin olmayan şeye Kitâbımda yer vermeyeceğim.
- 2) Şüpheli ve problem olmayan hiçbir şeyi itiraz konusu yapmayacağım.
- 3) Beni zulmetmeye zorlayacak taassup isteğine uymayacağım.
- 4) Söylenmesi gerekenleri söylerken insaf yolundan sapmayacağım.

Görülüyor ki Ali Tûsî konuya mümkün mertebe “önyargısız” yaklaşmaya çalışmış ve bunu pratik olarak gerçekleştirmiştir.

Hocazâde Muslihiddin Mustafa (öl.1488)

Hocazâde Fatih Sultan Mehmed’in talimatı üzere Gazzali tarzında bir tehafüt yazması ve yazdığı eserin makbul kabul edilmesi ile şöhrete ulaşmıştır. Gazzali, tehafütünde yirmi meseleyi ele almıştı; Hocazâde ise yirmiiki meseleyi ele almıştır. Hocazâde’nin tehafüt’ünün devrindeki alimlerce beğenilmesi ona büyük itibar kazandırmıştır. Hocazâde bu eserinde Gazzali’ye bir çok konuda muhalefet etmiştir.

Hocazâde, Allah’ın mucibun bizzat (özü gereği zorunlu olarak işini yaptığı) olduğu iddiasını, alemin kıdemi meselesinden ayırmıştır. Ayrıca Allah’ın sıfatları konusunu da iki ayrı problem olarak ele almasıyla problem sayısı yirmiikiye çıkmıştır. Yalnız Hocazâde Ali Tûsî kadar sistematik değildir.²⁵ Bazı konuları kavrayışında zekasının üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Gazzali ve diğer otorite durumundaki kelâmcılara karşı çıkmaktan çekinmemiştir. Bu onun bağımsız düşünebildiğini gösterir. Tehafütünün itibar görmesinin bir sebebi de bu olabilir.

Hocazâde kelâmi konularda başka bir takım eserler, şerh ve haşiyeler yazmıştır.

Hocazâde’nin eleştirileri felsefenin canlanmasına yol açmaya müsaittir, fakar kelâmi geleneğin ağır basması, tenkitlerin derinleşmesini önlemişe benziyor.

Hocazâde, kendisini herhangi bir görüşle bağlı saymamıştır.²⁶ Hocazâde’nin bu tavrı tenkid edilebilir: ama bu tavrı felsefî bir tavidir. Ayrıca Tehafütü’nün başına koyduğu “bazı ifadelerde Gazzali’nin kalem yanılışına işaret eden noktalar bulunursa bilinsin ki bu onu küçümsemek veya onu hafife almak için değil, ...sadece kendi aklımda ve anlayışında şekillenen red ve kabul, çelişki ve kesinlik durumunu göstermek içindir” ifadeleri onun filozofca tavrını ortaya koyar. O bağımsız bir düşünce çizgisi izleyerek düşünce hayatımıza değerli katkılar sağlamıştır.

Molla Lütî (öl.1494)

Çok ince ve keskin bir zekaya derin ve geniş bir bilgiye sahip olduğu muhakkak olan Molla Lütî, nükteci, tenkitçi ve sorgulayıcı, hatta hicivci tavrıyla maalesef bazı kıskanç ilim adamlarının gazabını üzerine çekmiş; kendi sonunu da böylece hazırlamıştır.

Kendisini zındıklıkla suçladıkları halde, kendisi bu suçlamaları reddetmiş, itikadının temiz olduğunu kiîfür ve şirkten uzak bulunduğunu beyan ile defalarca şahadet getirmiştir.²⁷ Molla Lütî’nin felsefeyle çokca meşgul olduğu Molla Arab’ın kendisine söylediği şu sözden anlaşılmaktadır: “Ekser bildiğin felsefiyattır. Mühimmat-ı diniyyeden ve ulûm-i şer’iyyeden nesne bilmezsin.”²⁸

Molla Lütî, felsefe, belâgat, matematik, mantık, ve mizah gibi çeşitli dallarda eserler vermiştir. “Mevzuat’ül-Ulum (İlimlerin Konuları) ve buna açıklayan “Mevzuat’u Ulum Şerhi” adındaki eserleri önemlidir.

Molla Lütî, bu eserde ilimler sınıflaması yapmıştır. “Risâle fı Tahkik-i Vücut’ül-Vâcib” adlı Kitâbında İbn Sina gibi filozofların etkisi açıktır. Bunu kendisi de gizlemiyor; hatta “geçmişime bağlılığım beni hakkı gerçekleştirmeye ve hakîkatı doğrulamaya götürdü” sözü, onun metodunu da ortaya koymaktadır. Burada varlığın yüklem olup olmayacağı meselesini de ele almıştır.

Molla Lütî ayrıca siyaset, iktisat ve ahlâk gibi pratik felsefenin çeşitli kollarıyla da meşgul olmuştur. Bu cümleden olarak muhtesiplik, yani emniyet ve belediye teşkilâtı, satıcı ve alıcının haklarının gözetilmesi, iyiliğin emri, kötülükten sakındırma, toplumsal örgütlenme (medenileşme), hilâfet, ganimet ve haraç mallarının tahsili ve korunması gibi konularda fikir beyan etmiştir. Halifenin özelliklerini sayarken “filozofca bir karakterinin olması”nı istemesi dikkat çekicidir.



Kemal Paşazâde (öl.1534)

Kemal Paşazâde, büyük devlet adamı, büyük tarihçi, büyük hukukçu, kelâmcı, felsefeci, dilci, edib olarak Osmanlı fikir ve idare hayatında çok mühim bir yer işgal eder. Şeyhülislâm olduğu dönemlerde devletin iç ve dış politikasında çözümleyici ve yönlendirici bir rol oynadı.

İdarî görevlerin ağırlığına ve meşguliyetinin çokluğuna rağmen mantıktan, tasavvuftan, kelâmdan felsefeden, hukuka, dile kadar pek çok alanda üçyüzden fazla risâle ve kitap yazdı.

“Tevarih-i Al’i Osman” adlı on ciltlik eserinin bulunan ciltleri yayınlandı. Denebilir ki tarihî olayları sebep-sonuç ilişkisi içinde açıklamak, Osmanlı da ilk defa bunun tarafından yapıldı. Batı’da da aynı dönemde Makavel tarafından yapılmıştır. Kemal Paşazâde tarihçi olarak, kaynaklarını seçmede ve değerlendirmede çok titizlik göstermiş Osmanlı’nın hızla gelişmesi meselesinin izahını çok makul gerekçelerle izah edebilmiştir.²⁹ O, Osmanlı tarihini yazarken kaynaklardan aktarmak yerine bilgileri değerlendirek kendine has yeni, sentez metin meydana getirmiştir. Osmanlı hanedanı tarihi yazmakla resmen görevlendirildiği halde onun tenkitçi kafası, olayları zaman zaman eleştirmeden duramamıştır. İbn Kemal, tarihe bir bütün içerisinde bakmış, Osmanlı’nın bir dünya devleti olarak dünyanın nizamından sorumluluğunu bilerek otoritesini temellendirmiştir.

İbn Kemal kelâmcı olarak da orijinaldir; ³⁰ felsefe ve kelâmın iç içe girdiği meseleleri ele alıp birer ikişer risâle ile çözmeye çalışmıştır. Bunlar daha çok Farabi ve İbn Sina’nın ele aldığı meseleler olup, onlardan farklı şekilde çözmek istemiştir.

Kemal Paşazâde varlık, yokluk, imkân, bilgi, insan gibi önemli problemlerle ilgili olarak yazdığı risâlelerde farklı görüşler ileri sürmeye çalışmıştır. Çeşitli konularda, bilinen kavramların yanında yeni kavramlar da getirebilmiş, kavramlaştırmalar da yapabilmektedir.

Meselâ zihinde oluşan bilgilere “*salt buzuri bilgi*”, “*salt intibai*” (husubi) *bilgi* ve “*zü’l-vecbeyn bilgi*” gibi üç ayrı kategoriye ayırmaktadır. Burada “*intibai bilgi*” ve “*zü’l-vecbeyn bilgi*” kavramları ve bu ayırım yeni sayılabilir.³¹

Kemal Paşazâde’nin “*imkân*”a, “*varlığa ve yokluğa eşit uzaklıkta olma*” anlamını vermektedir. O imkânı mahiyetin lazımı olarak kabul etmektedir. Varlığa ve yokluğa eşit uzaklıkta yokluk arasında kararsız kalabilir, o zaman ne olacaktır? Bu takdirde bir müdahaleciye ihtiyaç hasıl olur ki Fransız filozofu Emile Boutroux (öl.1921) buna “*Üstün Müdahaleci*” diyor. Bu üstün müdahaleci yerine göre insan olabildiği gibi Tanrı da olabilir.

Kemal Paşazâde “*Risâle fi’l-Fakr*” adlı eserinde “*imkân*” kavramına bir başka açıdan bakarak, teorik izahlardan pratiğe geçer ve mümkün varlığı her iki alemden de başkasına muhtaç olma özelliğiyle açıklar.

Bu kısa açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Kemal Paşazâde çok farklı problemler üzerinde derinliğine düşünmüş, Aristo’yu tenkit edecek kadar felsefeye yakından vakıf olan bir mütefekkidir. Onun da “bir itirazı ileri sürenin bu itirazında kendi görüşüne riayet etmesi gerekmez” ilkesine uyması onu, geniş görüşlü ve ufuklu bir düşünür yapmıştır.

Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (öl.1561)

Ahmed İsamüddin Efendi, tefsir, kelâm, eğitim, edebiyat, terceme-i hal (biyografi) gibi çeşitli alanlarda önemli eserler vermiştir. Ahmet İsamüddin Efendi, ilim ve tefekküre önem verilmesini, bunun için eğitim ve öğretime ağırlık verilmesini istemiştir. Bundan dolayı eğitim hususunda öğretmenin ve öğrencinin nitelikleri hakkında fikirler beyan etmiştir.

Taşköprülüzâde’ye göre, kalbin hayatı ilim iledir. İlmin hayatı, isteğe bağlıdır. İsteğin tesiri zayıf olur; kuvveti ise okullar ve müzakere sayesinde gerçekleşir. Münazara ile ortaya çıkar ve amel ile devamlılık kazanır.³²

Bu ifadelerdeki müzakere ve münazara tabirleri o dönemdeki öğretim metodu ile Taşköprülüzâde’nin anlayışını belirlemekte bir ip ucu vermektedir. Çünkü zihin, kuru bilgi yığmakla değil, onların doğruluğunu tartışmakla oluşur ve gelişir.

Taşköprülüzâde ilimleri şer’î ve şer’î olmayan diye ikiye ayırır. İkinci grup akıl ile elde edilen müstakil ilimlerdir. Burada dikkatimizi çeken hususlardan birisi felsefeye (hikmete) önem vermesi, matematiğin öğretimde mantıktan da önceye alınmasını istemesi ise bir diğeri de felsefeden münasebetini ele almasıdır. Ona göre felsefî ilimler metafizik matematik, mantık, tabii ilimler şer’î (dini) ilimlerle bir kavgası yoktur; bunlar, çatışmazlar, derinliğine araştırılırsa bunların birbirinden ayrılmaz iki dost olduğu ortaya çıkar.³³ Küllî (evrinsel) üstad kabul etmesidir. Düşünürümüz, mantığı bütün ilimlerin aslı, zihinlerin ölçüsü ve düzenleyicisi olarak görür.³⁴ Bu görüş, bugünkü din ile bilimi cephelştiren pozitivist anlayışa uymamaktadır.

Lütfi Paşa (öl.1563)

Osmanlı devlet adamı olarak sadrazamlığa kadar yükselen ve çeşitli kademelerde görev yapan Lütfi Paşa, uzun devlet tecrübesini, küçük bir kitapta “*Asafnâme*” isimli risâlesinin



de ifade etmiştir. Asafnâme bir çeşit “Nasihatu'l Müluk”tur.

Lütfi Paşa diğer siyasetnâme yazarları gibi, şahsi siyaset tecrübelerini temele alarak, pratikten teoriye tecrübeden nazariyeye geçer. Türk düşüncesinin önemli bir özelliği olan uygulamaya uygun görüşlerin ileri sürülmesiyle burada da karşılaşırız. Lütü Paşa Kudatku Bilig yazarı Yusuf Has Hacib'in aksine iktidarı temellendirme yoluna gitmemiştir. Siyaset felsefesinin temel sorusu olan otoritenin kaynağının ne olduğu sorusunun cevabı uygulamada belli olduğu için böyle bir problem üzerinde durmak ihtiyacını duymamıştır.

Burada mühim olan iktidarda kalmanın yollarının ve halkla ilişkilerin nasıl olması gerektiğidir. Lütü devlet adamının (vezir-i azamın) davranışlarının, hareketlerinin ve ahlâkının nasıl olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bunun dışında savaşla ve maliye ile ilgili hususlar üzerinde durur. Son bölümde oraya (halk) ile ilgili tedbirlerin üzerinde durur.

Vezir-i azam doğruyu söylemekten, hakîkatı ifade etmekten çekinmemeli, azledilmekten korkmamalı, “Padişahım, ben yükü boynumdan attım, doğruyu söyledim; bundan sonra kıyamet gününde cevabı sen ver” demelidir. Şahsiyetli bir sadrazam tipi çizen Lütü Paşa sadrazamın ahlâki hayatı üzerinde de titizlikle durur. Lütü Paşa “Vezir”e farklı bir anlam yüklemekte ve ona “Vezir’in mânâsı tedbir sahibi doktor, demektir”³⁵ sözüyle bir de fonksiyon vermektedir. Bu fonksiyon da vezirin “yoksulluk hastalığından mecalsiz ve takatsiz düşenleri güçlendirmek”tir. O, böylece halka da nasıl yaklaşılacağını ifade etmiş olmaktadır.

Matrakçı Nasuh

Matrakçı Nasuh, Kanunî döneminin tanınmış bir mühendistir. Kendisi çok yönlü bir düşünürdür. Ressamdır, teorisyendir: “Matrak” ismini verdiği askeri oyun kurmuş, bunun talimnamesini yazmış, askerlere öğretimini yapmış ve askerlerce bu oyun uygulanmıştır.

Matrakçı Nasuh, mühendis olarak silah icad etmiş, veya imal etmiştir. Kendisi Kanunî'nin Mohaç ve iki Bağdat seferine katılmış, ordunun seferde konakladığı veya geçtiği her şehrin resmini yapmıştır.³⁶ Bu seferlerde çizdiği şehir tablolarını Tarih Kurumu yayınlamıştır.

Matrakçı Nasuh Leonardo da Vinci ile mukayese edilmektedir. Nitekim bazı yabancılar onun hakkında bir belgesel hazırladı ve bu film de 1979'da TRT tarafından yayınlandı.

Takiyeddin (öl.1584)

Takiyeddin matematikçi, astronom, fizikçi olarak çok büyük bir alim ve düşünürdür. İstanbul'da 1572'de kurduğu rasathanede o dönemde Avrupa'nın en ileri rasathanesi olan Tycho Brahe'nin rasathanesinde olmayan aletler vardı ki her yeni aletleri kendisi icad etmişti.

Takiyeddin'in astronom olarak yaptığı çeşitli ölçüm ve hesaplamalar ile günümüzdeki hesaplamalar arasında çok küçük farklar vardır.

“Kitâb u Nur-ı” Hadâkat'il-Ebrar ve Nur'ı Hadâkat'il-Enzar” adlı optik ile ilgili eseri dilimize çevrilmiştir. Batı'da modern optik dönemi renk olgusu oluşturur. Bu konuda Kepler başarısızdır. Onun renk hakkındaki fikirleri yanlış kabul ediliyor. Halbuki Takiyeddin renk ve ışık hakkındaki fikirleri, 17. asır ortalarında Huygens'in aynı konudaki fikirleriyle örtüşmektedir. Işığın yayılmasının ayrıntılandırılmasının isbatlı bilgi haline gelmesi, Takiyeddin sayesinde. Renk konusunu İslâm dünyasında gerçek değerlendirmesi Takiyeddin ile mümkün oldu. Ona göre temel olan ışıktır. Rengin oluşumu, ışığa bağlı, renk ışığın kırılması ve yansıması sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁷

Takiyeddin Kitâbının sonunda bir borunun ucuna takılıp çıplak gözle bakıldığında uzaklardaki gemileri yakından gösteren bir mercek icad ettiğini söylüyor.³⁸ Bunun teleskop olduğunu, teleskop'un Avrupa'da 1609'da icad edildiğini, bu icadın ise 1574 de yapıldığı kanaati hakimdir.

Takiyeddin cebirle ilgilenmiş ikinci derece denklemlerin çözümünde aritmatiksel yolu takip etmiştir. Kendisinin ondalık kesirleri bildiği ve Simon Stevin (öl.1620)'den önce kullandığı bilinmektedir. İlk defa cep saatinden bahsetmiş ve saati bir gözlem aracı olarak kullanmıştır.

Takiyeddin'in yazdığı bazı ilmî eserler devrinde anlaşılabilir. Ne yazık ki o değerli ve modern rasathanesi 1580'de topa tutularak yerle bir edilmiştir.

Cebbar Kulu

Cebbar Kulu'nun kim olduğu belli değildir. Hakkında da ciddi hiçbir bilgi yoktur. O, kimseden ders okumamıştır. Ama Veysel Karani, Selmani Farisi, Hz. Ali ve Hz. Peygamber'in feyzinden istifade etmiş, Bektaşî iken Üveysi olmuş. 16. asırda yaşadığı tahmin ediliyor. Cebbar Kulu ayrıca dört halife, büyük veliler ve bazı peygamberleri doğrudan veya dolaylı söyleştirerek, tarikat mensuplarının eğitimini hedeflemektedir.

“Haza Kitâb'u Hasen-i Ahsen” (Bu en güzel kitaptır) adlı eserin ilk babı şeriatı, tarikatı, marifeti ve hakîkatı beyan etmektedir. Bu kitapta Cebbar Kulu, çeşitli kavramları Veysel Karani'ye, Hz. Ali'ye ve Hz. Peygamber'e soru sorarak izah ettiriyor.



Cebbar Kulu Kitâbında yer yer, direği, suyu, davulcuyu, dünyayı, taşı, toprağı, meyveleri, pelidi, bulutu, şekeri ve benzeri şeyleri konuşur. Meselâ Hz. Peygamber, taşla sorar:

-Senin halin nedir?

-Dergahtan sürülmüşün ne hali olur?

-Hele nicesin?

-Bende bir şey vardır, o da benliktir.

-Senin aslin nedendir?

-Topraktandır.

-Toprak yumuşak sen niye katısın?

-Ucup etmektir. (Kendini beğenmektir)

Kitapta çok dikkat çekici konuşmalar var. Hz. Peygamber vasıtasıyla Allah'tan bilgi alır: Allah Adem'e verdiği aklı neden yarattı? Diye Hz. Ali sorar, Hz. Peygamber de Allah'a sorar ve Allah'tan şöyle cevap alır:

-Aklın birazını cemalim nurundan, birazını celalim nurundan yarattım.

Sonra tekrar sorar:

-Ya Rabbi! Aklı ne surette yarattın?

Bu soru-cevap konuşmasında insanın akıl ile niçin ve nasıl dalaletle düştüğünü, sorularına aldığı cevaplarla izah eder. Gönlü nefsi neden halk ettiğini, tamamı neden yarattığını sorar. Allah ile her şeyi konuşur. Adeta onu sorguya çeker. Fakat insanların aklına takılan suallerin cevabını da vermiş olur.

Cebbar Kulu insanları çalışmaya, iyi amellere aksiyonlara sevk etmek için uğraşır. Kainatın sınırını belirlemeye çalışır. Ticaretin mânâlarını Hz. Peygamber'e açıklar:

1) Biraz dünyalık biriktirmektir. 2) İlim öğrenmektir, vücudunu ıslah etmektir. 3) İlmiyle amel olmak (bilgisini yaşamak) tır. 4) Hayırlı ameller işlemektir.³⁹

Bu kısa bilgilerden de anlaşılacağı gibi, Cebbar Kulu akılcı, ahlâkçı bilgiye, imana ve bunların uygulamasına çok büyük yer ve önem veren bir acaip düşündür. Bu düşünür her şeyi sorgulamaktan çekinmeyen bir kişiliğe sahiptir.

Ebussuud Efendi (öl.1574)

Babası meşhur matematikçi Ali Kuşçu'nun öğrencisi, anesi Ali Kuşçu'nun yeğenidir. Baba ve anne tarafından ilmiyeye mensuptur.

Edebiyatta, İslâm Hukuku'nda ve tefsirde şöhreti bütün İslâm dünyasını tutmuştur. Mutaassıpların Hafız divanını bir fetva ile yakılmaktan kurtardığı Goethe bir manzume yazmış ve onu bu güzel kararından dolayı kutlamıştır.⁴⁰ Hukuktaki dirayetinden dolayı "İkinci Ebu Hanife"

(İmam-Azam), "Muftiyü's-Sekaleya" (insanlara ve cinlere fetva veren alim) denilmiştir.

Devamlı çalışmış, hukukî, toplumsal bir çok problem arasında tercih yaparak yeni bir çok hukukî sonuç çıkarmış, pek çok problemi çözmüştür. Bu konuda büyük bir otorite olduğunu herkese kabul ettirmiştir. Kendisine Kanunî de büyük hürmet duymuş ve daima destek olmuştur. Bir cinayet meselesinde, cemaatle namaz kılmadığı için Kanunî Süleyman'ın şahitliğini kabul etmemiştir.⁴¹

Otuz yılı bulan Şeyhülislâmlığı döneminde verdiği fetvalar ve bu husustaki dikkati ve dirayeti ilim ehline kabul edilmiştir. Şiirle fetva isteyen şiirle fetva yazmış; Arabça, Farsça, Türkçe yazılmış fetva isteklerine aynıyla cevap vermiştir. Devrin şartlarına, gelişim ve toplumdaki değişime dikkat etmiş, halkın örf ve adetlerini hesaba katarak fetva vermiştir. Bu cümleden olarak, aleyhindeki fetvaya rağmen, kahve içmenin lehine ve Karagöz-orta oyunu seyretmeye de "ibret nazarı" ile seyretmeye fetva vermiştir. Dar kafalı ve görüşlü hukukçularla mücadele etmiştir.

Ebussuud Efendi, devlete ait konularla din kurallarını bağdaştırmış, tımar ve zeametlere dair çıkarılan kararların çoğunluğu onun fetvalarına dayandırılmıştır. Kanunî Süleyman'ın kanunnamelerini de Ebussuud Efendi hazırlamıştır. Bunlar arasında Budin, Üsküp ve Selanik kanunnameleri sayılabilir.

"İrşadi'l-Aklî's-Selîm" adlı tefsiri, İslâm dünyasında tanınmıştır. Günümüzde de Mısır, Irak, ve benzeri ülkelerde İlahîyat Fakültelerinde zaman zaman okutulan bir tefsirdir.

Ebussuud Efendi tefsirinde bugün de geçerli olabilecek yorumlara yapabilmıştır. Evrenin altı günde yaratıldığına dair ayetin tefsirinde, burada bir günü güneşin ardarda iki defa doğuşu şeklinde yorumlayanlara karşı çıkmış, "gökle rin ve yerin mevcut olmadığı, yaratılışın devam ettiği bir zamanda gün'den bahsedilemez" demiş, bunu ilme ve mantığa aykırı bulmuş, dünyanın düzeninin kurulmadığı bir dönemde gün'den iki doğuş ve batışı anlamının yanlış olduğunu ifade etmiştir. 500 sene önce, astronomi gelişmiş değildi. Galile (öl.1642) dünya yuvarlak dediği için engizisyona verilip mahkum edilmiştir. O devirde Ebussuud Efendi'nin bu görüşü, ileri görüşlülüktür.

İslâm dünyasında dünyanın yuvarlaklığını ifade eden alimler olmuştur. Ama dönmediğini savunanlar daha çoktur. "Allah yeryüzünü size bir döşek... kıldı" (Bakara: 2/22) ayetini tefsir ederken, yeryüzünün döşek kılınması, onun gerçek anlamda tepsi gibi bir düzlük olmadığını; daire (küre) şeklinde olan cisminin çok büyük oluşu sebebiyle döşek benzetilmesinin doğru olduğunu ifade etmiş⁴²,



böylece bu konuda da devrinden farklı düşünmüştür. Bunlar gibi, bilmediğimiz başka dünyalar olduğunu söylemiş, gök cisimleri arasında denge ve çekim kanununa çok açık bir tarzda dikkat çekmiş, ilmî yönü ile uzak görüşlülüğü eserine itibar kazandırmıştır.

Ebussuud Efendi hukukî ve dini düşüncede önde gelen Osmanlı düşünürlerindendir. Ayrıca binlerce toplumsal meseleye çözüm bulması, kendisi aleyhine kitap yazan Birgivi Mehmet Efendi gibi kimselerle çatışmaması onun barışçı, müsamahakar ve iyi bir idareci olduğunu gösteren işaretlerdir.

Kınalızâde Ali Çelebi (öl.1572)

Asıl adı Alaeddin Ali b.Emrullah olan Kınalızâde çok sayıda eser yazmıştır. Eserlerinin en ünlüsü “Ahlâk-ı Alâ’î”dir. Eser, Suriye Beylerbeyi Ali Paşa’ya takdim edildiği için Ahlâk-ı Alâ’î adını almıştır. Bu eser, Türkçe yazılmış ilk ciddi ahlâk felsefesi Kitâbıdır. Ahlâk-ı Alâ’î, Osmanlı’nın yıkılış dönemine kadar en çok okutulan ve geniş bir alana etki yapmıştır. Eser, kendisinden önceki çeşitli ahlâk felsefesi kitaplarından istifade edilerek hazırlanmıştır. Bununla beraber Ahlâk-ı Alâ’î, orijinalliği olan bir eserdir. Eserin yazmaları dünyanın çeşitli kütüphanelerine yayılmış olup, bazı kısımlarını Venedikli Giovanni Medun tarafından tercüme edilmiştir. Bu da Ahlâk-ı Alâ’î’nin etki alanının genişliğini ve esere verilen önemi gösterir.

Kınalızâde Ali Çelebi, “Hikmet-i amelîyyeyi (pratik felsefeyi) bütünüyle ihtiva eden Türkçe bir eser” yazarak eserinin çok okunmasını istemiş ve bu emeline de nail olmuştur. Çünkü o, Arapça, Farsça veya başka dilde yazılmış ahlâk kitaplarını bu dilleri bilmeyen yüzbinlerce Türkçe konuşan kimsenin okuyamadıklarını görmüş; onların ihtiyacını karşılamak üzere bu eseri Türkçe kaleme almıştır.

Kınalızâde önce büyük alim ve düşünürlerin hikmet dolu fikirlerini nakletmiş; sonra tecrübelerini, bildiklerini ve işittiklerini de ilâve ederek kendi görüşlerini bildirmiştir. Eser üç kitaptan oluşur. Birinci kitap ahlâkın esas konusu olan erdemler, rezillikler, manevi hastalıklar ve bunların tedavisidir. Kınalızâde ahlâkı “tıbb-ı ruhânî” olarak niteler. “Hulk” (huy) un değişebilirliği ilkesinden hareket eder. Yunan felsefesinin bünyesi itibarıyla “maddi” bir anlayışa dayandığını, nefis ve hevanın (arzuların) tesirinden uzak olmadığına işaret eder.

“İlm-i Ahlâk”a ait olan bu bölümde ferdi ahlâka ait meseleler huy çeşitleri, faziletlerin kazanılmasına engel olan ruh hastalıkları, tedavi şekilleri ve lisan (dil) terbiyesi gibi konular üzerinde durur.

İkinci kitapta Kınalızâde aile yapısı, çocuk terbiyesi, aile karşılıklı görev ve sorumluluklar, aile ve geniş toplum se-

viyesinde kaynaşma ve birleşmenin şartlarının ne olduğu üzerinde durur. Ailede terbiye yöntemlerini erkeklerle anlatır. Aile müessesesinin bütünlüğüne çok önem vermiş evin düzenini, huzurunu ve ailenin bütünlüğünü bozacağı endişesiyle çok evliliğe karşı çıkmış “iki bedene bir can olmadığı gibi iki eve de bir erkek yakışmaz” demiştir. Bu kitap, Türk-İslâm aile ve toplum hayatına terbiye anlayışına ve uygulamasına dair önemli noktalara temas ettiği için orijinallik taşır.

Üçüncü kitap (İlm-i Tedbir-i Medine) siyaseti ele alır. Kuntadku Bilig’de olduğu gibi, adalet ve sevgi esas alınmaktadır. Adalet olmaksızın devlet toplum ve aile düzeni kurulamaz, ve devam ettirilemez. Bununla beraber sevgi (muhabbet) daha üstündür. Sevginin meydana getirdiği birlik ve tabii ihtiyaridir. Halbuki adalette belli bir zorlama olur; adalet “İnsaf”tır. “İnsaf” ise “Nusf” (yarım) kelimesinden gelir ve bu da bir şeyin yarısını başkasına ayırmak demektir ki sevgide böyle bir bölünme yoktur.

Kınalızâde devlet şekillerinden söz ederken Farabi’nin tesiriyle şehir idarelerini fazıl şehir ve fazıl olmayan şehir idaresi olmak üzere ikiye ayırır. Kendi dönemindeki Avrupa ve Rusya idarelerini “küfür sapıklığı üzerine kurulmuş şehirler” olarak niteler ve Osmanlı şehirlerini ve idarecilerini iyi ve faziletli şehirler ve idareciler olarak ifade eder.⁴³

Ahlâk-ı Alâ’î, çocuk terbiyesi üzerinde önemle durarak insan zihninin öğretime müsait baş bir levha gibi görür.

Kınalızâde Ali Çelebi, bu Kitâbı ile ahlâki düşüncenin en güzel örneklerinden birini vermiştir. Buna rağmen binlerce ahlâk Kitâbı ve risâlesi yazılmıştır. Artık ikinci meşruiyetten sonra medeni ahlâk, dini ahlâk gibi eserler yazılmaya başlanmıştır.

Fuzûlî (öl.1556)

Edebi düşüncenin çok güzel örneklerine Osmanlı düşüncesi sahne olmuştur. Tanınmış edip ve şairlerde değişik fikirler ortaya konulmuştur. Süleyman Çelebi’nin mevlidi, bir çok ontolojik meseleyi de ihtiva eder. Muhammediye’de de ondan daha ileridedir. Edebi düşünce hayatı ayrıca incelenmeli, divanlar bir bir taranmalıdır.

Fuzûlî gibi Kanunî dönemi büyük bir şairin çok güzel lirik şiirlerinden başka nesi olabilir, diye düşünülebilir. Ama,

Aşk imiş her ne var alemde

İlim bir kıyl ü kal (dedikodu) imiş ancak

diyen Fuzûlî, her şeyden evden alemde olan varlıkların hepsini aşktan (sevgiden) ibaret görüyor. Varlıkların kaynağını sevgiye Allah’a duyulan aşka bağlıyor.

Fuzûlî “Matla’ul-itikad, fı Ma’rifeti’l-Mebde’ ve’l-Mead” isimli küçük eseri, onun kelâmı ve felsefe meselelerine ne



kadar hakim olduğunu gösterir. Kitâbın isminden de anlaşılacağı üzere Fuzûlî Mebde (başlangıç) ve mead (son) meselesi ve buna bağlı olarak nereden geldik, nereye gidiyoruz? gibi felsefeyi ve insan zihnini en çok meşgul eden sorulara cevap aramaktadır; ona göre akıl (düşünen kişi) yaratılışını düşünür başlangıcının ne olduğunu, sonunun ne olacağını düşünür. İnsanların arasında bilgidен başka bir fark yoktur. Fuzûlî, her işin akla bağlı olduğunu, aklın bilgiyle kötülüğe hükmetmesi neticesinde kişiye ondan kaçınmak düştüğünü belirtir.

Fuzûlî, bilginin çeşitleri kaynakları ve bunlardan doğan bilim dallarının bilgi edinme yollarını belirtir. Bu hususlarda ve alemin başlangıcı hususunda kelâmcıların ve filozofların fikirlerini çok kısa olarak verir ve kendisi de lüzumlu görürse tenkit yapar. Meselâ Demokrit'in fikirlerini kısaca nakl eder; sonra da birkaç cümlede fikrini çürütür. Onun fikrini mugalata olarak görür.⁴⁴

Fuzûlî, insanı üç gruba ayırır, bunu da ruhlar aleminde Allah'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorması üzerine verilen cevaplara göre yapar. Allah ilk sorduğunda bir kısım ruhlar "evet" bir kısım da "hayır" dedi. İkinci defa sorunca "evet" diyenlerin bir kısmı "hayır", "hayır" diyenlerin bir kısmı da "evet" dedi. Her ikisinde "hayır" diyenler "kâfir" sınıfındadırlar; önce "evet" deyip sonra inkar eden "münafık", her ikisinde de "evet" diyenler de mü'min sınıfına dahildirler. Fuzûlî, bu günün "sözleşme günü" olduğunu özellikle vurgular. O, insanları sınıflarken ruh göçüne (tenasühe) inanların inançlarının batıl olduğunu belirtmeyi ihmal etmez. Hululîye'yi, dehriyyenin (maddecileri) reddeder. Bu hususlarda İbn Sina'nın daha çok tesirinde kaldığı söylenebilir.

Ayrıca husûn-kubuh, hayır ve şer meselelerini ele alır. Önce İbn Sina'nın sonra Eş'arinin ve Mutezilenin fikirlerini nakl edip kendi fikrini belirtir. Nübüvvet, mucize ve Hz. Peygamberin üstünlüğü meselelerine girer. İmamet (siyaset, devlet başkanı), haşr, ölümden sonra ruhun durumunun ne olacağı, mizan hesap ve sırat gibi meseleler ede temas ederek eserini bitirir.

Görüldüğü gibi Fuzûlî, insanı ilgilendiren pek çok meseleyi bir filozof tavrıyla ele alıp sonuçlandırabilmektedir. Bu onun felsefe ve kelâm meselelerine ne derece hakim olduğunu göstermektedir.

Kâtip Çelebi (öl.1657)

Kâtip Çelebi, klasik dönem Osmanlı düşüncesinin son temsilcilerinden sayılır. Hatta onu klasik dönem ile modernleşme dönemi arasında bir köprü saymak daha doğru olur.

Kâtip Çelebi, belki de batılı kaynaklardan faydalanarak ilk kitap yazan Osmanlı düşünürüdür. Özel dersler olarak kendi kendisini yetiştirmiştir. Dolayısıyla bir medresenin belli hocaların tesiriyle yönlenmemiş; yönünü, daha çok, kendisi bulmuştur. Matematik, geometri ve astronomi dersleri almış, felsefe, astronomi, hadis, tefsir, coğrafya, tarih, siyaset ve sosyal konularda çeşitli eserler yazmıştır.

Aklî ve naklî (dini) ilimlerde behre sahibi oldu. Riyaziye (Matematik) (Hendese-geometri, hesap) okudu. Tıpla meşgul oldu. Ona göre, makulat (aklî ilimler, bilim ve felsefe) ve meşruat (şer'î, dini ilimler) iki kanat gibidir; yahut "ilm-i hal din ile ilim, iki kanattır"⁴⁵ Kâtip Çelebi'nin kendi ifadesiyle metodu şöyledir:

"Fakirin tuttuğu yol, her kesrte vahdet yanından girmek ve bütün kavrayarak asılları elde etmektir". Kâtip Çelebi, bütünden parçaya doğru tümden gelinci bir yöntem takip ediyor. Çünkü "cüz'iyat" (parçalarla) meşgul olmak vakit kaybindan ibarettir.⁴⁶

Kâtip Çelebi'nin eserlerinin bir çoğu derlemelerdir. Diğer bir kısmı ise orijinaldir. Onun "Keşf'el-Zünûn" adlı eseri büyük bibliyografya Kitâbıdır. Her zaman müracaat Kitâbı olarak değerini muhafaza eder.

Kâtip Çelebinin son yazdığı kitap "Mizan'ül-Hakk fî İhtiyar'il-Ehakk" adlı eseridir. O, bu eserde pek çok toplumsal konuyu ele almış, dönemindeki çeşitli akımları, muhtelif şahısları, kendi yaşadığı dönemi ve önceki dönemleri sorgulamış, tenkid etmekten geri durmamıştır.

Zamanın bir çok meselesini ele alıp çözüme bağlamaya çalışmış, kavgacı grupları (ki aralarında hocası olan kişiler de var) uzlaştırmak istemiştir. Tartışılan konuları taraf olarak değil, dirayetiyle bitaraf olarak çözmek istemiştir. Eserleri kendisinden sonra çok etkili olmuştur. "Mizan'ül-Hakk" Kitâbı, İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir.

"Dustur'ül-Amel" biyolojist cemiyet felsefesine dayanan bir tarih felsefesi şeması vardır. Ona göre devlet "bir adet üzere insanların bir araya gelmesidir." Kâtip Çelebi yine bu Kitâbın ilk faslında toplumsal sınıfları islâm devletinin ictimai tabakaları olarak inceler. Bunlar da alimler, askerler, tüccarlar ve çiftçilerdir.

Kâtip Çelebi'nin bilim sınıflaması Aristo ve İbn Sina'dan farklı değil;⁴⁷ ama mühim olan devrinin zihniyeti karşısında aldığı mücadelecî, yenilikçi ve tenkitçi tavidir. O, bir sosyolog gözüyle yerleşmiş bid'atlar (sonradan konulan adet ve inançlar) la mücadele etmenin, onları yasaklamanın ahmaklık olduğunu söylüyor. Devletlilerin halk inanç ve adetlerini iyi bilmemesinden dolayı isyanların ve inanç mücadelelerinin çıktığını ileri sürüyor. O, herkesin vicdanında serbest bırakmak, inanç, örf ve adet farklılıklarını



zorlamamak gerektiğine kanidir. Kâtip Çelebi va'z ve hutbelerin Türkçe olmasını da istemiştir.

Ayrıca bilimi halka yaymak, dini öğretimini Türkçeleştirmek için çok önemli fikirler ileri sürmüştür. Öğrencilere kendi metodunu tavsiye ediyor "kanun üzere" yani geleneğe göre bir ilmî tamamlamadan diğerine geçmemelerini, kendi kazancına yarayacak fenleri tahsil etmelerini (Yani teknik öğretimi) istiyor ve lüzumsuz bilgi yüklenmelerini istemiyor.⁴⁸

OSMANLILARDA TEHAFÜT TUTKUSU

Osmanlılarda tehafüt geleneğini, bilindiği gibi, Fatih Sultan Mehmet başlattı. Kendisi felsefeye ve felsefî meselelere meraklı, filozofların sistemlerini iyi bilen kimselerle sohbeti ve tartışmayı seven bir hükümdar idi.⁴⁹

Fatih açtığı yarışma sonunda iki kitap çıktı: Ali Tûsî'nin "Kitâb'uz-Zuhr"u ve Hocazâde'nin "Tehafüt'ül-Felâsiye'si. Bunlardan ikincisi beğenilmiş, tutulmuş ve alimlerden de büyük rağbet görmüştür. Kitâb'uz-Zuhr da alâka görmüşse de Hocazâde'nin Kitâbı derecesinde olmamıştır.

Daha sonra Hocazâde'nin tehafütünde yer alan yirmi iki meseleden onbeşini ele alarak bir haşiye yazan Kemal Paşazâde'nin "Tehafüt Hasiyesi" gelmiştir. Bundan sonra 16. asırda Karabağı Mehmet Efendi (öl.1536) yine Hocazâde'nin tehafütü üzerine talikat yazmıştır. O bu eserinde on iki meseleyi ele almıştır. Ayrıca nevî Efendi (öl.1599) ve Müeyyedzâde Amasyavî'nin tehafütlerinden de bahsedilmekle beraber⁵⁰ üzerine araştırma yapılmamıştır. Bunlardan başka Mestcizâde Abdullah Efendi (öl.1736) nin "El-Mesalik fi'l-Hilâfiyyat Beyn'el-Mütellimin ve'l-Hukema" (Kelâmcılarla Filozoflar arasındaki ihtilâf konuları-meseleleri) isimli eseri de⁵¹ bir tehafüt sayılabilir. Belki ulaşılamayan başka tehafütler de vardır. 19. asır sonlarında sultan ikinci Abdulhamid Süleyman Hasbi Efendi'ye Gazzali'nin tehafütünü tercüme ettirmiştir.

Böylece Osmanlıda telif olarak yedi tehafüt'ten bahsedilebilir.

Tehafütlere, bu alâka,⁵² Osmanlı'da nereden gelmektedir? Bu soruya cevap vermeden önce "Tehafüt" teriminin anlamlarına işaret edelim:

Tehafüt, yıkım, çöküntü, acelecilik, düşünmeden şiddetli arzu göstermek, düşüncesiz sonuç, sebatsızlık, tutarsızlık, zıtlık, gibi mânâlara kullanılmıştır. Asin Palacios "*kendini öne atmak*" mânâsının esas olduğunu, Gazzali'nin kullanışında bu mânânın mevcut olduğunu ifade ediyor. Ş. Günaltay "yere sermek" mânâsına geldiğini söylerken, İ. Hakkı Uzunçarşılı "*şiddetli arzu ve heves ile bir şeyin üzerine düşmek*", Hilmi Güngör de "*arka arkaya bir şeyin üzerine düşmek, çarpmak*"⁵³ gibi anlamlara geldiğini söylemektedir.

Bir de Tehafütlerde ele alınan meselelere göz atalım:

I- Tabiiyyat Grubuna Ait Meseleler

A- Mucize Meselesi

B- İnsana Ait Meseleler

1) İnsan ruhu kendi kendine kaim ve maddeden mucerret bir cevherdir, 2) İnsan ruhu edebidir, 3) Cesetlerin haşrı

II- İlâhîyyat Grubuna Ait Meseleler

A- Allah'ın Kendisine Ait Meseleler

1) Allah birdir, 2) Allah'ın tarifi yapılamaz, 3) Evvel Basittir, 4) Evel cisim değildir, 5) Evvel'in sıfatları, 6) Allah gayrıyı bilir, 7) Allah zatını bilir, 8) Allah cuzileri bilmez

III- Alemle İlgili Meseleler

1) Alem ezeli'dir, kadimdir, 2) Alem ebedidir, 3) Alemin yapıcısı (sanii) hakkında, 4) Alemin bir yapıcısı var mıdır? 5) Alemin bir illeti var mıdır?

IV. Gök Hakkındaki Meseleler

1) Göğün canlı oluşu, 2) Göğün hareketinin gayesi, 3) Gök ruhlarının ilmi

Bu meseleler baktığımızda ilk dört mesele ile alemle ilgili beş mesele ve gök hakkındaki üç meselesi tabiat felsefesini ilgilendiren meselelerdir. Alemle ilgili meselelerin dolaylı yönden Allah ile ilgili meselelerle de ilgisi vardır. Bu durumda, Allah'ın varlığı, birliği ve bilgisi ile ilgili meseleler de sadece ilâhîyyatın değil, felsefenin de konusu olan meselelerdir. İnsan ve tabiatla ilgili meseleler zaten felsefenin esas meseleleridir. Aristo'nun, Descartes'in, Spinoza'nın, Hegel'in ve daha bir çok büyük filozofun eserlerinde Tanrı'nın varlığı ve sıfatları meselesi en önemli yeri işgal eder. Bu sebeple felsefe-din



münasebeti meselesinde vahye yer ve önem veriliyor diye serdedilen fikirleri felsefî saymamak, felsefeyi sadece ateizmden ibaret saymaktır. Bunun da yanlışlığı ortadadır. Tehafütlerin felsefî değerini ve felsefî düşünceye katkılarını inkar etmek veya küçük görmek doğru olmasa gerektir.

Şimdi gelelim, esas soruya: Osmanlı düşünürleri neden tehafütlere bu kadar alâka gösterdi? Bu Tehafüt tutkusu nereden gelmektedir? Bu sorulara çeşitli cevaplar verilebilir. Tehafüt'ün "*Bir şeyin üzerine düşmek*" anlamı Osmanlı'nın tehafüt tutkusunu açıklıyor, gibidir; yine de şu sebebler ileri sürülebilir:

1) Padişahların burada serbest düşüncüyü geliştirecek teşvikleri kımıldatıcı, mevcut tartışma ortamını kızıştırıcı bir rol oynaması, özellikle Fatih'in daha sonra Yavuz ve Kanunî gibi padişahların ilim ve fikir hayatını devamlı teşvik etmeleri itikatsızlığı (ilhadi) bir siyâsî problem olarak görmeleri,

2) Felsefeyle kelâmın karışarak gelmesinden doğan geleneğin canlandırılarak devam ettirilmesi arzusu,

3) Taklitten uzak yeni düşünceler ve çözümler üretmek arzusu,

4) Medreselerde fıkıhçıların tesiriyle gelişme istidadı gösteren serbest düşünce felsefe aleyhtarlığının önüne geçmek ve felsefe ile dinin daima yanyana birbirini destekleyerek birarada bulunabileceğini göstermek arzusu,

5) İtikadi mezhepler arası, mezhepler arası fikir ayrılıklarının katılaşıp donuklaşmasını önleyerek onların üstünde felsefî düşüncenin müsamaha genişliğiyle grupları yaklaştırmak isteği,

6) İncanın rasyonel olarak tekrar ve değişik şekilde temellendirme arzusu

7) Gazzali'nin meşşai filozoflarına yönelttiği tenkitlerin haklılık, doğruluk ve isabet derecesini kontrol etmek,

8) İslâm'ın getirdiği hür düşünce anlayışını uygulamaya koymak arzusu,

9) Üç kıtaya yayılmış olan Osmanlı Devletinin muhtelif beldelerinden İstanbul'a akın eden alim ve düşünürlerin farklı görüşleri karşısında ulemanın kendisini göstermek arzusu,

10) Osmanlı alimlerinin ve bilim, fikir hayatının kendisine güveninin test etmek isteği,

11) Hepsinden mühimi felsefî tenkidin gelişmesini sağlamak ve farklı düşünme zeminlerini açmak isteği,

12) Çevrilerle giren değişik fikirlerle başedebilme hevesi,

13) Gulat-ı Şia, batınlık ve ilhada (ateizme) karşı fikir üretme isteği,

14) Kültürel yayılmaya katkıda bulunmak düşüncesi

15) İnsanın bilme, düşünme kapasitesini geliştirerek düşünceye değişik bir renk katmak,

16) Yetişen gençleri taklitten kurtarmak, doğruyu ve orijinalliyi yakalamalarını sağlamak.

17. asır başlarında (1614'de) yazılan bir "cihet-i Vahde" risâlesinin şerhinde, yazar Kara Halil Efendi, bu Kitâbı öğrencilere faydalı olması için yazdığını söylerken o öğrencilerin niteliklerini şöyle belirtiyor;

1) Onlar hakkın, hakîkatın talibi, yani araştıracısıdır,

2) Onlar inat yolundan (katılıktan) saparlar,

3) Taklit yolundan yüz çevirirler (Taklitten kaçınırlar)

4) Doğruluk semtine (semt-i savab) yönelirler,

5) Onların maksadı (amacı) açık ve kesin doğruyu (Hakk'ul-mübin) elde etmektir.⁵⁴

Bu nitelikler 17. asır başlarında öğrencilere kazandırılıbiliyorsa tehafütlerin açtığı tenkitçi ortam, hizmet görmüştür, denebilir.

* * *

Klasik dönem Osmanlı düşüncesi, H. Ziya Ülken'in belirttiği gibi Türk düşüncesinin genel karakterlerini taşımaktadır:

1) Rasyonalite ve rasyonelleştirme. Türk düşüncesi Yunus, Mevlana gibi mutasavvıflarda bile akılcıdır. Meselâ Yunus'un "Risâlet'ün-Nushiye" adlı Kitâbında akı bir insan şeklinde alıp onu konuşturduğunu ve insanın zaaflarına galip getirdiğini görürüz.

2) Pratiklik yani teoriyi pratikten çıkarma ve üretilen bilginin yaşanabilir ve uygulanabilir olmasına özen göstermek. Bu özellikleriyle Osmanlı düşüncesi düşünce tarihimizde, zincirin halkaları olarak önemli bir yer işgal etmiştir. Ama bu çok renkli ve zengin düşünce hayatı - Osmanlıyı sevsin sevmesin- her araştıracının himmetini beklemektedir.



- 1 Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, İstanbul, s.30-31
- 2 H.Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, 1933, I, s.20.
- 3 H.Ziya Ülken, *a.g.e.*, s.21,22.
- 4 Osman Emin Chaline, *2 Originalite Uretrice de la Philosophie Musulmane*, Paris, 1972, s. 189, v.d.
- 5 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmî*, İstanbul, 1981, s.133.
- 6 Echermann, *Son Yıllarında Goethe ile Konuşmalar*, çev. Lütfi Ay, İstanbul, 1947, s.309-310.
- 7 Kritovulos, *Tarih-i Sultan Mehmet Han Sani*, Mütercimi: Karolidi, İstanbul, 1328, s.156.
- 8 Aziz Çalışlar, *Felsefenin Neresindeyiz?* İstanbul, 1989, s.10.
- 9 Lütfi Paşa, *Asafnâme*, Ankara, 1982, s.13.
- 10 Taylan Altuğ, "Türkiye'de Felsefe", *Seminer Dergisi*, Özel Sempozyum Sayısı, İzmir, 1989, s.113. v.d.
- 11 H.Z.Ülken, *T.T.Tarihi*, I. S.17
- 12 Recep Duran, *Nefs'ül-Emr Risâleleri, Bilim ve Felsefe Metinleri*, C.I., Sayı:2, Ekim, 1992, s. 77 v.d.
- 13 K.Jarper, *Felsefeye Giriş*, Çev. M. Akalın, İstanbul, 1971, s. 31-34, 64
- 14 Bkz. Mehmet Bayraktar, *La Philosophie Mystique chez Davud-ı Kayseri*, Ankara, 1990; Kayserili Davud Ankara, 1998.
- 15 İ. Hami Danişmend, *Tarih Hakikatleri*, I, s.635 v.d., İstanbul, 1978.
- 16 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (15-17 yy), İstanbul, 1998, s.186 vd.
- 17 A. Y. Ocak, *a.g.e.* s.188
- 18 B. N. Kaygusuz'un tercümesi ve kullandığı metin farklı görünüyor.
- 19 Süleymaniye Kütüphanesi, Nazif Paşa ks, no:1234 Bu şerhi bize temin ettiği için M. Aşkara teşekkür ederiz.
- 20 Şeyh Bedreddin, Vâridât, çev. H. Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi İçinde İstanbul*, 1946, s. 434-35; çev. B. N. Kaygusuz, Şeyh Bedreddin Sımaveni, İzmir, 1957, s.126-27.
- 21 Hasan Şahin, Molla Hüsrev'in (Nakd-ül-Efkar fî Redd'il Enzar" da Mantık İlminin Bazı Meselelerine Cevabı, *Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi Tebliğleri*, Kayseri, 1992, s.53-67
- 22 Bkz. Mustafa Aşkar, *Molla Fenâri ve Vahdet-i Vucud Anlayışı*, Ankara, 1993.
- 23 M. Aşkar, *a.g.e.* s.168-169, 176, 178, c.d., 184, v.d.
- 24 Alaeddin Ali Tüsi, *Tebhi'ül-Felasife (Kitâbuz-Zuhr)* çev. Recep Duran, Ankara, 1990, s. 6.
- 25 Gürbüz Deniz, *Hocazâde ve Ali Tâsi'nin Tebâhütlerinin Mukayesesi*, Ankara, 1999, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 250.
- 26 Ahmet Arslan Kemal Paşazâde'nin Felsefi Görüşleri, *İbn Kemal Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara, 1986, s. 113
- 27 İbrahim Maraş, *Molla Lütfinin Felsefi ve Kelâm Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1992, s.5-6; O. Gökyay, Molla Lütfi, Ankara, 1987, s.11
- 28 Orhan Şaik Gökyay, *Molla Lütfi*, Ankara, 1987.
- 29 Ş.Turan, İbn Kemal'in Tarihçiliği ve Tarih Metodolojisi, *İbn Kemal Sempozyumu içinde*, Ankara, 1986, s. 144 vd.
- 30 M. Yazıcıoğlu, Kelâmcı Olarak İbn Kemal, *İbn Kemal Sempozyumu Kitâbı*, s. 186; M. Yazıcıoğlu, Le Kalam et Son Role Dans La Societe Turco-ottomane, Ankara, 1990, s.94-95
- 31 Şamil Öcal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara, 1998, s.52.
- 32 Taşköprülüzâde, *Mevzuat'ul-ulum*, c.I, s.29 (Nakl eden Murtaza Korlaelçi, *Taşköprülüzâde Ahmet Efendi Sempozyum Kitâbı içinde*, Kayseri, 1992, ss.25 v.d.
- 33 Batı'da Hermes olarak bilinir; hermetizm akımı bu ad ile çıkmıştır.
- 34 Murtaza Korlaelçi, "Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'ye göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri", *Felsefe Dünyası*, sayı:7, s.28, Mart,1993.
- 35 Lütfi Paşa, *Asafnâme*, Haz.Ahmet Uğur, Ankara, 1982, s.14
- 36 Hüseyin Gazi Yurdaydın, *Matrakçı Nasuh*, Ankara, 1963
- 37 Takiyeddin, *Takiyeddin'in Optik Kitâbı* çev. Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara, 1999, s.39 v.d.
- 38 Takiyeddin, *a.e.*, s.340.
- 39 *Kitâb-ı Cebbar Kulu*, Haz.Hasan Yüksel, Saim Savaş, Sivas, 1997, s.49,61,62,64,65,68,103,105.
- 40 Abdullah Aydemir, *Ebussuud Efendi*, Ankara, 1989, s.10.
- 41 Abdullah Aydemir, *a.e.*, s.15
- 42 Abdullah Aydemir, *a.e.*, s.36-37
- 43 K.Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, Bulak, 1248; *Ahlâk-ı Alâi*, I, Haz.H.Algül, İstanbul, 1974; A.Kahraman, Ahlâk-ı Alâi maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- 44 Fuzûlî, *Matla'ul-irîkad..*, Ankara, 1963, Ed.Kritik: M.T.Tanci, S.39-40 Terc.Kemal Işık, Esat Çoşan
- 45 Kâtip Çelebi, *Mizan'ül-Hakk, Fi İbriyâr-il-Ebakk*, Haz.O.Şaik Gökyay, İstanbul, 1972, s.122
- 46 Kâtip Çelebi, *a.e.*, s.116.
- 47 H.Z.Ülken, Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız, *Kâtip Çelebi Kitâbı içinde*, Ankara, 1957, s.182.
- 48 Kâtip Çelebi, *Mizan'ül-Hakk*; s.126 v.d; Gürbüz Deniz, *Kâtip Çelebinin Eğitim ve Öğretim Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1992; O.Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi*, Ankara, 1986.
- 49 Krotilovus, *a.g.e.*, s.156.
- 50 Abdurrahman Güzel, *Karabağ ve Tebâhüt'ü*, Ankara,1991.
- 51 A.Ü.D.T.C.Fakültesinden Ülker Öktem bu eser üzerine bir doktora tezi hazırladı. Ankara, 1993
- 52 Günümüzde de bu alâka devam ediyor: Mübahat Kuyel, Ahmet Arslan, Recep Duran., Ülker Öktem, (Bunlar Mübahat Küyel'in asistanlarıydılar) Abdurrahim Güzel ve Gürbüz Deniz., Osmanlı Tehaffütleri üzerinde doktora tezleri hazırlamışlardır.
- 53 Bekir Karlığa, *Gazzalî'nin Tebâhüt Tercümesi*, İstanbul, 1981, s.250-251.
- 54 Kara Halil Efendi, *Harîyetü Ala Mehmed Emin fî Ciber'il-Vahde Matluca-i Amire*, İstanbul, 1288 (1872) s. 3.



OSMANLI GAZÂVATNÂMESİ

DR. CHRISTINE WOODHEAD

UNIVERSITY OF DURHAM HONORARY RESEARCH FELLOW,
CENTRE FOR MIDDLE EASTERN & ISLAMIC STUDIES / İNGİLTERE

1596 yılında, III. Mehmed vakayinüvisi Talikizâde'ye, kazanılması umulan zaferlerle ilgili bir tarih yazması için orduyla birlikte Macaristan seferine katılmasını buyurdu. Sonuçta, Kuzeydoğu Macaristan'daki Eğri kalesinin zapt edilmesi ve Habsburg güçlerine karşı üç günlük bir muharebeden sonra kazanılan Haçova Meydan Savaşı'nı konu alan bir tarihi yapıt ortaya çıktı. Tarzı ve kaleme alınış biçimiyle, fazla detay içermese de, bu eser *gazanname* geleneği içerisinde yazılan Osmanlı sefer hikayelerinin oldukça gelişmiş bir versiyonuydu.¹

Bir veya birbiri ile bağlantılı bir grup askeri seferin konu alındığı bu tarz tarih yazma geleneği, XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlılarda oldukça yerleşmişti.² Bu tür tarih yazma faaliyeti, hatta mesleği, gaza peşinde koşan bir çok sultanın ve maiyetinin meşguliyetlerinin doğal bir yansımasıydı. Edebi maharetin ve anlatılan olaylardaki aktif katılımın çeşitli safhalarında, değişik meşreplerden yazarların derlemeleriyle ortaya çıkan ve oldukça detaylı olan bu tür sefer hikayeleri, Osmanlı başarılarının kayda geçirilmesinde çok büyük katkı sağlamıştır. Bunlar kültürel kimliği ve amacı güçlendirerek, sosyal dayanıklılık ve gururun oluşmasına hizmet etmiştir. Birçoğu da tarih yazımının kronik [chronicle] geleneğine kaynak teşkil etmişlerdir.

1596'daki seferi konu alan Talikizâde'nin manzum tarihi, politik sebeplerden dolayı Osmanlı saray çevresindeki gözdeliğini gittikçe yitiren bu tarz tarih yazıcılığının geldiği yüksek düzeyi gösteren bir eser olması bakımından da kayda değerdir.³ Bu yazının temel amacı, diğer Osmanlı edebiyat türlerinin bu çalışma üzerindeki

etkisini ve kompozisyonel yapısını ortaya çıkararak, *gazanname* tarzının bir örneği olan bu çalışmanın değerini ortaya koymaktır.⁴ İyi bilinen bir XV. yüzyıl *gazanamesi* olan *Gazavat-i Sultan Murad b. Mehemmed Han* bize karşılaştırma yapmak için iyi bir örnek metin sunmaktadır.⁵ Bu *gazanname*, sonraki dönemlerde saray tarihçiliğinin süslü ve retorik dolu anlatım geleneğinin öğelerini taşımayan, süssüz ve sade bir tür olarak nitelendirilebilir. Ayrıca bu iki metin arasında fonksiyonel ve yapısal benzerliklerin izlerini bulmak, Osmanlı edebiyatındaki 'seçkin' ve 'halk' tarzları arasında olduğu varsayılan ikileme açıklık getirebilir. Saray tarihçilerinin metinleri, popüler ve sözlü gelenekten belirgin bir şekilde etkilenmiş ve süslü bir üslubla kaleme alınmış gibi gözükmesine rağmen, yazılma amacına hizmet etmeyi sürdürmektedir.

1596 metni, burada "sesler" olarak nitelendireceğimiz, en azından beş edebi/kültürel tarzın etkilerini ortaya koyar. Bunlardan ilki methiyedir. Talikizâde, sultan için uygun bir imaj yaratma sorumluluğu da olan bir saray tarihçisidir. O, Fırdevsi'nin Şeyhnâmesi tarzında eserler yazan kişilerden birisi olarak şehnameci diye anılmıştır. Bunlardan ilki methiyedir. Dolayısıyla 1596 Eğri seferini anlatan eserin resmi adı, *Şeyhname-i sultan-i selatin-i cihan*, yani 'yeryüzünün sultanlarının sultanın kitabı'dır. *Şehname* tarzındaki kompozisyon, doğal olarak sefer hikayelerine ve aynı zamanda efsanevi geçmişle ilgili bir kıyaslama yapmayı ve Pers klasiklerinden yararlanarak Osmanlı sultanlarına itibar kazandırmayı amaçlamayan eserler için uygun bir türdür. Metin boyunca, Talikizâde III. Mehmed'i her zaman başarılı olmasa da ideal biri gibi göstermek için yoğun bir çaba içerisindeydi.



Bu tarzın diğer bir unsuru örnek “ses”dir. Bu tarz, diğer şeylerin yanında, insan hayatındaki iyiyi ve kötüyü, liderlikteki değerli ve değersizlikleri stereo-type bir şekilde yansıtmak amacıyla kullanılmaktadır. Burada Tanrının sevdiği kullar olan evliya, ulema ve fazıl kişilerin yaşamlarını konu alan menakıbnâme türüyle güçlü bağlar vardır. İnalçık, Osmanlı tarihçiliğinin gelişimine ait bir araştırmasında, XV. yüzyıl tarihçilerinin kullandığı bir kaynak türü için *menakıbnâme* ve *gazaname* sözcüklerini eş anlamlı olarak kullanma eğilimindedir.⁶ Örnek alınacak “ses”, İslam Dünyası ve Türklerin lideri olarak ortaya çıkan Osmanlı hanedanının yaptıkları iyiliklere tanıklık etmek amacıyla anlatılan hikayelerde belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu sultanların yaptıkları iyi ve örnek davranışların büyük bir kısmının askeri nitelikli olması bu tür eserlerin doğasıdır. Talikizâde’nin ilk *gazanamesinde* olduğu gibi, 1596 seferinin hikayesi de tanrıya bağlılığın, ödüllendirmedeki hakkaniyetin ve olaylar karşısındaki cesaretin değerini, zeki bir vezir seçiminin zarureti bilene ve ilerisini görebilen güçlü bir liderin meziyetlerini hikaye eder.⁷

Gazi olarak adlandırılan üçüncü “ses” ise Talikizâde’nin metninin bütününde, hikayenin giriş, gelişme ve sonuç bölümlerindeki vurgularda açıkça belirir. Bu çalışma, Müslüman–Hıristiyan çatışmasının belagat ile süslenmiş şeklidir, fakat, ilk ve az gelişmiş *gazanamelerin* tersine, tonlama daha az (bazı özel örneklerde görüldüğü gibi), sultan, *ulema* ve İslam dininin inkar edilemez üstünlüğünün somutlaştırdığı zaman tonlama daha fazladır.

Methiye vegazi seslere ilave olarak, gurur, mutluluk, endişe, şüphe, ümitsizlik gibi bir takım duyguları aktarmada, diyalog ve perspektif gibi anlatım araçlarını ifade etmede kullanılan bir hikayeci bulunmakatdır. Gerçi buradaki etkiler edebi olduğu kadar da sözeldir. Bu konu daha sonra tartışılacaktır.

Sonuncu, fakat daha az önemli olmayan bir başka “ses” ise nasihatçidir. Bu tarz, “efsanevi” veya gerçek olan geçmişte çözümlenemeyen sorunları aşmak için liderin doğruya ve başarıya götüren adımı nasıl artması gerektiğini, gerekeni yapmadığı takdirde başına gelecekleri ifade etmede kullanılır. Bu tarz, özellikle esere yapılan girişte önem arzeder. Talikizâde’nin dönemin sosyal, siyasi

ve ekonomik problemlerle, ‘prenslerin aynası’ olarak ifade edilen literatürün her dönemde geçerli olan ahlak kurallarını anlatmada kullandığı bu tarz, toplumun illetleri hakkında sultana tavsiyede bulunma konularında başvurulmuştur. Bu yönden, Talikizâde, Mustafa Ali ve Koçi Bey gibi yazarların meşhur yorum ve tezlerinde gösterdikleri hoşnutsuzlukların başladığı XVI. yüzyılın sonlarında ve XVII. yüzyılın başlarındaki hareketin bir parçası olarak düşünülebilir.

Bu beş ifade biçimi arasında belirgin bir ilişki olsa da, bunları ayrı ayrı incelemek, Talikizâde’nin *Gazanamesi* gibi bir çalışmada olduğu gibi, kültürel belirginliğin ortaya çıkmasına yarar sağlar. Arka plan etkilerini oluşturmuş bir şekilde, *gazi* ve hikayeyi anlatan ses üzerinde yoğunlaşarak, hikayenin oluşumunu, yapısını, amacını ve odaklandığı *gazi* ve eğlendiren hikayeci tarzını inceleyebiliriz.

Talikizâde’nin *Gazanameyi* yazmadaki maksadı şudur: Tarih / edebiyat büyük bir şahsın yaptıklarını ölümsüzleştirir; sultanın bundan dolayı ününü ve namını koruyacak [edebi] bir sözcüye ihtiyacı vardır; hikaye etkilemek üzere tasarlanmış bir dil ve üslubla anlatılır; gelecek kuşaklar, III. Mehmed’in zafer kazandığı bu sefer hikayesinden esinlenecek ve ders alacaklardır.⁸ Talikizâde’nin hem sanatsal bir çalışma (‘hiç solmayan bir gül’), hem de zor bir hikaye ortaya koyduğu düşünülür ve aynı zamanda kendisi *şehnameci* olarak ‘hükümdarlık sıfatını oturtmak’ amacıyla sultan için uygun imajı ifade etmesi gerekliliğinin farkındadır. Bu sebepten dolayı dinleyicilerin kendilerini seferdeymişcesine hissetmeleri ve sıkılmamaları için, hikayenin temelde gerçeklere dayalı olması gereklidir. Aynı zamanda olayda yer alanları doğruluğuna ikna etmeli ve duydukları gururu aşılmalıdır. Çağdaş Selanik’inin günlük tarzında derlenmiş hikayesi gibi, dahaduru, süssüz, basit ve daha anlaşılır ve kelimesi kelimesine doğru bir tarihi kayıt şeklinde olabilir, fakat bu şekilde ilgi çekemeyebilir.⁹ Aynı zamanda bütün bir eser gerçek değerini ifade etmez.¹⁰ Edebî bir sanat çalışması yaratmak ve/veya iyi bir hikâye anlatmak arasında ikilemde yazar ilk bakışta ilkinin ön plana çıktığı ve anlatımda retorik ve müphem detayların ağır bastığı görülür. Ancak daha detaylı incelendiğinde bu tarz kompozisyon türünün geleneksel çizgileri açıkça görülür.



Güzel bir giriş, heyecanlı bir gelişme ve oldukça tatminkar bir sonuç içeren Hikaye tam olarak, Macaristan'daki Hıristiyan liderlerin anti-Osmanlı faaliyetlerini ortaya çıkaran provakasyonla başlar; suçlu düşmandır. Gelişme bölümü Eğri ve Haçova'daki başarıları içerir. Sonuç bölümü, İstanbul'a dönen sultanın zaferini anlatır. Görünüşte bu çalışma, askeri güç ve şöhretle övünmeyi amaçlar ve bu zaferleri kutlamaktan başka bir iddiası yoktur. Açık bir anlatıma sahiptir ve muhtevasında Peçevi ve Hasan Beyzade gibi zafere katılan tarihçilerin hikayelerini karşılaştırır. *Künbu'l-Abbar* adlı eserinden aktarma yapan Mustafa Ali'nin kaynaklarını kullanıyormuş gibi gözükür¹¹ hikayede bir yıl içerisindeki olaylarla anlatım tamamlanmıştır.

Talikizâde'nin eseri bütün yönleriyle tam bir hikaye olmasının yanı sıra, çok dramatik bir yapıttır. Burada, hikaye anlatan ve *gazanamenin* eski üslubu olan *gazinin* sesi bir araya gelmiştir. Talikizâde, okurlarının veya dinleyicilerinin ilgisini çekebilmek için, üslubunu ve tonlamasını değişken bir şekilde uyarlamıştır. Anlatım pasajlarını karıştırmak, yalnızca detayların bulunmasından çok, mekandaki atmosfer ve durumu ortaya koyan, sanatsal bir çalışma için gereklidir: Silahlar ateşleniyor, sancaklar uçuşuyor, sultan gece yıldızı, gündüz güneşi gibi ortaya güç ve huzur saçıyor - bu üslub, Eğri kuşatmasının atmosfer ve ruhunu yansıtmayı amaçlar; sultan ortamında kuşatmanın son bulmasını ve kalenin kendisine teslim edilmesini bekler ve III. Mehmed'in İstanbul'a dönüşündeki kabul merasimini lirik bir şekilde betimler.

Çelişki olarak, durumda yansımali bir ton gözlenmektedir yani şu açıktır ki o sırada zafer kazanılıp kazanılmayacağı bilinmiyordu, dolayısıyla buna çekilmesi gereken dikkat ortaya konmamıştır: Bu durum başarı için çaba harcanması gereken bir durumdu. Bu nispeten dramatik bir maksadı göstermektedir. Seferin zorlukları asla saklanmamıştır, çünkü amaç, bu başarının büyüklüğünü vurgulamaktır, bunun içinde bütün zorluklar açıkça ve hatta daha da abartılarak anlatılmıştır. Güzel söz söyleme sanatı ve politik mecburiyetler burada çok güzel bir şekilde birleştirilmiştir. Örneğin Eğri, çok büyük dayanıklı bir kale olarak anlatılmıştır, öyleki daha önce bir eşine daha rastlanmamış; kale burçları göğe uzanıyor; çok iyi donanımlı bir garnizon kurulmuş. Fakat,

Avrupa kaynaklarına göre, Eğri ufak bir kale ve 1000 kişilik bir garnizona sahiptir. Aynı şekilde, Habsburg, Eğri ve Haçova arasında çok dehşetli bir manzara olduğu ve hatta 600.000 asker (belki de bunun on katı) bulunduğu anlatılmıştı - korkutucu bir meydan okuma.¹²

Talikizâde iki kez Osmanlı bombardımanının anlatımına ara verip, kendisini düşmanın yerine koyarak korkutucu Osmanlı bombardımanı konusunda yaşadıklarını betimlemeye çalışır. Civar kasabanın kuşatma sonucu düşürülmesinden sonra kale müdafileri arasında çatışan fikirleri tarif eder. Büyük çoğunluk durumlarının ümitsizliği içindedir ve kuşatmacıların daha fazla eziyet etmemesini dilerler. Fakat hikayenin kötü karakteri olarak görülen, geçmişinde Osmanlı esirlerine zulüm yapmaktan adı çıkmış bir adam (Talikizâde bazı noktaları vurgulamak için, eserinden bölümler aktarmış), ölümüne savaşır ve arkadaşlarını da savunmaya devam etmeleri için ikna etmeye gayret eder. Bir yandan da Talikizâde burada, doğru olmasa da, düşmanın ümit edildiği gibi teslim olmadığını anlatır; diğer taraftan ise Talikizâde doğrudan söyleme ve değişken bakış açısı gibi hikaye anlatım araçları ile anlatımını canlandırıyor. Burada aynı zamanda, diğer durumlarda da olduğu gibi bir kişi kesinlikle ya iyidir, ya da kötü. Zamanla Osmanlı ordugâhında, bir zorluk diğerini izler: Erzaklar azalmaya başlar, dizanteri salgını binlerce katır ve atın ölümüne sebep olur ve yaşayan insan ve hayvanları zayıf düşürür; havalar bozulur, 'karsız bir karakış' yaşanır; kaleye yapılan bütün saldırılar 'fillerin sinekler gibi boğulduğu' şiddetli yağmurlardan dolayı engellenir. Osmanlıların moralleri bozulur; tam anlamıyla kımıldayamaz duruma düşerler. Bu noktada düşman kuvvetlerine bakacak olursak onların da Osmanlılardan aşağı kalır bir yanları yoktur, hatta daha kötü durumdadırlar. Tekrar bir diyalog oluşur ve bir kişi teslim olmanın kaçınılmaz olduğunu, aksi takdirde bu durumun ölüm getireceğinin tartışmasını yapar. Alınan karar; özgürlüklerinin son gününde uyuyup dinlenmek üzere geri çekilecekleridir; tan ağırırken teslim durumunu müzakere edeceklerdir.

Metin boyunca birçok dramatik ve heyecanlı sahneler birbirini izler. Bütün davranış ikilemlerine ve konvensiyonel karakterizasyona rağmen, çok canlı ve insancıldır. Özellikle Haçova savaşının son gününün arifesin-



de Osmanlı ordusu üzerindeki gerilim, Talikizâde'nin betimlemesi sayesinde gayet iyi bir şekilde hissedilir: Düşmanlar gece yaklaşırken savaşa son verirler; hepsi silahlarını bırakır ve teslim olur; herkes o gece ertesi günü düşünerek ve neler olacağını merak ederek uykusuz kalır; sultan ile veziriazam morallerini yüksek tutmaları için o geceyi askerlerle birlikte çadırlarında dua ederek geçirir. Bu bölümde onsuz savaş ve mücadelenin eksik olacağı kesin olan iyi bir hikaye dramatik ve savaşsal anlatım, gösterişe gerek duyulmadan tamamlanmış ve destansı bir anlatım oluşmuştur.

Bu özelliklerin bir çoğu, bu tip olaylarda birbirleriyle ilişki içindedir ve bir bakıma da anlatımın ana üslubu, Osmanlı savaş anlatım tarzında bulunan ortak motiflerdir. Talikizâde kaydettiği belgeler için materyal seçiminde yenilikçi değildi. O halde döneminde Talikizâde'nin kullanabileceği modeller nelerdi? Ne tip modeller mevcuttu?

O dönemde iyi bir hikâye anlatımı için modeller birkaç çeşittir, ve hem yazılı hem de sözel tarzda mevcuttur. Sözlü tarza olan ilgi, Talikizâde'nin *şehnameci* (görünüşte sultan'ın methiyecisi, saygın bir edebiyatçı) olarak, halk hikâyecilerinin mesleği ile oluşan muhtemel bağından ortaya çıkmıştır. Hem eğlenmeyi, hem de ders vermeyi amaçlayan ikinci tarza ait teknikler – öncelikle, savaşın vahşetini veya sultanın zenginlik ve ihtişamını anlatırken verilen canlı betimleme, ikinci olarak anlatımdaki çeşitlilik ve sonra hikayenin akıcılığını korumak için olayın sunuşunda kullanılan diyalog gibi öğeler bulunmaktadır – bu gibi teknikler, sınır savaşçılarının kurdukları kamp ateşi etrafında anlattıkları basit sözlü formdaki *gazanameleri* ve eski *menakıbnameleri* etkileyenlerdir.¹³ Bu tarz popüler tekniklerin yankıları, Talikizâde gibi yazarların oluşturduğu saygın edebiyatta açıkça görülmektedir. Daha da önemlisi, her zaman sarayda görevli usta hikayeciler bulunmaktadır: Bunlar Pers *Şehname*-sinden parçalar okuyan *şehname-hvanları* veya konusunda uzman ya da daha genel manasıyla, yarı masalsı, manevi ve kahramanlık öyküleri söyleyen *meddah* veya *kıssa-hvanlardır*.¹⁴ Üstelik, bu hikayecilerden biri olan Nutki isimli *kıssa-hvan*, Talikizâde ile birlikte *şehnameci* olarak da atanmıştır. Bu olayın tek kaynağı, *şehnamecilğe* düşürülen bu çok kritik atamayı yapan Mustafa Ali'dir, bura-

danda saray tarihçisinin ve halk hikayecisinin bir çeşit bağ oluşturduğu açıkça söylenebilir.¹⁵ *Şehnamecinin* 'iyi bir hikaye anlatım' özelliğine sahip olması beklenir. Teknik bir yana, dönemin yazılı tarihçesinde manevi sözlerin ve anekdotların birçoğu –örneğin veziriazamın faziletleri üzerine veya şirket tesislerinin yerine ev inşa etmenin gereklilikleri üzerine- ortak duygu ve popüler bilim hikayeleri anlatanlarla oluşturulan birlikten etkilenmesiyle oluşmuştur. Talikizâde'nin çalışmaları ile karşılaştırılan, *gazaname* tarzında yazılan birçok örnek içinde, en eski bağımsız metinlerden biri olan ve II. Murad'ın 1444 Varna seferini konu alan günümüzde de çok iyi bilinen anaonim eser, *Gazavat-ı Sultan Murad b. Mehmed Han*'dır. Muhtemelen II. Mehmed'in hükümdarlığı sırasında ve birçok olayı Osmanlı yönünden anlatan muhtemel bir gözlemci tarafından yazılan bu eser, Talikizâde'nin çalışmasında bulunan anlatım tekniklerinin ve yapısal durumların birçoğunu, daha sade bir formda sergiler. Anlaşılır, karışık olmayan bir nesir tarzında yazılan bu eser aynı zamanda çok basit bir anlatıma sahiptir. Bu, aynı zamanda saray tarihçilerinin ihtiyaç duyduğu güzel sözle süslenmiş methiye çağrışımları için hiç bir kullanışı olmayan bir örnektir. Talikizâde'nin lirik anlatımı boyunca şevk uyandırdığı ve duygusal bir atmosfer oluşturduğu yerlerde, daha eski yazarlar, hikaye boyunca sadece basit bir heyecan yaratır.

Talikizâde gibi, *Gazavat*'ın yazarıda, malzemesini belki sosyal bir törenin kısımlarına işaret etmek üzere hizmet eden ve anlatımındaki ayrı bir safhaya işaret eden, değişik bölümler halinde organize eder. Yazar, savaşa hiçbir zaman katılmamasına rağmen, Anadolu'da Karaman beyliğini, Rumeli'de Macar kralını ve diğer Balkan prenslerini II. Murad'a karşı kışkırtarak sultanı sürekli arkadan vurmaya çalışan Bizans imparatorunu, Hristiyan alemiyle yapılan savaşların suçlusu olarak anlatır. Anlatım gitgide daha çok muallakta kalmaktadır, çünkü Murad sürekli saldırıları bertaraf etmektedir; hikaye muzaffer sultanın oğlu Mehmed lehine tahttan feragat etmesi ile ilgili ilk girişiminde vasat bir düzeye ulaşır. Bizans entrikaları, hem genç sultanın hükümdarlığı üzerine hak iddia edenleri destekleme, hem de Hristiyan ve Karaman prensliklerini cesaretlendirme yönündedir. Takip eden saldırılara karşı II. Murad geri çağırılır ve



Varna'da Macaristan kuvvetlerine karşı kazanılan üstün bir zaferle ordusuna liderlik etmede büyük başarı gösterir.

Burada da aynı şekilde zafer, anlatıma az çok ekstra bir heyecan katan ve en heyecanlı yerini uygun bir şekilde kesen bir üslubla hikaye edilir, bu muğlak stil iyi bir hikayenin oluşturulmasına zemin hazırlar. Talikizâde'nin 1596 Haçova Meydan Muharebesini anlatan eserinde olduğu gibi, Varna *gazanamesi* de Osmanlıların, çok güçlü düşman kuvvetleri tarafından yıpratıldığını gösterir. Birçok adamın – iyiler ve kötüler- esinlenmesine veya yıldırılmasına imkan veren, hem kişisel kahramanlıklar hem de kişisel ihanetler hikayede detaylandırılmıştır. Eserde yiğitlikten çok, özellikle düşmanın doğasındaki kötülük vurgulanmıştır. Benzer bir şekilde, çelişkinin dönüm noktası olarak, korkunç savaşın sultanın hemen etrafında gerçekleştiği gösterilir.¹⁶ Her iki *gazanamede* de, sultanın dualarına, kelimesi kelimesine en üst seviyede yer verilmiştir – bunun sebebi sadece o zamanda böyle yapılması gerektiği veya bu sayede morallerin daha yüksek tutulabileceği değil, tanrıya olan inanış ve örnek bir lider olan Osmanlı sultanının yazılı portresinde gerekli olan tanrı faktörü de vurgulanıyordu. Bu gibi dualar, yakarışlar, 1526 Mohaç savaşından önce Süleyman'ın raporlarında dikkat çekici bir vurguyla ele alındığı gibi, diğer önemli savaş hikayelerinde de bahsedilir.¹⁷ Hem de ana hikayenin, dramatik yanı için doğal bir seçenek sunar.

Gazavat, Talikizâde'nin dil bakımından daha gelişmiş *gazanamesinden* bir asır önce derlenmişti. Değişken perspektif ve doğrudan anlatım gibi araçların, hikaye anlatmada kullanılmalarına ek olarak, Talikizâde bazı durumlarda anlatımı kendi sesiyle yapmıştır. Fakat Varna hikayesinin yazarıyla karşılaştırıldığında onun anlatımı daha zayıftır. XV. yüzyıl çalışmasında mekanın kısa bir tasviri vardır: Osmanlı kampındaki ve çeşitli düşman karargâhlarındaki olaylar arasında kurulan ilişki ileri geri sanki bir mekik gibi dokunarak hikaye oluşturulur. Hikaye aşağıda örnekleri görülen cümlelerden, mısralardan oluşur. Bunlar: '*ez in canib bizim hikayemiz Ungurus Kralı'na gelsin kim...*', veya '*ez in canib bizim hikayemiz Rumeli beylerbeğisi Şahin Paşa'ya gelsin kim...*'. Bu tarz cümleler '*amma bu yana, Hüinkar'a haber oldu kim...*' gibi cümlelerle devam eder, ve sonra '*amma bizim hikayemiz gelsin ka-*

fırlere kim...'. Dahası, bu cümleleri izleyerek, hikaye, üçüncü bir şahsın anlatımıyla değil, ama çok kuvvetli doğrudan anlatım, soru ve cevap, taktiklerin tartışması, diyalog veya mektup kullanımıyla sürer. Böylece dinleyici olayın içine aktif bir şekilde girer. Burada okuyucudan ziyade dinleyiciler terimini kullanmak daha uygundur, çünkü çeşitli durumlarda, anlatıcı doğrudan dinleyicilere yönelik konuşur, böylelikle onların ilgisinin üzerinde olmasını sağlar- '*amma sen dinle hikayeyi kim...*' – yukardakilerin hepsinde yazar savaş anlatımında avantajlı bir noktadan diğerine geçmektedir. Bu gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda, XV. yüzyıl *gazanamesi*, Aşıkpaşazade tarafından yazılan *gazi* hikayeleri gibi, sözlü tarza daha yakındır.

Yazarın diyalogu kullanımı boyunca, II.Murad, danışmanları ve komutanları – ve hatta Hristiyan düşmanları- arasında daha yakın, 1596 hikayesinde III. Mehmed, hocaları ve hasımları arasında olduğu gibi daha insancıl bir portre olarak tasvir edilir. Şüphe götürmeksizin bu, tarihi gerçeğin uygun bir yansımasıdır, çünkü sultanlar Süleymandan itibaren saray dışında daha az etkili bir hale gelmişlerdir. Bu durum Varna hikayesinin anonim yazarının Sultan'ın planları hakkında Talikizâde'den daha derin bir bilgiye sahip olduğu manasına gelmemektedir, çünkü yazılı ve sözlü tarzların bu gibi yapısal araçları kullanması tamamıyla kabul edilebilir. Eğer, düşman için, kısmen bilinen olaylara ve kısmende varsayımlara bağlı olarak negatif bir karakter özelliği taşıyan bir diyalog kurulabilir, Osmanlılar içinde böyle bir tane derlenebilir. Bu yönden doğrudan anlatımın bu şekilde kullanılması, saray tarihçisinin, hareket halindeki yenilmez ordunun, sultanın ihtişamının veya korkunç iklimsel şartların, lirik anlatımında olduğu gibi, duygulara ve etkileşimlere dayalı güzel sözle süsleme üslubundadır. Her biri, dinleyicilerinin beklentileri ve zevkleri, anlattıkları olayların bilgisi doğrultusunda, her satırda iyi bir hikaye anlatır. Her hikaye dinleyicilerin toplumlarına ve kültürel değerlerine olan inançlarını destekler.

Gazanameler, edebi üslubu göz ardı edilirse açıkça eğlendirici bir fonksiyonu bulunan çok yönlü çalışmalardır. Bunlar tarihi kayıtlara katkıda bulunmak için yazılmamışlardır. Ne de saray tarihçisi için methiye egzersizi olmuşlardır. Değer olarak ortak bir duyguya katkıda bu-



lunurlar ve dinleyicilerin / okuyucuların bu deneyimin değişik seviyelerini anlayabilmeleri için bir konu ortaya koyarlar. Paradoksal olarak, Talikizâde'nin 1596 *gazana-mesi* ne kadar üslubsal olarak başarılı, ilgi çekici veya eğitici olursa olsun, çağdaş, politik ve askeri gelişimler, bu tarzın saray edebiyatından yavaş yavaş kalktığını gösterir. 1566 yılındaki, Zigetvar seferinde Süleyman'ın ölümünden sonra, çok az sultan sefere katılmıştır. Talikizâde'nin, III. Mehmed'i 1596 başarısının esini olarak gösteremedeki

amacı, sultanın deneyimsizliğini, şevk yoksunluğunu gizlemek veya savaşta potansiyel sorumluluğunu ortaya sermek olmalıdır. 1600 yılından itibaren, savaş metodları ve askeri denge değişmiştir; dolayısıyla bunun bir sonucu olarak bu zamandan sonra eski üslubla yazılmış çok az zafer kaydı vardır. II. Osman ve IV. Murad tarafından *gazanamer*lerin yazılması emredilmesine rağmen, XVII. yüzyılda sefer hikayelerinin başlıca edebiyat türü olarak kabul edilmesi kaçınılmaz olarak geri çevrilmiştir.

- 1 Tek el yazması (74 pp) Topkapı Sarayı Kütüphanesi, İstanbul, kat. no. Hazine 1609 F E Karatay, Topkapı Sarayı Türkçe Yazmaları Kataloğu, 1961, v. I, s.244, no.741 yanlışlıkla şair Nisari'ye atfolunmuştur. Yazma arkalı önlü üç sayfa sefere ait minyatürler, ve son yarım sayfalık final bölümünde yazarı, hattatı, ve yazma üzerinde çalışan sanatçıları tasvir eden bir illüstrasyon içerir.
- 2 A S Levend, *Gazavatnameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavatnamesi* (Ankara 1956), 15-177, bu tarz çalışmaların başlıcalarını listeler. Yazar sefer hikayelerinin bu tarzda yazılmış olanlarının, çeşitli başlıklarla (fetihname, zafername, şehname, tarih içerir) çalışmalarına katan gazaname terimini geniş bir şekilde açıklar.
- 3 Christine Woodhead, 'An experiment in official historiography: the post of sehnameci in the Ottoman empire c.1555-1605', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 75 (1983), s. 180-82.
- 4 Bu yazının 'olaylara dayanan' içeriği, bakınız Christine Woodhead, 'Ottoman historiography on the Hungarian campaigns: 1596 the Eger fethnamesi', *Proceedings of the VIIth CIEPO conference*, Pecs, Macaristan 1986 (Ankara 1994), s. 469-77.
- 5 Halil İncalcık & M Oğuz (eds), *Gazavat-i Sultan Murad b. Mehmed Han* (Ankara 1978).
- 6 Halil İncalcık, 'The rise of Ottoman historiography', B Lewis ve P M Holt (İçinde), *Historians of the Middle East* (Londra 1962), s.157.
- 7 Christine Woodhead, *Ta'liki-zade's Sehname-i hümayun: a history of the Ottoman campaign into Hungary 1593-4* (Berlin 1983), ss.27 ff.
- 8 Kitap yapıklarında özetlenmiştir 7a-b, 11a-b.
- 9 Bu sefer için diğer tarihi kaynaklar, bakınız Jan Schmidt, 'The Egri campaign of 1596: military history and the problem of sources', *Habsburgisch-osmanische Beziehungen*, CIEPO, Colloque, Viyana 1983), 125-44.
- 10 Bu konu için İngiliz ortaçağ 'aristokrasinin' tarih kayıtları ile ilişki kurunuz, bakınız William J Brandt, *The shape of medieval history: studies in modes of perception* (Princeton 1966), esp. 89-90.
- 11 Bakınız Jan Schmidt, *Mustaf 'Ali's Kümbül-i-Abbar and its preface according to the Leiden manuscript* (İstanbul 1987), ss.63-67.
- 12 Cf. Schmidt, 'Egri seferi', s. 126, 130.
- 13 Kemal Silay, 'The usage and function of digressions in Ahmedî's History of the Ottoman dynasty', *Turcica* 25 (1993), ss.140-51, Osmanlı edebiyatında sözlü tarzdan türetilen anlatım tekniklerinin önemini vurgular.
- 14 M F Köprülü, *Edebiyat araştırmaları* (Ankara 1966), 367n, 384.
- 15 Protokol görevlisini tören işleri veya halk hatibinin rolü arasında benzerlikler olabilir; cf. R Firth-Green, *Poet and princepleasers: literature and the English court in the late middle ages* (Toronto 1980), 174, 169-70
- 16 Benzer olarak, Kemalpaşazade'nin savaş hikayeleri de 1480 II. Mehmed'in Belgrad seferinde anlattığı gibi savaş sultanın etrafında vuku bulur, bakınız Colin Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481*, (İstanbul 1990), 168-9.
- 17 Örneğin, Celalzade tarafından, Petra Kappertde, *Geschichte Sultan Kanunis von 1520 bis 1557, oder Tabakat al-memalik ve derecat al-mesalik*, (Wiesbaden 1981), ff. 144b-145a.



ğu, dolayısıyla Osmanlı'nın sadece bir 'tehlike' olarak bir faktör olabileceği; Osmanlı'nın, ne kadar güçlü ve hakim konumda olursa olsun, Avrupa'daki toplumsal gidişata 'örneklik' anlamında bir tesirinin söz konusu bile olamayacağını varsayarak, Osmanlı Batı-Avrupa ilişkilerini hemen hemen sadece bu çerçevede ele almışlardır.⁵

Modern Avrupa genellikle reform-renaissance ile başlayan (XVI. yüzyıl) ve Roma-Yunan Kültürü-Hıristiyanlık esaslı bir oluşum süreci ve dünya tarihinde eşbenzeri görülmedik, biricik ve tamamen kendi iç dinamiklerinin bir dönüşümü neticesinde ortaya çıkan bir fenomen olarak görülmektedir.⁶ Ancak son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar, bir taraftan Avrupa'da 'yeni çağ' denilen dönemin başından itibaren ortaya çıkan önemli bir çok unsurun, Batı Avrupa toplumunun daha önceki tarihi tecrübesinin doğrudan bir neticesi olarak açıklamanın mümkün olmadığını ve bu noktada İslam Kültür ve Biliminden çok istifade edildiğini; mesela Yeniçağ'da Avrupalılar tarafından 'ilk defa' keşfedilmiş olan 'bilimsel metod'un, aslında Roger Bacon tarafından İbnü'l-Heysem'in eserlerinden yaptığı tercümeden ibaret olduğu;⁷ II. Friederich'in İtalya'da kurduğu üniversitelerin bilgi kaynağını İslam Kültürü'nün teşkil ettiği ve ona örnek teşkil eden kurumların ise, siyasi reformlarda dönemdeki İslam Topluluklarının düzeni, eğitim alanında, medreseler olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ancak tarih yazarlığı Avrupa'nın sadece kendisine borçlu olduğunu varsaydığı 'dönüşümü', saf bir Avrupa eseri olarak 'bırakabilmek' için, bir çok alanı ya görmezlikten gelmek veya kelimenin tam anlamıyla bir 'yenilik' olarak sunmayı tercih etmektedir. Halbuki özellikle XV. ve XVI. asır Avrupa'sındaki güç dengeleri dikkate alındığı takdirde, ancak XVII. yüzyılda gerçekleşen 'büyük dönüşüm'ün, siyasi coğrafya ve iktidar şartlarından bağımsız olarak görülmesinin, sadece bir tür 'ignorans' (tecahül) den başka bir anlama gelmeyeceği de açıktır.

Bu süreç Avrupa merkezli olmayan bir bakışla, özellikle bütün dünyanın gidişatı içerisinde bir süreç olarak görüldüğünde modern (Batı) Avrupa'nın sosyo politik oluşumunun şimdiye kadar varsayıldığı gibi sadece Batı'nın kendi iç dinamikleriyle açıklanamayacağı ortaya çıkmaktadır. Bu minval üzere başta Renaissance olmak üzere Reform ve bunlardan sonra ortaya çıkan Ab-

solutizm ve 18. yüzyılda nihâî olarak Batı'ya bugünkü çehresini veren Aydınlanma'nın Osmanlı devlet ve toplumsal düzenini dikkate almadan açıklamanın mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre kısaca XV. asırdaki Osmanlı-Batı Avrupa siyâsî coğrafyasını gözler önüne serdikten sonra, özellikle XVI. yüzyılda ortaya çıkan Reform hareketleri (Luther, Calvin ve Zwingli) kısaca gözden geçirilerek, Mutlakiyetçi devletle birlikte ortaya çıkan yenilikler (yeni fenomenler) ortaya konulup, yeni fenomenlerin o dönemin hakim gücü olarak 'algılanan' (dini hayat, dünya görüşü, toplumsal hayat ve siyasi düzen) Osmanlı ile alakasına işaret edilecektir. Daha sonra aydınlanma dönemindeki 'toplum ideali' ile 'algılandığı haliyle' Osmanlı toplumu arasındaki alakaya dikkat çekilerek, modern Avrupa'nın sosyo-politik oluşumunda Osmanlı'nın ne anlamda bir faktör olduğu sorusu cevaplandırılacaktır (veya sorusuna 'bir' cevap verilecektir).

Batı Avrupa'nın Osmanlı'dan tesir aldığından bahsetmek için, Batılıların Osmanlı'yı hangi yollardan tanıdıkları ile ilgili bazı hususlara da işaret etmekte fayda vardır. Her şeyden önce Osmanlı Devleti askerî bir güç olarak, -gayri muayyen bir şekilde de olsa-, Avrupalıların karşısında idi; dolayısıyla Avrupa'da yaşayan hiç kimse bu dönemde Osmanlı'nın mevcudiyetinden bihaber olmayıp, aksine herkes Osmanlı Devleti'nin -hem de kendi 'varoluşlarını' ilgilendiren bir şekilde- mevcut olduğunu bilmekteydi. Yani Osmanlı hakkında bilgi sahibi olmak için, illa kitapların olması veya herhangi bir şekilde 'yazılı' bazı malumata ulaşmış olmak gerekmemekteydi. Osmanlı'nın varlığı herkesi ilgilendirdiği için, herkes tarafından bilinmekteydi. Bunun yanında Batı Avrupa toplumunun Osmanlı hakkındaki biraz daha dar anlamıyla malumat kaynakları muhtelif idi: Karşılıklı olarak esirler ve bu esirlerin naklettikleri,⁸ genel olarak Türkler ve İslamiyet hakkında -propoganda amaçlı olarak- hazırlanmış olan eserlerin yanında mesela Almanya ve Avusturya'da o dönemde yeni olarak ortaya çıkan, 'Zeitung' denilen matbû 'mektuplar' vardı ki bu mektuplar genellikle sınır civarında olup biten olaylar hakkında hazırlanıp Almanya'nın en uzak köşelerine kadar ulaştırılıyordu. Bunların yanında muhtelif tüccar ve 'seyyahlar'ın Osmanlı toprağını gezerek, 'gördüklerini' anlattıkları seyahatnameleri ve muhtelif 'memurların' 'mektup' ve ra-



porları, Osmanlı hakkında o dönemdeki malumatının esasını teşkil ediyordu. Bütün 'düşmanca' ilişkilerin yanında, Osmanlı hakkında, belki Osmanlı 'tehlikesi'nin büyüklüğüne paralel bir şekilde, Osmanlı toplumu ve toplumsal düzeni hakkında da malumat oluşuyor ve o dönemdeki insanların neredeyse en esaslı 'müştereğini' teşkil ediyordu. Batı Avrupa'da yaşayan herkes, bir şekilde Osmanlı ile ilgileniyor ve bu ilgisine uygun bir şekilde de bilgileniyordu.⁹

Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi, Avrupa'nın Osmanlı'yı yaşayan örnek olarak gördüğünden hareketle, kendi bünyesinde ortaya çıkardığı 'yenilik'lerin, tamamen bir taklid eseri olarak görülmesinin doğru olmayacağıdır. Çünkü Osmanlı'da mevcut olan veya mevcut olduğu varsayılan- bir unsurun 'iyi' veya 'gerekli' olarak kabul edilerek, onun benimsenmesi ve bunun neticesinde ortaya çıkan yeni kurum veya geliştirilen yeni tavrın, orijinal olmayacağını iddia etmek mümkün değildir. Aksine bir bölge ve kültür dünyası içinde ortaya çıkan herhangi bir fenomenin (fikir, inanç ve müessese gibi) başka bir dünyada aslî hüviyetini, anlamı ve fonksiyonunu değiştirdiği; bunun neticesinde başkalaştığından hareketle, Batı'nın her ne kadar Osmanlı'dan tesir alarak oluşsa da, Osmanlı'dan mahiyet olarak farklı bir medeniyet ortaya çıkardığını ifade etmek gerekecektir.

2- XV. ve XVI. yüzyıllarda Avrupa'nın ne durumda olduğunu, bugünkü tarihi veriler açısından değil de, o gün yaşayan insanların o günkü durumu nasıl algıladıklarını tesbit etmek, muhtemel tesir-teessür ilişkisini anlamak için oldukça önemli gibi gözükmektedir. Henüz incelenmiş sayılamayacak, o dönemden günümüze kadar ulaşmış bir çok yazı ve belgede durumun nasıl gözüktüğünü takip etmek mümkündür. Bu dönemden günümüze ulaşan yazılar arasında, muhtelif arşiv belgelerinin yanında, esirlerin hatıratı, seyyahların hazırladıkları seyahatnameler, muhtelif teologların vaazları ve teolojik yazıları, Türkler ile ilgili olarak kitapçık şeklinde hazırlanarak basılan muhtelif 'mektup'lar, bu dönemde Avrupa'da yaşayan toplumun gidişatı nasıl gördüğü ve algılandığı konusunda yeterince malumat vermektedir.

Genel olarak bu dönemde özellikle teologlar tarafından geliştirilen bir anlayışa göre, artık 'tarihin sonu-

na' doğru yaklaşıldığı, kıyametin kopmasına çok az bir süre kaldığı; bunun nedeninin de Hristiyanların kendi dinlerine yeterince bağlı olmadığı bunun neticesinde de, Tanrı'nın Hristiyanları cezalandırmak üzere Türkleri gönderdiği, Kutsal Kitaptan getirilen delillerle savunulmaktadır.¹⁰ Bu noktada dikkat çeken husus, Türklerin gücü ve buna karşı Hristiyanların zayıflığı ve bunun neticesinde Hristiyanlığın da neredeyse sonunun geldiğinin düşünölmeye başlanması; Türklerin gücü ile Hristiyanlığın 'varoluşu' arasında bir alaka kurularak, mesele- nin Avrupa açısından egzistansiyel bir durum olarak algılanmasıdır.¹¹ Bu dönemde ellerde dolaşan yüzlerce yazıdan bir kaçında bulunan ifadeleri özetleyerek, şartların nasıl algılandığı konusunda bir fikir vermek uygun olacaktır.

XV. yüzyılın ortalarında yaşamış olan Bavyera'lı şair ve top döküm ustası olan Hans Rosenplüt tarafından yazılan 'Des Türken Vasnachtspiel' (Türk Karnaval Oyunu) isimli eserinde bulunan bazı unsurlar, hem Osmanlı'nın nasıl algılandığı hem de onların kendi kendilerini nasıl algıladıkları açısından oldukça önemlidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu eserde olduğu gibi, aşağıda tanıtılacak olan eserde de, konuşma üslubu içerisinde 'hakikat' genellikle bir Türke söylettirilmekte; böylece muhtemelen o dönemde bazı hakikatleri dile getirenlerin başına gelen 'vatan hainliği' (landesverrat) suçlamasından kurtulmayı hedeflemiş olmalıdırlar. Eser şu şekilde başlıyor: 'Artık susun ve yabancıyı dinleyin. Büyük Türk (Padişah) gelmiş, kulak verin! O ki, Yunanistan'ı almış ve bilge divanını getirmiş, Doğu'dan güneşin doğduğu yerden, mutlu ve barışçıl ülkeden. Büyük Türkiye, insanı vergisiz yaşatan ülkesinin adıdır.' Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Padişah bilge bir divanı olan, hakimiyeti altında yaşayan insanların mutlu ve barışçıl olduğu ve insanların vergi yüküyle ezilmediği bir düzeni temsil etmektedir. Daha sonra Padişah konuşturulur; Padişah kendi hakimiyeti altında olmayan Hristiyan halkın kendisine başvurarak dokuz önemli meselelerinin olduğunu ve bunlardan kendisine yakındıklarını söyler. Bu dokuz mesele, kibir, faizcilik, zina, yalancı şahitlik, dinden dönme, mahkemelerde rüşvet alma ve adam kayırma, kutsal değerlerin para karşılığı satılması, vergilerin yüksekliği ve nihayet asilzade sınıfının halkı aşağıla-



ması olarak sıralanır. Dikkat edilecek olursa o dönemde Almanya ve genel olarak Avrupa'daki toplumsal düzenin problemleri sıralanmış; buna karşılık Osmanlı toplumsal düzeninin ahlaki seviyesinin onlarla mukayesesi bile yapılmamıştır.¹²

Bu eserin yanında 1480 veya 1481 yılında ilk defa basılan, Nigbolu savaşında esir olarak uzun süre Türk topraklarında dolaştırılan Georg von Ungarn'ın Türken-Traktatus'u dikkate değer bir eserdir. Özellikle bu eserin daha sonraki baskılarından birinin, Martin Luther'in bir önsözüyle birlikte neşredilmesi, Luther'in, dönemindeki hemen her dikkate değer sima gibi, Osmanlı ile doğrudan ilgilendiğinin bir alametini teşkil etmektedir. Luther'in yazdığı önsözde Türklerin 'bazı' faziletlerinin de bulunduğunu ve bu faziletlerin Hristiyanlara yol göstermek amacıyla kitaba dercedildiğini söylemesi ise, Osmanlı'nın sadece 'düşman' olarak görülmediğini göstermektedir. Türkler'in toplumsal düzenlerinin mükemmelliği, ahlaki faziletlere sahip olmaları, askeri disiplin ve doğruluk, buna dayalı güven ortamı gibi bir çok özellik sayılmakta ve Türkler'in yakın bir gelecekte bütün dünyanın hakimi olacakları söylenmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Osmanlı zannedildiği gibi sadece bir 'düşman' olarak değil, bunun yanında 'güçlü' ve gücünü 'dindarlık ve ahlakî' faziletlerden alan bir toplum olarak algılanmakta, bunun neticesinde de, benzer anlamda gücün bulunmadığı Avrupa'nın gelecekteki hakimleri olarak görülmektedir.¹³

Martin Luther de benzer bir şekilde Asya, Mısır ve Yunanistan'ı hakimiyeti altında bulunduran Osmanlı Devleti'nin, o dönemde Avrupa'da bulunan Fransa, İngiltere, İspanya ve Almanya gibi bütün güçlerden daha güçlü olduğunu söylemektedir.¹⁴ Bundan dolayı Osmanlı Devleti'ni kılıçla değil, ancak inanç ve ahlakla yenmenin -eğer böyle bir şey mümkün olarsa- mümkün olduğu tezini savunmaktadır.

Bu eserler arasında yine Almanya'da 1522 yılında matbu hale gelen, yazarı belirsiz, ama o dönemde hemen her okur-yazarın tanıdığı bir kitapta (Turkenpuchlin, Ein nutzlich Gespräch oder underrede etlicher Personen zu Besserung christlicher Ordnung und lebens gedichtet 1522= Bir çok şahsın Hristiyanlığın düzeni ve hayatının iyileştirilmesi konusunda yaptığı faydalı bir konuşma

veya sohbet) konuşturulan bir 'Türk'ün dilinden Avrupa'nın durumu şu şekilde tasvir edilmektedir: Avrupa'da yaşayanların ahlaki durumu hiç iyi değildir; güç dengeleri de Osmanlı'ya karşı durulabileceğini gösteren bir işaret vermemektedir. İspanya, kendi iç işleriyle meşgul olduğu gibi, aynı zamanda da Fransa ile savaş halindedir. Diğer taraftan İspanyollar savaşta kendilerine güvenilecek inasanlar değildir. Bu noktada belki Fransız askerleri Almanların işine yarayabilir; ancak bu askerleri finanse etmek oldukça zordur. İngiliz kralı kendisini bir taraftan tehlikeden uzak hissettiği için, diğer taraftan da kendi iç meseleleri ile uğraştığı için, Almanlara yardımı düşünmezdi bile. İskoç kralı daha çocuk idi ve Macar kralı, asilzadeler ve Kilise halkın elinde avucunda bulunan her şeyi gaspettikleri için, acından ölüyordu. Rodos şovalyeleri ise, her ne kadar iyi savaşçı olsalar da, Osmanlı Devleti'nin gücüne karşı durabilecek sayıda değillerdi. Muhtemelen bulundukları adayı daha fazla savunamayacaklardı. Almanya ile savaşarak epeyce zayıflamış olan ve memleketlerinin bir kısmını Moskova dükalığına kaptırmış olan Polonyalılar, harekettten aciz süvarileri ile, Almanya'nın yardımına yetişmesi düşünülecek en son insan grubu idiler. Bu şartlar altında Hristiyanlığı kurtaracak herhangi bir güç mevcut bile değildi. Burada söz konusu edilen ve muhatap alınan Almanların durumu ise, diğerlerinden pek farklı gözüküyordu. Her ne kadar Alman Kayseri cesur ve güçlü ise de, Almanların ahlaki durumları onun cesaretini taşıyacak özellikleri taşııyordu. Bir taraftan askerler domuz gibi yiyip içen, zina yapan, sarhoş, para canısı idiler; diğer taraftan Alman soyluları, halktan vergi almak söz konusu olduğunda gayet cesur, ama bir savaş hali söz konusu olduğunda cepheye bile gitmeyip evde kalmayı tercih eder durumda idiler. Aynı zamanda Tanrı'yı unutmuş, paraya tapan Tüccar sınıfı, sırf para için her şeyi yapmaya hazır, insanların kanını emen bir grup haline gelmişti; bundan dolayı Kayzer bunlara kesinlikle güvenerek bir savaşa giremezdi. Eserin sonunda esir düşmüş bir Türk katibinin dile getirdiği ve daha sonra Absolutizm tarafından gereği yapılan bir tespitte bulunur: Osmanlı sultanının çok kuyruğu olmakla birlikte, sadece bir tane başı var; buna karşılık Alman Kayzeri'nin çok sayıda başı var ve her kafadan bir ses çıktığı için mevcut olan gücü bile yeterince kullanamıyor.¹⁵



Bu misallerden de anlaşılacağı gibi, Batı Avrupa'da yaşayan insanlar, içlerinde bulundukları durumu ancak kendilerini Osmanlı Devleti ile mukayese ederek anlayabiliyorlardı. Böyle olunca da Osmanlı'yı sadece bir 'düşman' olarak değil, onları 'kendilerine' döndürecek bir vesile; Tanrı'nın onları eğitmek için gönderdiği bir 'öğretmen' olarak algıladılar. Bu algının sosyal ve siyasi düzenlerine bir tesiri olacaktı ve oldu da.

3- XV. ve XVI. yüzyılda yoğun bir şekilde Avrupa'ya yönelen Osmanlı fütühatı ile birlikte, Avrupa'da yaşayan hemen her okur yazar insanın Osmanlı ile ilgili olduğu bilinmektedir. Bu ilgi neticesinde, Osmanlı ve İslam hakkında oluşan geniş bir literatür, bu dönemdeki Osmanlı bilgisinin sınırlı bir izi olarak görülerek, o dönemdeki basın yayın imkanlarının sınırlı olmasına karşılık, malumatın daha çok sözlü ve rivayete dayalı olarak hangi boyutlara ulaştığını tahmin etmek oldukça güç olsa da, bunun epeyce yaygın bir 'Osmanlı bilgisi' teşkil ettiğini ifade etmek mümkündür. Her şeye rağmen elde bulunan belgeler o dönemde Avrupa'da Osmanlı'nın 'nasıl algılandığı' ve bu algının gidişat ile alakasını kurmayı mümkün kılacak durumdadır. Bu noktadan öncelikle üzerinde durulması gereken husus, XIV. yüzyılda John Wycliffe'in (öl. 1384) eserlerinde görüldüğü gibi bir fikir olarak doğan, XV. yüzyılda John of Sevogia (öl. 1458) ve Jean Germain (öl. 1461) gibi teologlar tarafından savunulan¹⁶ ve XVI. yüzyılda Luther, Calvin ve Zwingli'nin önderliğini yaptığı dînî-sosyal bir hareket haline dönüşen Reform hareketinin dayandığı sâik'in ne olduğudur. Bu temel sâikin genel olarak müslümanların yaşadığı hayatın (sosyal ve siyasi düzen, dini hayat gibi) Avrupalılar'ın hayatından çok üstün durumda olduğunun farkedilmesi, Osmanlı karşısında yaşanan yenilgilerden kurtularak, bu yenilgilerin devamı neticesinde yokolma tehlikesi ile karşı karşıya kalan 'Hristiyanlığın kurtarılması' gayreti olduğunu söylemek mümkündür. Hristiyanlığın nasıl kurtarılacağı konusunda artık o dönemde 'geleneksel' hale gelen tavır, bütün hristiyanların bir araya gelerek, haçlı seferleri düzenleyip, Osmanlı'yı Avrupa'dan atmak ve Kudüs'ü kurtarmak tezi olarak nitelendirilebilecek bir tezdır ki, bu tezin savunucusu Papalıktır. Ancak bu tez, Osmanlı'ya karşı yaklaşık iki asır denendikten sonra, XVI. yüzyıla gelindiğinde, sadece

Avrupa'da yaşayan hristiyanların aleyhinde kullanılan, Kiliseyi zenginleştirmekten başka bir netice vermeyen bir tez olarak görülmeye başlanmış; dolayısıyla gidişatı takip eden insanlar tarafından makbul bir tavır olarak görülmeyerek, bu tavidan çıkar sağlayan Papalık dışındaki taraftarı kalmamıştır (mesela Erasmus von Rotterdam ve etrafındaki 'hümanist' gurup bu tavrın zaafalarını dile getiren önemli ve tesirli bir grup olarak önem arz etmektedir). Bunun neticesinde bu tavra karşı çıkmak, Kilise'ye karşı çıkmadan mümkün olamayacağı için, din adına kiliseyi güçlendiren ve netice olarak da diğer insanları kilise karşısında zayıf düşüren 'inanç unsurları' temizlenmeden, bu teze karşı çıkmak imkansız bir hale gelmiş gibi gözükmektedir. Reform hareketinin başında (1517) bir protesto hareketi olarak başlaması ve tenkide tabi tuttuğu unsurların daha çok haçlı hareketini besler gibi gözükken unsurlara yönelmesi bu noktadan oldukça önemlidir. 'Günahların affedilmesi' karşılığında kiliseye para ödeme adetinin (Ablas) çok yaygın bir hale geldiği bir dönemde, bu pratiğin aynı zamanda Papalığın Türklere karşı haçlı seferlerini finanse etmek için de kullandığı düşünülecek olursa, Martin Luther'in bu pratiği tenkide yönelen protesto hareketinin, bir yönüyle insanların dindarlığını yok eden, insanları ahlaksız bir dindarlığa teşvik eden bir pratik olduğunu tespit etmesi yataarken, aynı zamanda Papalığın bu pratiği niçin meşrulaştırdığının da farkındaydı. Günahların parayla affedilmesi pratiğine karşı çıkmak, haçlı seferlerinin finans kaynaklarından birini yok etmek anlamına gelmekteydi.¹⁷ Luther hareketin başında bunu da yaptı. Bu minvalden olmak üzere, Luther'in en azından hareketinin ilk dönemlerinde Türklere karşı savaşmanın anlamsız olduğunu söylemesi;¹⁸ hatta Türklerin hristiyanları 'eğitmek' için Tanrı tarafından gönderdiği bir terbiye sopası (Zuchtrute) olduğu, dolayısıyla Türklere karşı savaşmanın Tanrı'ya karşı savaşmak olduğunu söylemesi oldukça manidardır. Luther'in dile getirdiği ve özellikle Erasmus gibi 'hümanistler'in ve Reform önderlerinin müşterek olarak savunukları tez, haçlı seferi düzenlemek yerine, hristiyanların kendilerine çekidüzen verip, kendi hallerini ıslah ederek, en azından Tanrı'nın önünde kurtuluşu aramanın doğru olacağıdır. Reform hareketi çerçevesinde altı çizilmesi gereken husus, Osmanlı'nın hristiyanlığın varlığı-



nı tehdit eden bir tehlike olarak, o dönemde yaşayan hıristiyanları kendi ahlaki durumları üzerinde düşünmeye sevketmesi ve bunun neticesinde de hıristiyanları 'ahlâkî' bir dönüşüme zorlaması olarak tesbit olunabilir.

Martin Luther doğrudan Türkler'i söz konusu ettiği 'vom Krieg wider die Türken' başlıklı yazısının başında, Almanya'da Türkler'e karşı savaş söz konusu olduğunda bir tavrın oldukça yaygın bir şekil almaya başladığına işaret eder. Bu tavır, muhtelif şekillerde temellendirilse de, kısaca Türkler'e karşı savaşmayı tasvip etmektedir. Luther bu tavrı savunanların üç ayrı şekilde bu işi yaptıklarını, bunlardan birinci grubun Türklere karşı savaşmak gibi bir vazifeyi kabul etmedikleri gibi Türklerle karşı savaşmayı gerektirecek bir durumun da olmadığını savunduklarını; ikinci grubun bir hıristiyan olarak kılıcı ele almanın, yani savaşmanın doğru olmadığını; sayıları hiç te azımsanamayacak olan üçüncü grubun ise Türklerin yönetimine girmeyi arzu ettiklerini, bundan dolayı Türklere karşı savaşa karşı çıktıklarını söylemektedir.¹⁹ Luther'in yanında bir çok müellifin eserinde de özellikle halk kesimlerinde Osmanlı idaresini arzu edenlerin, en azından Papalığa karşı Osmanlı'nın tercih edildiğine dair epeyce yaygın bir arzunun bulunduğu zikredilmektedir. Bundan dolayı olsa gerektir ki, genellikle Kilise ve yönetime yakın çevreler tarafından özellikle neşredilen Türkler ile ilgili yazılarda, Türklerin anlatıldığı gibi adil, farklı inançlara karşı tolerans sahibi, her din mensubunu kendi dinine göre yaşamasına karışmayan bir yönetime sahip olmadıkları; onların zorba, barbar, insanların malı ve mülkünü soyan, kadın ve aile karşısında saygısız ve her şeyden önce Hz. İsa'ya karşı olduklarını yayan unsurlarla doldurarak, bunların her imkanı ve fırsatı kullanarak halka anlatmaya çalışmaktaydılar. Bütün bunlara rağmen, Protestanlığın belirli bir şekil alarak yaygınlaşmasından sonra, Osmanlı hakimiyetine giren Macaristan'da rahat bir nefes aldığı ve bundan dolayı, Luther tarafından bile, gerektiğinde Türk idaresinin Papalığa tercih edileceği vurgulanmaktaydı. Bu noktada Luther'in ifade ettiği, 'Türklerin inançsız olmakla birlikte, hiç bir yerde olmayan en iyi dünyevî düzene sahip oldukları' düşüncesi, yine Osmanlı toplumsal düzeninin o dönemde nasıl algılandığının önemli izlerini taşıması açısından önemlidir.²⁰

Burada bizi doğrudan ilgilendiren husus, Protestan hareketinin getirdiği 'yeni' unsurlarla, Osmanlı'nın yaşadığı toplumsal düzen arasında bir alaka kurulup kurulamayacağı sorusuyla alakalıdır. Derin teolojik tartışmalara girmeden, tespit edilmesi gereken husus, Protestanlığın getirdiği yeniliklerin Kilise tarihi ile temellendirilip temellendirilemeyeceği noktasında ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Reform hareketinin önderleri, yapmak istedikleri reformları Kutsal Kitap'a müracaatla meşrulaştırmaya çalışsalar da, olması arzu edilenin mümkün ve iyi olduğunu; insanların böylece daha da dindar olacaklarının fiili bir örneği olmadan savunulabilir ve kabul edilebilir olması oldukça zor gibi gözükmektedir. Kaldı ki, reform hareketi, netice itibarıyla, en azından reform hareketinin önderleri açısından, son dönemlerini yaşayan insanlığı tekrar Tanrı'ya döndürerek, onların dünya içi başarı kazanmasından daha çok, Türkler'in -tahakkukuna kesin gözüyle bakılan- hakimiyetlerini yaygınlaştırmaları halinde, dindar olarak hiç değilse Tanrı önünde kurtulmalarını sağlamayı hedeflemiş gibi gözükmekteydi.

Bu tesbitten hareketle Reform hareketinin ahlâki örneğini nereden aldığı sorusuyla bağlantılı olarak, Reform hareketinin 'ahlak ideali' ile, 'Osmanlı toplumunun ahlakının algılanışı' arasındaki alaka üzerinde durmak gerekmektedir. Önce Max Weber tarafından 'protestan ahlakı' olarak isimlendirilen tavrın bazı özelliklerini zikrederek, bu özelliklerin, o dönemde Osmanlı hakkında yazılan eserlerde çizilen 'Türk İmajı' ile mukayesesini yapmak uygun olacaktır.

Reform hareketinin ilk olarak karşı çıktığı şey, insanın kurtuluşunun ancak kendi dindarlığı sayesinde olduğu, dolayısıyla insanın sadece Tanrı'ya inanarak ve ona teslim olarak kurtulacağının altının çizilmesi idi. Bu husus bir taraftan günah çıkarma ve bunun neticesinde parayla cennet satılmasına karşı bir isyandı.

Reform hareketi ikinci olarak Tanrı ile insan arasında herhangi bir aracının bulunamayacağını; insanın dini 'kitaptan' öğreneceğini ve kitap dışında herhangi bir din kaynağının olamayacağına işaret etti. Bu husus doğrudan kilise diye bir kurumun reddi anlamına geliyordu. Ancak protestanlık zaman içerisinde bu iddiasının gereğini yerine getirememiş, her ne kadar Katolik kilisesinden



farklı olsa da kendisi bir kilise haline gelmiştir.

Üçüncü olarak din adamı sınıfının anlamlı olmadığı ve her dindar insanın aynı zamanda bir din adamı olduğuna işaretlerle, din adamı sınıfını reddetmiştir.²¹

Dördüncü olarak özellikle Kalvinciler tarafından savunulan, dünya içi mesleki başarı ile, uhrevî kurtuluş arasında kurulan alaka oldukça önem arz etmektedir. Buna göre dünya içi mesleki başarı, insanların amellerinin Tanrı tarafından makbul görülmesinin bir alameti olarak algılanmış; bunun neticesinde, daha önce tamamen dışlanmış ve menfi görülmüş olan mesleki hayat, dini bir anlam kazanarak, insanların 'kurtuluşunun bir aracı' haline gelebilmiştir.²²

Sırf bu dört noktadan bile bakıldığında, o dönemde Osmanlı toplumunun yaşadığı hayatın, bu taleplere canlı örnek teşkil ettiğini söylemek mümkün olacaktır. Ancak Osmanlı'nın bu ve benzeri konularda örneklik teşkil etmesi, onu örnek alanların örnek aldıklarını aynıyle benimsedikleri anlamına gelmemektedir; sadece Osmanlı bu hususlarda Avrupa insanına 'ne gibi imkanlar' bulunduğunu, Kilise, din adamı olmadan da, fertlerin dindar olabileceklerini; dünya işleriyle uğraşmanın kendinde kötü olmayıp, aksine insanların kurtuluşlarının bir aracı olarak görülebileceğini göstermiş olmaktadır. Bunun neticesinde reform hareketi, Osmanlı Toplumı hakkındaki yaygın malumatı kullanarak, hem şekillenmiş hem de başarılı olabilmıştır ki bu sürecin tasviri bu yazının sınırlarını çok aşar.²³

4- II. Friedrich zamanında, ortaçağın sonuna doğru, feodalist döneme geçerken, son imparatorun yapmaya çalıştığı reformların asıl olarak İslam siyasi teşkilatını örnek aldığı; ancak başarılı olamayarak kendi (1250 yılında) ölümüyle birlikte imparatorluktan feodalizme dönüşün gerçekleştiği bilinmektedir.²⁴ Feodal dönemde ise Avrupa daha geniş ve ciddi olarak algılanan Osmanlı tehlikesiyle karşı karşıya kaldıktan sonra, bu sefer toplumsal olarak daha yakından tanınan Osmanlı siyasi düzeninin bir algılanma şekliyle de bağlantılı olarak siyasi bir dönüşüm yaşamış ve XVI. yüzyılın sonlarına doğru Fransa, İngiltere ve İspanya'da absolutist devletler ortaya çıkmıştır. Bir taraftan absolutist devlet, herhangi nazari bir esasa dayanmaksızın ortaya çıkmış, yani teorisi olmayan bir pratik olarak doğmuş; daha sonra geliştirilen si-

yaset nazariyeleri, daha çok ortaya çıkmış olan bu yeni düzeni fikren temellendirmek ve meşrulaştırmak amacıyla matuf gayretler (pratiğin nazariyesi veya pratiğin nazari olarak ifadesi) olarak önem arz etmektedir.

Absolutist devletin ayırıcı hususiyetleri olan, merkezi olarak yönetimi ve bütün gücü elinde tutan bir Kral, güçlü ve düzenli bir bürokrasi, düzenli bir ordu, belirli bir düzen içerisinde yürütülen bir vergi düzeni ve her şeyden önce her şeyin kendisine bağlı olarak yürütüldüğü bir hukuk düzeninin ortaya çıkmasında, Osmanlı'nın sadece bir 'tehlike' olarak algılanmasının değil, bunun da ötesinde 'yaşayan ve iyi işleyen' bir örnek olarak algılanmasının önemli bir tesiri olup olmadığının üzerinde durmak gerekmektedir.

Osmanlı toplumu ve siyasi düzeni konusunda o dönemde en önemli malumat kaynağını, şüphesiz, muhtelif amaçlarla osmanlı toprağını ziyaret eden insanların şifahî ve yazılı olarak anlattıkları teşkil etmektedir.²⁵ Şifahî olarak anlatılanların boyutlarını tesbit etmek mümkün değilse de, yazılı olarak hazırlanan ve Haçlı seferlerine katılanların bir kısmının hazırladığı 'seyahatnameler', bu tür yazılar arasında -belki en az önemli olsalar da- en meşhur olanlarıdır.²⁶ Müslümanların yaşadıkları yerleri ziyaret eden ve orada 'gördüklerini' anlatan 'seyyahlar'ın eserlerinin, XV. yüzyıldan başlayarak basılmaya başlandığı ve XIX. yüzyıla gelinceye kadar en çok basılan eser türü olduğu bilinmektedir. Bu tip eserlerin sayısı onbinleri bulmaktadır. Özellikle XV. ve XVI. yüzyılda basılan eserlerde takdim edilen 'Osmanlı İmajı', her ne kadar son zamanlarda bazı çalışmalara konu olsa da, henüz yeterince araştırılmış bir konu değildir. Biz burada elde bulunan bazı eserleri dikkate alarak, bir taraftan bu eserlerde takdim edilen Osmanlı siyasi düzeni ile alakalı malumata işaret ederek, absolutist dönemde ideal olarak görülen Devlet düzeninin bununla bir alakası olup olmadığı sorusunu sorduktan sonra, Absolutist devletin nazariyecisi olarak kabul edilen Macchiavelli, Jean Bodin ve Hobbes'in nazariyelerindeki müşterek unsurlara işaret edeceğiz.

1554-1562 yıllarında Avusturya sefiri olarak Osmanlı ülkesini ziyaret eden Ogier de Busbecq'in tasvirine göre, Osmanlı idari ve askeri düzeni şöyle gözüküyordu:²⁷



'Bu muhteşem mecliste herkes şahsî kaabiliyeti, ehliyet ve liyakati sayesinde bulundukları mevkilere getirilmişlerdir. Filancanın neslinden geldiği için hiç kimseye diğerlerinden üstün bir rütbe verilmez. Herkes memuriyet derecesine göre saygı ve itibar görür. Bu sebeple merasimlerde önde bulunmak, diğerlerinin yerine göz dikmek gibi kavgalar yoktur. Görev ve memuriyetler herkesin liyakat, seciye, kaabiliyetine göre bizzat Sultan tarafından verilir. Bunu yaparken o, ne şahsın zenginliğine, ne nüfuz ve şöhretine, ne rica ve dostluklarına aldırış etmez. Böylece her işte, o işin ehli adamlar tayin olunur. Şahsî kaabiliyeti sayesinde herkes en yüksek mevkilere kadar gelebilme şansına sahiptir. Çobanlıktan gelmiş olsalar dahi, mazideki durumlarından dolayı bir eksiklik duymadıkları gibi, sahip olduklarını ebeveynlerine ne kadar az borçlu olurlarsa bununla o kadar çok iftihar ederler.'²⁸ Bu ifadelerde Osmanlı Siyasi düzeninin nasıl tasvir edildiği çok önemlidir. Bir defa yetki ile ehliyet arasında bir alaka vardır; herkes ehil olduğu iş ile vazifelendirilir. Bu husus bir 'yönetim ahlakının' esası olarak, o günkü Avrupa'nın tanımadığı bir yönetim ilkesidir. Diğer taraftan, en azından Busbecg'in algılamasına göre, bütün yetki tek elde toplanmıştır ve bu elden dağıtılmaktadır. Bütün yetkilerin kendisine dayandığı makam ise Sultan'dır. O dönemdeki Avrupa'da yetkiler asıl itibarıyla kilise ve soyluların elinde olduğu için, bu zümrelere mensup olmayanlar ne kadar ehliyetli olursa olsunlar herhangi bir makama getirilemezlerdi. Busbecg devam ediyor:

'Türkler üstün meziyetlerin, kaabiliyetlerin doğuştan geldiğine, bir miras olarak ecdattan intikal ettiğine inanmazlar. Bunun kısmen Allah vergisi, kısmen de sa'yü gayretin mükafatı olduğunu kabul ederler. Nasıl ki bir evlat mutlaka babasına benzemezse, güzel sanatlara, hesap ve hendeseye istidât irsî değilse, üstün vasıfların, seciyenin de babadan oğula geçmeyip, Allah tarafından bahşedildiğine inanırlar. Bu düşüncelerin neticesi olarak, Türklerde şan ve şöhrat, yüksek idari mevkiler liyakat ve maharetin mükâfâtıdır. Tembel ve pısırık olanlar, kötü niyetliler için yükselme yolları kapalıdır, bunlar kenarda köşede önemsiz kişiler olarak kalırlar. Türklerin giriştikleri her işte başarı kazanmalarının, üstün bir ırk haline

gelmelerinin ve gün geçtikçe devletin hudutlarını biraz daha genişletmelerinin sebebi bu olsa gerek.' Bu ifadeler bir yönüyle Osmanlı toplumsal düzeninin, aristokrasiden bağımsız, sadece mevcut kaabiliyetlerini geliştiren insanların seviyelerine bağlı işleri üstlendiklerine işaretler, bir taraftan meslek hayatı ile ilgili esaslara işaret etmekte, diğer taraftan dünyanın en iyi düzenine sahip olmak isteyen toplumların çalışmaktan başka çarelerinin olmadığına işaret eder. Busbecg, tabiidir ki bu ifadelerinde dile getirdiği hususların, fikri temellerini bilemezdi; öyle bir iddiası da yok zaten. Ancak bu 'çalışma' ve ulaşmak istenilen makama 'çalışarak' ulaşma ilkesini tespit etmesi açısından önem arz etmektedir. Bundan sonra o, kendilerindeki duruma kısaca işaret etmekte ve şöyle demektedir:

'Bizdeki uygulama ise büsbütün değişiktir. Ehliyet ve liyakatin bizde yeri yoktur. Her yerde her işte asâlet, yani mevki ve rütbe verilecek şahsın kimin neslinden geldiği hususu aranır. Bu konuda söyleyecek çok şey var ama şimdilik bu kadarı yeter. Bu düşüncelerimi bir sır olarak saklayacağınızı umarım'. Bu son cümlenin, o dönemdeki hakiki bilgilerle, propoganda amaçlı olarak çokça basılıp neşredilen eserlerdeki iddialar arasında bir ayırım yapmak ve ikincileri esas kabul etmenin ne kadar sakıncalı olduğunu göstermesi açısından önemi büyüktür. Özellikle Osmanlı hakimiyetine girerek müslümanlaşma ihtimali olan kitlelerin bilmemesi gereken, ayrıca o dönemde hükümrân olan aristokrasinin vazgeçilemez olmadığını, hatta toplumsal düzen açısından zararlı olduğunu söylemek, günümüzün ifadesi ile bir 'devlet düşmanlığı' olarak algılandığı için, oldukça muhataralı ifadelerdi ve bu ifadeler muhtemelen sadece sınırlı çevrelerde bir sır olarak konuşulabilmekteydi. Busbecg daha sonra Osmanlı'nın askerî düzeni ile kendi durumlarını mukayese etmekte ve şunları söylemektedir:

'Bizim askeri sistemimizle Türk sistemini karşılaştırdınca geleceğin bize neler hazırladığını düşünüp korkudan titriyorum. Karşılaşan iki ordudan biri galip gelecek ki bu herhalde Türk ordusu olacak- diğeri ise mahvolacaktır. Çünkü Türk ordusu sırtını kuvvetli bir imparatorluğun geniş kaynaklarına dayamış, zinde, tecrübeli, sarsılmamış bir kuvvet. Askerleri zafere alışmış, zor şart-



lara dayanma kabiliyetine sahip, intizam ve disipline riayetkar, uyanık ve kanaat ehlidir'.²⁹ Bu ifadelerde dile getirilen husus ise, askeri anlamda teknik hususlardan daha çok, ahlâkî olan tarafa vurgudur. Busbecg'in eseri neredeyse baştan aşağıya Osmanlı toplumunun ahlaki faziletlerini zikirle doludur.

Ricaut, 1660'lı yıllarda kaleme aldığı, Osmanlı Toplumunu -siyasi, akidevi ve askeri açıdan- tasvir ederken, zaman zaman hangi hususlarda Osmanlı'nın Avrupa'ya örnek olabileceğini de söylemektedir. Teferruatı bu yazının sınırlarını zorlayacağı için bu husus üzerinde durmadan, şuna işaret etmek gerekir ki, üstünlük kendisi ile birlikte bir hayranlık ve 'imtisâl' arzusunu da birlikte getirmektedir. Burada kısaca şunu söyleyebiliriz: muhtelif yollardan Osmanlı toplumu hakkında bilgi sahibi olan Avrupalıların, -özellikle Avrupa'lı entelektüellerin- yönetim ve toplum idealinin oluşmasında gerçek bir toplum olan Osmanlı toplumunun, algılandığı şekliyle önemli tesirleri olduğunda hiç bir şüphe yoktur. Bu hususta Batı'da 'siyaset bilimi'nin kurucusu olarak kabul edilen Macciavelli bir misal olarak verilebilir.

Macciavelli'nin yaşadığı dönemde (1469-1527) küçük küçük feodal devletçikler tarafından parsellenmiş olan İtalya'da 'bütün gücün' geçerli olan ahlak ve hukuk'a rağmen tek elde toplanması gerektiğini savunması, Otranto'nun fethi ve buna karşı İtalya'da bulunan bu küçük krallıkların karşı koyacak durumda olmamasının neticesinde, İtalya'daki gücün tek elde toplanarak, bir tür savunma imkanı aramanın bir neticesi olarak görülebilir.³⁰ Fikir tarihi açısından bu teklif nazarî açıdan bir yönüyle İbn Haldun'u hatırlatırken, o dönemde böyle bir düşüncenin gerçekleşmesini mümkün görerek savunmada bir tür 'gerçek' dayanak sağlayan muhtemelen Osmanlı Devleti'nin yukarıda kısaca işaret edilen o dönemde o yörelerdeki algılanış şekli olmalıdır. Muhtemelen Osmanlı Devleti, Macciavelli'nin muhtelif yerlerde de işaret ettiği gibi, gücün tek elde toplandığı ve 'hükümdar'ın, kendi iradesi ve durumun gerektirdiği kararları almak'tan başka bir ilkesinin olmadığı bir devlet olarak algılanmış; başarısı da buna bağlanmış olabilir. Osmanlı Devleti'nin o günkü dış siyasetinin dayandığı nazari esasları oluşturan 'siyer' kitapları, (başta Muhammed

eş-Şeybânî tarafından telif edilen es-Siyer'ü'l-Kebîr ve onun şerhi olmak üzere), Macciavelli'nin iç siyaset tarzı olarak algıladığı 'stratejik davranış' şeklini, sadece dış siyaset alanında meşru görmektedir (savaşın bir hîle olması ve kazanmak için her türlü hilenin kullanılabileceği ilkesi). Bu noktadan Macciavelli'nin Osmanlı'nın takip ettiği dış siyaseti, tanıma imkanına sahip olmadığı veya yeterince tanıyamadığı iç siyasetten ayıramayarak, onun normal siyaseti olarak algılamış olması da normal olarak kabul edilebilir. Bunun neticesinde 'başarı' ile 'bütün vasıtaları amaca ulaşmak için meşru kabul etme' arasında bir alaka kurularak, İtalya'nın Osmanlı karşısında başarılı olmasına bir yol arama ve gösterme gayreti olarak 'Principi' telif edilmiş olmalıdır. Aynı şekilde Fransa'da Absolutizm'n nazariyecisi olarak ortaya çıkan Jean Bodin'in de o dönemdeki Osmanlı Tasavvuru'ndan etkilenmediğini söylemek oldukça zordur.

İngiltere'de Absolutizmin aynı zamanda teorisini yapmaya çalışan I. James'in, mesela Kral'ın hakları konusundaki düşünceleri ile, o dönemdeki 'mektup', 'seyahatname' ve 'raporlarda' tasvir edilen Osmanlı siyasi düzeni arasındaki benzerlik şaşılacak kadar büyüktür. Yukarıda işaret edilen unsurlardan, mesela Kral'ın her türlü yetkinin kaynağı olduğu ve her türlü güç ve yetkiyi elinde toplaması gerektiği tezi, o dönemde ifade edildiği şekliyle muhteşem Osmanlı Sultanı veya Büyük Türk'ün sahip olduğu varsayılan bir yetkinin, İngiltere'de de 'imtisâli' arzusundan başka bir şeyle temellendirilmesi biraz zor gibi gözüküyor. Aynı şekilde Thomas Hobbes'in Leviathan'ı da sanki, uzaktan görüldüğü haliyle Osmanlı'yı esas alan bir siyaset ve toplum nazariyesini andırmaktadır.

5- Aydınlanma dönemi olarak bilinen XVIII. yüzyıl, bilimsel gelişmelerden daha çok, modern Avrupa'nın toplumsal ve siyasi olarak dönüştüğü veya dönüşümünün alt yapısının oluştuğu bir dönemdir. Bu dönemin, özellikle XVII. yüzyılda yaşanan din savaşları neticesinde, dini gruplar arasında bir üstünlük sağlanamaması, bir yönden dînî grupların birbirlerini oldukları gibi tanıyarak, herkesin kendi dinine göre yaşayabildiği bir toplumsal ve siyâsî düzenin ortaya çıkması zarureti ortaya çıkmıştır. İşte bu düzenin ortaya çıkarken, Avrupa'da ar-



zu edilen düzenin yaşayan bir örneği olarak Osmanlı toplumu hakkındaki malumatın önemli bir etkisinin olmayacağını söylemek oldukça zordur.³¹ Aydınlanma döneminin fransız düşünürleri kadar,³² Almanya'da Leibniz, Lessing, Kant, Hollanda'da Spinoza ve adını burada saymaya gerek görmediğim çok sayıda düşünürün o dönem ve öncesinde Batı'nın en yaygın okunan eser tipi olan muhtelif seyahatnameleri ve raporları tanımadıklarını varsaymak oldukça zordur. Kaldı ki bu süreç, sadece bu dönemde ortaya çıkan bir faaliyetten ibaret olmayıp, yaşanan uzun bir bilgilenme 'akkulturation' sürecinin bir neticesi olarak görülmelidir. Goethe'nin müslümanların eğitim düzeninin 'erişilemez' olduğunu vurgulaması, o dönemde Osmanlı toplumsal düzeni hakkındaki imajın, sadece 'propoganda amaçlı' yazılarda ortaya konulandan

ibaret olmadığı, Busbecq'in 'mektuplarından' birinde ifade ettiği gibi, sadece sınırlı kulakların bilmesinde fayda görülen 'doğru' bir imajın mevcut olduğunu ve bu imajın Aydınlanma dönemindeki toplum idealine tesir etmediğini söylemek, zannedildiği kadar kolay değildir.

6- Bu yazıda kısaca işaret edilen hususlar, buzdağının tepesi niteliğindedir; buzdağının asıl gövdesini daha sonra yapılacak çalışmalar ortaya koyacaktır. Özellikle din anlayışı, devlet ve yönetim anlayışı ile toplum ideali açısından yapılacak mukayeseli çalışmalar, şimdiye kadar bu konulardaki yazılarda dayanan varsayımların esasından yanlış olduğunu; tarihi gidişatın kendi kuralları içinde geliştiğini ve bu kurallardan birisinin de, zayıf olanın güçlü olanı taklid etmesi olduğunu, bu yazıda işaret edilğinden daha teferruatlı bir şekilde gösterecektir.

1 Sosyal psikolojide fertte oluşan kimliğin ve kimlik şuurunun, çevresindeki fertlerle olan ilişkisine dayandığından hareketle mesela Andrew C. Hess, Osmanlı Devleti'nin 'öteki' veya 'negative reference group' olarak Avrupa'nın buna karşı birliği fikrine tayin edici bir katkıda bulunduğunu söyleyerek, Osmanlı'nın -felsefi bir ifadeyle konuşacak olursak-, hüviyetinin değil mevcudiyetinin bir tesir icra ettiğini söylemektedir. Hess'in görüşleri için bkz.: William H. McNeill, 'The Ottoman Empire in World History', ye yazdığı 'comment', The Ottoman State and its Place in World History (ed.: Kemal H. Karpat), Leiden 1974, içinde: s. 47-50; ayrıca bak. Paul Coles, The Ottoman Impact on Europe, London 1968, s. 107 vd.; Bu tez, daha önce genel olarak İslam Medeniyeti ve Avrupa fikri arasında bir alaka kuran H. Pirenne tarafından savunulmuş olmakla, bir anlamda Hess ve diğerleri tarafından bu sürecin Osmanlı döneminde de devam ettiğinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Ancak bu husus Osmanlı-Avrupa arasındaki ilişkileri tek boyutlu ve tek yönlü olarak görmektedir ki, bu tavrın ne kadar eksik olduğunu göstermek te bu yazının vazifeleri arasındadır.

2 Alman, Fransız ve İngiliz, hatta İspanyol edebiyatındaki 'Türk İmajı' nispeten çalışılmış konular arasında sayılabilir. Bu konuda bkz.: Clarence Dana Rouillard, *The Turk in french History. Thought, and Literature (1520-1660)*, Paris 1938; Onur Bilge Kula, *Alman Kültüründe Türk İmgesi I*, Ankara 1992, II, Ankara 1993, III, Ankara 1997; Nabil Matar, *Islam in Britain, 1558-1685*, Cambridge 1998; a. mlf., *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, New York 1999; John Rodenbeck, 'Cervantes and Islam: Attitudes towards Islam and Islamic Culture in Don Quixote', *Images of the Other: Europa and the Muslim World before 1700*, (Cairo Papers in Social Science XIX), Kahire 1997, s. 55-72

3 Bu konuda yapılmış olan çalışmalarda bu sorular henüz gereği gibi sorulmuş sayılmazlar. Bazı çalışmalar için bkz.: William H. McNeill, 'The Ottoman Empire in World History', *The Ottoman State and its Place in World History* (ed.: Kemal H. Karpat), Leiden 1974, içinde: s. 34-47; Halil İnalıcık, 'The Turkish Impact on the Development of Modern Europe', a.g.e., s. 51-58'de Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki siyasi gidişat ve siyasi ilişkiler açısından önemli bir faktör olduğunu ifade etmekle birlikte, Batı Avrupa'nın sosyo-politik oluşu-

muna veya dönüşümüne herhangi bir katkısı olup olmadığını ele bile almamaktadır. Hans Sturmberger'in Osmanlı Devleti'nin siyasi, içtimai ve askerî düzeninin Batı Avrupalılar tarafından hayranlıkla algılandığını ve onlara örneklik teşkil ettiğini vurgulayan aşağıdaki yazıları bu konuda istisnâ olarak kabul edilebilir: H. Sturmberger, 'Das Problem der Vorbildhaftigkeit des türkischen Staatswesens im 16. und 17. Jahrhundert und sein Einfluß auf den europäischen Absolutismus', XII. Congres international des sciences historiques, Horn 1966, c. IV, s. 201-209; ve 'Türkengefahr und österreichische Staatlichkeit', a. mlf., Land ob der Enns und Österreich, Linz 1979, içinde s. 311-330, (ilk neşredildiği yer: Südosrdeutsches Archiv 10 (1967), s. 132-145); Sturmberger bu son yazısında, şu soruya cevap aramaktadır: 'Schließlich wird man darauf achten müssen, inwieweit der türkische Staat selbst in seiner spezifischen Art und Struktur als Exemplum für die abendländlichen Zeitgenossen vor allem der habsburgischen Länder vorbildlich war...', s. 313;

4 İbn Hald'n, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvehid Vâfi), Kahire 1401 (üçüncü baskı), II, s. 510-511

5 Meselâ bkz.: Winfried Schulze, Reich und Türkengefahr im spätem 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung, München 1978

6 Bu anlayış en açık ifadesini Max Weber'de bulmuş [Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, UTB Tübingen, 1988 (dokuzuncu baskı), s. 1-16] ve bazı modifikasyonlarla birlikte genel kabule mazhar olmuşa benzemektedir. 'Modern history begins under stress of the Ottoman conquest' (Paul Coles, *The Ottoman Impact on Europa*, London 1968, s.7) diyen Lord Acton modern Avrupa tarihçileri arasından neredeyse istisnâ bir durum teşkil eder.

7 Matthias Schramm, *Ibn al-Haythams Weg zur Physik*, Wiesbaden 1963

8 XV. ve XVI. asırda en fazla okunduğu söylenen eserlerden bir çoğu, Türkler'e esir düşen ve daha sonra esaretten kurtularak memleketi dönenlerin 'hâtıraları' teşkil etmektedir. Bu husus için bkz.: Onur Bilge Kula, *Alman Kültüründe Türk İmgesi I*, s. 101-131; Ute Monika Schwob, 'Zum Bild der Türken in deutschsprachigen Schrift des 15. und 16. Jahrhunderts', *I. Uluslararası Seyahatnamelerde Türk ve Batı İmajı Sempozyumu Belgeleri*, Eskişehir 1987, s.173-185 (Türk-



çe tercümesi '15. ve 16. Yüzyılın Almanca Eserlerindeki Türk İma-
jı', s. 185-193);

- 9 Bak. Manfred Köhler, *Melanchthon und der Islam. Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen Christentum und Fremdreigionen in der Reformationszeit*, Leipzig 1938; Sadece XVI. yüzyılda matbu halde neşredilen ve günümüze ulaşan Türkler ile ilgili yazıların sınırlı bir kısmın kataloğu Carl Göllner tarafından hazırlanmıştır (Carl Göllner, *Türccica, Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, I Bucureşti-Berlin 1961, II, Bucureşti-Baden-Baden 1968). Bu eserde 1501-1600 yılları arasında neşredilmiş ve halen mevcut olan 2463 adet eser adı zikredilmektedir. Bu konu için ayrıca bkz.: Schulze, Reich und Türkengefahr, s. 22-66; özellikle seyahatnamelerin Batı dünyesinde ve hayat tarzında ne gibi değişiklikleri sağladığının genel bir değerlendirilmesi için bkz.: Paul Hazard, *Batı Dışındaki Bilişim Değişimi*, çev. Erol Güngör, İstanbul 1996, s. 19-44
- 10 Bu görüş, yaygın olarak iddia edildiği gibi, Viyana kuşatması sonrasında ortaya çıkmış veya yaygınlaşmış bir görüş, veya sadece Protestanlara ait bir görüş değildi; en azından 1458 yılından itibaren aralarında Papa'nın da bulunduğu muhtelif Katolik teologlar da benzer görüşler ileri sürmüşlerdi: bak. Hans Pfeffermann, *Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken*, Winterthur 1946, s. 162;
- 11 Bu dönemde yaygın hale gelen görüşlerin teologların eserlerine nasıl yansıdığı konusunda bkz.: Richard Ebermann, *Die Türkenfurcht, Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung in Deutschland während der Reformationszeit*, Halle 1904; Hans Lilje, *Luthers Geschichtsanschauung*, Berlin 1934; Helmut-Wolffhardt Vielau, *Luther und der Türke*, Göttingen 1936; Rudolf Liechtenhan, 'Die politische Hoffnung des Erasmus und ihr Zusammenbruch', *Gedenkschrift zum 400. Todestag des Erasmus von Rotterdam* (Hrsg. von der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel), Basel 1936, s. 144-165; Heinrich Berger, *Calvins Geschichtsauffassung*, Zurich 1955;
- 12 Bu kitabın muhtevasının bir tahlili için bkz.: Onur Bilge Kula, *Alman Kültüründe Türk İmgesi I*, Ankara 1992, s. 87-99;
- 13 Bu eserin bir özet tanıtımı için bkz.: Onur Bilge Kula, *a.g.e.*, s. 101-131;
- 14 'Luthers Heerpredigt wider den Türken', *Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften XX*, s. 2162
- 15 Richard Ebermann, *Die Türkenfurcht*, s. 23-25
- 16 Waqar Ahmad Husaini, *Islamic Environmental Systems Engineering*, London 1980, s. 159
- 17 Ancak daha sonra, her ne kadar gınalı çıkarma karşılığında alınan paranın yerine, Luther'in de savunduğu Türkler'e karşı savaşın 'dini' olmayıp 'dünyevi' bir vazife olması ve dünyevi işlerde Devlet'e itaat gerektiği tezinden hareketle, Türklere karşı savaşı, vergilerle (Türkensteuer) desteklemek yaygınlaşmıştır. Bak. H. Pfeffermann, *Die Zusammenarbeit*, s. 154;
- 18 Bunun gerisinde Türkleri savaşarak yenmenin imkansız olduğunun farkedilmesi yatıyor da denilebilir; ancak bu husus Hristiyanların ahlaki ve sosyo politik açıdan Türkler'e karşı duramadıklarına işaretlerle ilkinde irca edilebilir. H. Pfeffermann, *Die Zusammenarbeit*, s. 155-158
- 19 Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften (Hrsg. von Dr. Joh. Georg Wolch), XX, Verlag der Lutherischen Buchhandlung, Heinrich Horms-Groß Desingen 1986, s. 2108-2109;
- 20 Martin Luther, *Ausgewählte Schriften* (Hrsg. von K. Bornkamm- G. Ebelig), Frankfurt/Main 1982, I, s. 227-228; Luter bu ifadeyi, 1520 yılında neşrettiği 'An den christlichen Adel deutscher Nation' (Alman Ulusunun Hristiyan Soyularına) isimli eserinde kullanmaktadır. Luther'in ifadesi şöyledir: 'Man sagt, daß es keine feinere weltliche Regierung gebe als bei dem Türken, der doch weder geistliches noch weltliches Recht hat, sondern allein seinen Koran. Ebenso müssen wir bekennen, daß es keine schändlichere Regierung gibt als bei uns durch geistliches und weltliches Recht, so daß kein Stand mehr der natürlichen Vernunft, geschweige denn der heiligen Schrift gemäß geht.'
- 21 G. R. Elton, *Europa im Zeitalter der Reformation*, Hamburg 1971, I, s. 2-3;
- 22 Egon Friedel, Protestanlığın sonunda çalışmayı, mesleği ve dolayısıyla kazanç ve parayı, aile ve evliliği, nihayet devleti kutsallaştırdığını; bununla modern dünyanın oluşumunda, Reform hareketinin önderlerinin arzu ettiklerinin tam aksi neticeler vererek, tayin edici bir adımı teşkil ettiğini söyler (Egon Friedel, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, München 1965, s. 334 vd.). Kanaatimce bunda şaşılacak bir taraf olmamalıdır. Çünkü Luther ve diğer Reform önderlerinin Osmanlı toplumunda sadece neticelerini görenek benimsedikleri bu unsurları kontrol eden bir ahlak ve nev-i şahsına münhasır bir hukuk düzeni olduğunu ve bunların mezkur unsurların makul bir çerçevede kalmasını sağladığının farkında değillerdi. Yukarıda alınan iktibasta Luther, Osmanlı Devleti'nin dini veya dünyevi bir hukukunun olmayıp, sadece Kur'anının olduğunu söylemektedir, ki bu onların Osmanlı'yı nasıl algıladıkları için önemli bir hususa işaret eder. Bu unsurlar, kendi bünyesi dışına çıktığında, asli hüviyetlerini yitirerek, farklı neticeler vermişlerdir ki, bu, Osmanlı'nın aksine Avrupa'da bütün hayat alanlarının sekülerleşmesi şeklinde gerçekleşmiştir..
- 23 Reform hareketinin önderlerinin Osmanlı toplumu hakkında çok geniş bir malumat sahibi olduklarını, eserlerine bunu çok dikkatle sınırlı bir şekilde yansıttıklarını; buna rağmen eserlerine yansıttıkları kadariyle bile dikkatli bir okuyucuya teologun eserlerinde bu malumatın nasıl gözüktüğü için bkz.: M. Köhler, *Melanchthon und der Islam*, Leipzig 1938; Melanchthon'a göre Luther'in İslam hakkındaki malumatı kendisiyle mukayese edilmeyecek kadar iyiydi, a.g.e., s. 19
- 24 Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü* (çev. B. S. Baykal), İstanbul 1957, I, s. 6-7.
- 25 Seyahatnamelerin ne kadar yaygın olarak bilgi kaynağı olarak kullanıldığı hakkında dönemin bir şahidi olarak bkz.: Paul Rychart, *The Present State of the Ottoman Empire Containing the Maxims of the Turkish Politie, the most material Points of the Mahometan Religion... their Military Discipline...*, London 1668. Rychart takdim kısmında (The Epistle Dedicatory) şunları söylemektedir: 'I may confidently draw a rude Scheme before your Lordship, of the Turkish Gouvernement, Policies, and Customs; a Subject which Travellers have rather represented to their Countrymen, to supply them with discourse and admiration, than as a matter worthy the consideration, or concernment of our Governours'. Daha sonra okuyucuya hitaben şunları söylemektedir: 'I present thee here with a true Systeme or Model of the Turkish Government and Religion; not in the same manner as certain ingenious Travellers have done, who have set down their Observations as they have obviously occurred in their Journeys....', (The Epistle to the Reader) (italikler bana ait, T. G.);
- 26 Bunlardan matbu olanlarından bir kısmı için bkz.: Shirley Howard Weber, *Voyages and Travels in Greece, the near East and Adjacent Regions Made Previous to Year 1801*, II, Princeton 1953, s. 6-10; 16-25; Sultan II. Abdulhamid Dönemi'nde bu seyahatnamelerden bir kısmı Türkçeye tercüme edilmiş, ancak neşredilmeyerek yazma halinde kalmıştır. Bunlar İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde bulunmaktadır.
- 27 The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562, ingl. tercümesi Edward Seymour Forster, Oxford 1927 (ikinci baskı 1968), s. 59-61:
- 28 Tercüme için bkz.: Ogier Ghiselin de Busbecq, *Türkiye'yi Böyle Gördüm*, hsz.: Aysel Kurtoglu, *Tercüman 1001 Temel Eser*, no: 31, İstanbul t.y., s. 63-65
- 29 A.g.e., s. 104
- 30 Macciavelli'nin (1512 yılında telif ettiği) Principe isimli eserinin 'İtalya'yı yabancılardan kurtarmaya davet' başlığını taşıyan son kısmının aynı zamanda eserini niçin telif ettiğini de göstermesi açısından



- dan önemi büyüktür. Burada zikredilen, İtalya'yı kötü duruma düşüren 'barbarlar'ın kimler olduğu ve kime karşı bir kurtarıcı beklendiği sorusu, kanaatimce Osmanlı Devleti'nin de mevcut olduğu ve İncalcık'ın da gösterdiği gibi, İtalya'da o vakitler mevcut olan devletçikler ile sürdürdüğü alakanın tesbiti yapılmadan cevaplandırılmaz gibi gözüküyor. Buna rağmen onun gayretinin böyle bir amaç gütmüş olabileceği genellikle gözardı edilir: Mesela bkz.: Axel Görnitz, *Politikwissenschaftliche Propädeutik*, Hamburg 1972, s. 82-83; Walter Theimer, *Geschichte der politischen Ideen*, Bern 19553, s. 80-86;
- 31 Harald Heppner'in 'Aydınlanma Çağında Batılıların Türk İmajı' isimli tebliği, ne aydınlanma dönemini ne de daha öncesini yeterince tanımamış bir doğu araştırmacısının zihninde olabileceğini var-

saydığı bir imaj gibi gözüküyor. Bu müellif her ne kadar bu konularla ilgili yeterli çalışmanın yapılmadığını söylüyorsa da, bu tebliğ, maalesef konuyu açıklamak veya ele almaktan daha çok 'hazırlıksız yapılmış' bir konuşmayı andırıyor. Yazı için bkz.: Harald Heppner, 'Das 'westliche' Türkenbild im Zeitalter der Aufklärung', *1. Uluslararası Seyahatnamelerde Türk ve Batı İmajı Sempozyumu Belgeleri*, Eskişehir 1987, s. 97-106;

- 32 Fransız düşünürlerinin Osmanlı'nın hayacı ve İslam hakkındaki malumat ve kanaatleri ile savundukları görüşler arasındaki benzerlikler ve alaka için -oldukça kısa işaretlerle iktifa edilmiş olsa da- bkz.: Maxim Rodinson, *Die Faszination des Islam*, München 1985, s. 64-71;
- 33 Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Leipzig 1948, s. 195.

ÇÖZÜLME VE OSMANLI AYDINI

MEHDİ VE BİNYİL:
OSMANLI EMPERYAL İDEOLOJİSİNİN GELİŞİMİ

149

XVII. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİNDE
İSLAHAT İHTİYACININ ALGILANIŞI VE İSLAHAT TEMAYÜLLERİ

161

XVII. YÜZYIL OSMANLI DEVLETİNDE GÖRÜLEN FİKİR HAREKETLERİNDE
KADIZADELİLER-SİVASİLİLER TARTIŞMASI

170

BİR OSMANLI AYDINININ XVIII. YÜZYIL DEVLET DÜZENİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ
PENAH SÜLEYMAN EFENDİ

178

AZ BİLİNER OSMANLI'DA BİR AYDINLANMA HAREKETİ

189

OSMANLI TARİHİNDE HAKKI YENMİŞ YÜZYILLAR

195





MEHDİ VE BİNYİL: OSMANLI EMPERYAL İDEOLOJİSİ'NİN GELİŞİMİ

PROF. DR. CORNELL H. FLEISCHER
UNIVERSITY OF CHICAGO, CENTER FOR MIDDLE EASTERN STUDIES / A.B.D.

GİRİŞ

A Kanunî ya da Muhteşem Sultan Süleyman'ın iktidara gelmesi ile ölümü arasındaki yarım yüzyıllık Osmanlı tarihi, Osmanlı literatüründe kutsallık derecesine varacak bir statüye sahiptir. Bu dönem, kurumsallaşmada mükemmelliğin ve eşine az rastlanır askerî ve kültürel başarıların elde edilmesiyle meşhur “klasik” dönemin en zirve noktası olarak takdim edilir ve sitayişle anılır.¹ Mantıklı bir yaklaşım, bu dönemin ve “Osmanlı sisteminin” esasen bütünlüğüne ve üniter bir yapıya sahip olduğunu ve gelişmiş bir imparator devlet görünümüne uygun bir şekilde kendine ait önemli hedef ve politika bütünlüğünün olduğunu algılar. *Il Magnifico* (Kanunî) idaresiyle bağlantılı eserlere uzun zamandır gösterilen aşırı uluslararası ilgi, bu algılamının sürekliliğine ve gücüne mükemmel bir delil teşkil eder.

Süleyman'ın saltanat döneminin Osmanlı'nın “Altın Çağı”nın yüceltilmesi perspektifinden daha ziyade, tarihsel ve tarih yazmacılığı bakış açısından incelendiğinde, onun yarım yüzyıllık yönetiminin, hangi kriter açısından bakılırsa bakılsın, uyumlu bir sistem yada düzenli bir süreç şeklinde tanımlanması zordur. Tam tersine, entelektüel ve kültürel yaşam, sosyal ve idarî yapılanma alanlarında bu dönem, hızlı değişim, bazen oldukça uç noktalara giden yenilikler ve bazen rastlantısallığa dayalı uygulamalar göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Gerçekten, Süleyman'ın tahtının ilk otuz yılı, hanedanlık gücünün ve hatta muazzam bir imparatorluk kültürünün gelişmesinde olduğu kadar, birbirine rakip ya da tezat çok sayıda kültürel ve sosyal fikirlerin ve varsayımların eşzamanlı olarak bir arada bulunabilmesi bakı-

mından da olağanüstüdür. Devrinin ancak son dönemlerinde yani aşağı yukarı 1550'lerden itibaren, normal olarak Süleyman dönemi imajıyla özdeşleşmiş şu belirteceğim olaylar, tam anlamıyla gelişmiş olmasa da, fark edilebilir bir şekil almaya başladı: Evrenselleşmiş bir hanedanlık hukukunun kaidelendirilmesi, merkezî ve vilayet bürokratik yapılarının kurumsallaşması ve standardizasyonu, görünürde liyakata dayalı (meritokratik) elit çevrelerinin sorumlulukları ve beklentilerinin istikrara kavuşması, yeni ortaya çıkan korportist elitler tarafından paylaşılan ayrıcalıklı bir imparatorluk kültürünün ortaya çıkması, ve hem hanedanlığın şânının hem de aynı zamanda imparatorluğun meşru düzen ve adalet prensiplerinin savunusunu işleyen görsel ve yazıtsal bir imparatorluk tasvir sanatının oluşması.² Tarihsel olarak bakıldığında, bu oluşum, hanedanlık geleneğinin genişlemesinin kaçınılmaz bir sonucu olmaktan daha çok, bir yandan Süleyman'ın otoritesini monopolleştirmesinin ve bu monopolü ideolojik olarak meşrulaştırmaya yönelik izlediği genel politikada (geçici bir süre de olsa) başarılı olmasının, diğer yandan da rakip ve çatışan entelektüel, sosyal ve siyasî kanatların olgunlaşma, kaynaşma ve görünür bir şekilde uzlaşmasının bir sonucudur.

MEHDİCİLİK VE OSMANLI İDEOLOJİSİ

“Klasik” (yani XVI. yüzyıl) Osmanlı ideolojisinin dinî içeriği ile ilgili literatür incelendiğinde, hanedanlık meşruiyetinin, mutaassıp hatta bir bakıma devletçi ve katı (ortodoks) bir Sünni projeye dayandığı görülür. Bu katılığın saldırgan doğası, batıda Kutsal Roma İmpara-



toru V. Charles ile, doğuda ise “heterodoks” Şii Safavilere karşı yapılan sürekli mücadelede açıkça görülür.³ Örneğin saray kâtipleri Ramazanzade (1571) ve Celalzade (1567) gibi kişilerin Süleyman’ın idaresinin son dönemlerinde yazdıkları tarih kitaplarından ortaya çıkan normatif bir Sünni İslam savunucusu imajı, Osmanlı’nın hak iddialarını destek için ilahi buyruğu seferber eden önceki çabalardan daha batınî bir ruha sahiptir. Önceki dönemlerde, başarılı *gazilerin* kutsallaştırılmasını, Fâtih’e imparatorluk ekümenik payesinin verilmesi ve II. Bayezid’in Halveti tarikatıyla yakın temas içinde oluşunu hatırlamalıyız. Yine de, araştırmacılar, Süleyman’ın son dönemlerinde mevcut olan yumuşak imparatorluk anlayışını daha geriye götürerek tüm dönemini kapsayacak şekilde gösterme eğiliminde olmuşlar ve böylece Sünnilik inancını (tarihsel çerçevede bu ne anlama gelirse gelsin), ideolojik ve yasal politikanın bir değişmezi olarak sunmuşlardır.⁴ Fakat, çağdaş kaynakların ortaya çıkardığı bilgiler, bu varsayımın sorgulanmasını gerektirmektedir. Örneğin, Süleyman’ın dinden dönmüş Safavi prensi Alqas Mirza’yı İran tahtına geçirme teşebbüsü ile ilgili bilgileri karşılaştırmak faydalı olacaktır. 1550’lerin başlarında yazan ilk sadrazamlardan Lütî Paşa, bu olayı tamamen siyasi bir açıdan aktarır ve olayın doktriner boyutlarına hiç referansta bulunmaz. Diğer yandan, aşağı yukarı on yıl sonra yazan Celalzade, Süleyman’ın prense destek verişini onun muhtemel bir Sünniliğe “dönme” beklentisiyle ilişkilendirilmesinden rahatsızlık duymakta; ve Osmanlıların en nihayetinde onu terk etmesinin nedenini Alqas’ın Şi’iliğe “tekrar geri dönmesi”nden kaynaklandığını açıklamaktadır.⁵ Her ne kadar sınırlı düzeyde de olsa, bu delil, hükümdarın gösterişli Sünni dindarlığının, 1550’lerin sonlarındaki elit imaj yapıcılarda daha önceki nesillerin hissetmediği bir etki yaratmış olabileceğini muhtemel kılmaktadır. En azından, Süleyman dönemi elitlerinin üst düzey mensuplarının bile, Osmanlı egemenliğinin dinî boyutu üzerinde henüz kendi aralarında bir uzlaşma sağlayamadıklarını göstermektedir.

XV. yüzyılda olduğu gibi XVI. yüzyılın başlarında ki İslam dünyasında, hakimiyetin en yüce idealleri evrenselciydi. Bu ideallerin oluşumunda, büyük olasılıkla göçebe Cengiz Han’ın ve yerleşik Abbasi İslamî teamül-

lerinin hâtıraları yanında; daha da gerilerde Büyük İskender’in efsanesi de ayrıca önemli bir rol oynamıştır.⁶ XVI. yüzyılın eşiğinde imparatorluk hedefini devam ettirmekte olan hanedanlık bakımından, inandırıcı bir evrensel hakimiyet iddiasında bulunması ve bunu meşru bir hak olarak sunmasının önemi, iki faktör nedeniyle arttı. Birincisi, Akkoyunlu, Timur ve Memluk güçlerinin çözülmesi ve bunun yanında Özbek Şibani Hanı, Safavi İsmail’i ve Osmanlı Selim’inin saldırgan ihtirasları, bu dönemde, büyük bir coğrafya üzerinde kıyasıya bir rekabetin yaşanmasına neden oldu. İkincisi, çağdaş Hristiyanlıkta olduğu gibi İslamiyet’te de özellikle yaygın bir nesebî meşruiyet anlayışının geçerli olmaması nedeniyle, siyasi arzuların ve başarıların ilahi otoriteye dayandırılması genellikle bekleniyordu. Şibani Han’ın Cengiz soyundan gelmiş olması bile, bu yeni dinî-siyasî ortamda onun nesebi ardıllık iddiasında bulunmasını mümkün kılmadı. Bu durum, onun destekçisi Huncî’nin, kendini hem müceddid hem de Han olarak temsil etme mücadelesinde açıkça görülmüştür.⁷ Sadece yöneticiler ve asiler kendi amaçlarına varmak için olağanüstü bir doğrudan ilahi destek sahibi olduklarını göstermeye çalışmadılar; hatta (Şah İsmail, Hûmayun⁸ gibi) bazıları, kısmen Tanrısallık özelliğine sahip olduklarını iddia edecek kadar ileri gittiler. Fakat aynı zamanda, sadakâti istenenler (halk) da askerî başarılarda hanedan kutsallığının emaresini görmek istediler. Böylece, siyasî başarıların kutsallık görünümü güçlendirilirken, bu başarılarla siyasî faaliyetin ilahi olarak meşrulaştırımı arasında özel bir alâka kuruldu.

Bu siyasi paradigmanın İslami bağlam içerisinde gücü iki örnekte çok iyi bir şekilde görülmektedir: İlki, Osmanlılıların Türkmenlerin kalplerini ve zihinlerinin denetimine en büyük tehditi oluşturan Safevi hareketinin başarılı olmasında; diğeri de, Şah Kulu, Celal, Tonguz Oğlan, Kalender gibi XVI. yüzyılın ilk kırk yılında Anadolu hayatına damgasını vuran *antinomian* ya da Melami içerikte bir dizi müfrit isyanların vuku bulmasında. Hanedanlık meşruiyetinin 1530’ların sonlarında dahi hiçbir şekilde sorgulanmamış olduğu Osmanlılar bakımından, bu paradigma, mehdici düşünce ve mahşeri son (apokaliptik) beklentisinin artması ile birlikte daha güçlü bir şekilde enjekte edildi. Bu düşünce ve beklenti,



XV. yüzyılın sonlarından XVI. yüzyılın sonlarına kadar tüm Akdeniz ve merkez İslam'ında entelektüel ve siyasî yaşamın çok belirgin bir özelliği oldu. Hristiyan Batı'da, matbaa teknolojisi sayesinde geniş bir kitleye yayılan dünyanın sonu ile ilgili anlatımlar ve kehanet (prophectic) literatürün yaygınlaşması sonucunda gelişen bu görüşler,⁹ hem astroloji teorilerine hem de devam etmekte olan Yehovacı peygamberlik geleneğine dayandırıldı. Astrolojik teoriler, bir tek doğru dinin evrensel düzeyde hakimiyet kurmakta başarılı olacağı Büyük Yıl'ın yaklaşmakta olduğu anlayışı üzerine oturmuştu, (bu ise genellikle Daniel'in Kitabında [Book of Daniel] bulunan kehanetçiliğe dayandırıldı).¹⁰ Yahovacı gelenek ise, Son Dünya [Ahir Zaman] İmparatorunun zaferi ile başlayacak olan ruhanileşmiş bir Üçüncü Çağ'ın yaklaşmakta olduğunu belirtiyordu.¹¹ Orijini bakımından farklı kollarından gelen bu görüşlerin XV. yüzyılda kaynaşmasının harakete geçirdiği dünyevi milenyum (terrestrial millennium) beklentisi, ancak dönemin iz bırakan olayları tarafından teşvik edilebilirdi: Granada'nın düşüşü ve Sürgün, Yeni Dünya keşifleri, Savonarola Florance'nin Yeni Kudüs'ü. Bu gelişmeler, hem Fransa'nın evrensel monarşi (Guillaume Postel bunlardan biridir) savunucularının hem de Habsburg'un V. Charles liderliğinde evrensel Kutsal Roma İmparatorluğu fikrini canlandırmasını isteyenlerin iddialarında çok önemli bir rol oynadı. Hem dönemin entelektüel ve manevi ortamı ve hem de olağanüstü siyasî ve coğrafi-demografik özellikteki olaylar öylesine bir araya geldi ki, Ahir Zamanın doğuşunun başladığını gösteren büyük değişiklikler, dönemin tarihi eserlerinde yoğun bir şekilde işlendi.

Aynı şekilde, dünyanın sonu beklentisi (her ne kadar bu konu kehanet literatürü tarafından daha az işlense de) ile tarihi olayların çok güçlü bir şekilde örtüşmesi ve kutsal yer ve mekân düşüncesini dünyevî coğrafya ve tarihle birleştirme konusundaki güçlü eğilim, XVI. yüzyılın sona erdiği dönemlerde İslamî Akdeniz ve İslamî doğu bölgelerinde açıkça görülmüyordu. Bir Müslüman bakış açısından dünyanın sonunun yaklaştığına dair emareler; Osmanlılar ile Habsburglular (bilhassa Süleyman ile V.Charles) arasındaki ideolojik ve aynı zamanda toprak mücadelesi sürecinde; Müslümanların Endülü'sü kaybedişlerinin tarihin sonunun yaklaşmakta olduğu

şeklindeki yorumlarında; ve bazen de Osmanlı sultanlarından yardım çağrısında bulunan İspanya Müslümanları ve *Reconquista*'nın Morisco kurbanlarının geleceğe ait yorumlarında ve ağıtlarında belirgin bir biçimde görülmektedir.¹² Ve İkinci Roma'nın, yani İstanbul'un 1453 yılında düşmesi ile birlikte başlayan süreçte, Müslümanların Roma'yı fethi, Müslüman apokaliptik geleneklerinin oluşmasında bir rol oynamıştır. Bu, bazı açılardan, Hristiyan milenyumcu programlarda uhrevî yada dünyevî bakımdan Kudüs'ün yeniden kazanılacağı şeklindeki düşünce geleneğine benzemektedir.¹³ XVI. yüzyılın bitiminde, merkez İslam dünyası, ve bilhassa da hem saldırgan Latin güçleriyle hem de düşman Safavi devletiyle rekabet halindeki Osmanlı İmparatorluğu, mehdici bir lider beklentisi içindeydiler.¹⁴ Gerçekten, aynı hedefe sahip rakip devletlerle sürekli bir rekabet içinde olması nedeniyle, Osmanlı hanedanlığının meşruiyetinin İslam dünyası içinde bile hiçbir şekilde tam olarak kabul edilmediği göz önünde bulundurulduğunda, eğer Osmanlılar, hakim ve tehdit eden bir paradigma ile ideolojik çatışma içine girmeseydiler o zaman sürpriz olurdu. Bu yüzyıl aynı zamanda İslamın onuncu asırıydı; ve alimler ve halkın, bu yüzyılı, milenyum ya da dünyanın sonu özelliği olan özel önem ve olağanüstü beklentilerle donattı.¹⁵ Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Osmanlı tarihinin büyük fâtilhlerinden biri olarak zikredilmeyi hak etmiştir. XVI. yüzyılın son dönem kaynaklarına göre, eğer Sultan Selim'in fetihlerine devam edecek yaşamı olsaydı ve tehditkâr Safavi düşüncesinin dinî yönden yanlış olduğunu ispat ederek mağlup edebilseydi, Büyük İskender ve Cengiz Han statüsünde bir evrensel imparator olurdu. Selim'in Doğu Akdeniz boyunca geçerli olan dinî ve ideolojik hakimiyetine karşı en doğrudan tehdit, İranlı bir yazarın Doğu Anadolu, Suriye ve Mısır'ın fethinden hemen sonra 1517'de derlenen *Niğbolu Kararnamesi*'nin giriş bölümünde belirtilmektedir. Burada Sultan, *mi'eyyed min 'ind Allah* (Allah'ın yardım ettiği zat) ve *sahibkiran* olarak tanımlanmaktadır; O, dünyanın hakimiyetinin bahşedildiği, Tanrı tarafından atanmış Tanrının Gölgesi (*zill Allah*) bir kişidir.¹⁶ Bu son ünvan, Moğol dönemi sonrası Müslüman yöneticilerin kullandıkları halife ünvanının önemli standart bir unsuru ve normal bir şeklidir. Fakat, bu sıfatlardan ilki, kişinin doğrudan



Tanrısal destek aldığını ifade eder ki, bu daha önce hiç yaygın değildi; ancak XVI. yüzyılda fazla resmî yada diplomatik olmayan siyasî söylemde kullanıldı. Bu yüzyılın sonunda, tarihçi Âli, *mi'eyyid min 'ınd Allah* anlayışını, krallığın ikinci derecesini temsil eden ve savaşta hiç yenilmemiş bir yöneticiyi tanımlamak üzere kullanıyordu.¹⁷ İkinci ünvan Timur orijinli olup, dünya fatihi sıfatını ifade eder. Bunun ortaya çıkışı, göksel olaylar ve astrolojik işaretler tarafından göstermiştir. Her ne kadar, *sa-hibkiran*, XVI. yüzyılın ikinci yarısında kullanılan resmî yönetici ünvanının oldukça standart ve bir dereceye kadar "aşındırılmış" bir unsur olduysa da, egemenliğin en gerçek ve evrensel manalı ünvanı olmaya devam etmiştir.¹⁸ Bu kavramların, diplomatik kullanımının henüz yaygınlaşmadığı bir zamanda resmî bir belgenin girişinde yer alması 1517'de bunların ciddiye alındığını göstermektedir.

Selim'in dünyanın sonu ile ilgili iddialarına daha sansasyonel bir delil, Lütü Paşa'nın 1550'lerin başlarında tamamladığı *Tevârih-i Al-i Osman* adlı eserinin giriş bölümünde bulunmaktadır. Kendisi de eski bir sadrazam ve Bayezid ve Selim yönetimlerinde emektar bir saray hizmetkârı olan Lütü Paşa (1563), bu eseri derlemesinin asıl nedeninin, dönemin tarihsel özelliği ve Selim'in fetihlerinin ortaya çıkardığı olağanüstü değişiklikler olduğunu belirtir. Selim'in, düzensiz bir dünyadan bir bahçe koparıp aldığını, fakat bunun meyvelerinden yararlanmanın onun mirasçısı olan Süleyman'a kaldığını, söylemektedir.¹⁹ Lütü, Selim'in Hicri X. yüzyılın *müceddidi*, yani İslam dünyasını doğru yola sokması için Tanrı tarafından gönderilen bir din ihyacısı olduğunu belirtir.²⁰ Selim'in bu ünvanı elde etmedeki en önemli nedeni, onun 1514 yılında Safavi kurucusu Şah İsmail'i mağlup etmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Lütü, Selim ile onun vezirleri ve kumandanlarının İsmail'e karşı hareket kararının alınması amacıyla savaş konseyinde aralarında geçen önemli görüşmeleri kavramsal ve biraz da psikolojik bir ortam içinde rapor eder: *Ey benim can u gönülden müridlerim* diyor Selim. Selim, vezirlerine kendisinin manevî talebeleri (*mürdileri*) olarak hitap ederken ve Safavi düzeninin Türkmen mensuplarından söz ederken bu ifadeyi kullanıyor. "Onlar bizi Tanrının Gölgesi ve Müslüman Toplumunun Sultanı olarak çağırdıklarına göre, o zaman

bizim de Müslüman Topluma (Şii Şah İsmail'i mağlup ederek) yardım etmemiz ve destek vermemiz gerekmez mi?"²¹

Lütü Paşa, Selim'in hem Müceddid ve hem Dünya Fâtihî kimliğini desteklemek amacıyla halkın arasında yaygın kehanet söylemlerini (Kalinós'a [Galen] atfedilen kehanet ifadesi) ve dünyanın sonu temalarını (Ahir Zaman olaylarıyla ilgili hadislere referanslar) derlemiştir.²² "Semerkant'ın [Sünnî] ulemasının" Selim'in Çaldıran zaferini tebrik eden ve egemenliğini İran ve Orta Asya bölgesine yaymasını talep eden iki mektup dikkate değer.²³ Selim; bu mektupların ilkinde, Ahir Zamanın Mehdisi (*mehdi-yi ahir-i zaman*) ve İlâhî Güç (*kudret-i illahî*) olarak tasvir edilmekte; ikinci mektupta ise, İslâmî çağın sonunda geleceği Peygamber zamanından beri söylenen ve dünyanın sonu rivayetlerinde (*malâhim*) öngörülen Dünya Fâtihî İskender (Zu'l-Karneyn) gibi gösterilmektedir.

Bu referanslar, Süleymanî ideoloji hususundaki araştırmamız ile oldukça yakından ilgili iki görüşü ortaya koymaktadır. Birincisi, Osmanlı-Safavi rekabeti ve Selim'in askeri başarıları, dünyanın sonu hakkındaki yorumsama tarzına tam olarak uymaktadır. İkincisi, Selim ve etrafındakiler, Osmanlı egemenliğini, *tarikâtî* dinî-askerî kardeşlik görüntüsünü kullanan mesihçi modele uydurma sürecine katılmışlardır.²⁴ 1520'ye gelindiğinde bu konudaki beklentiler o kadar yüksekti ki, Selim'in ardılının yapması gereken pek çok iş vardı.

SÜLEYMAN VE MİLENYUM

Süleyman 1520 yılında Osmanlı tahtına geçtiğinde, hem sözlü olarak hem de oldukça sembolik bir tavırla kendi idaresinin nirengi noktasının mükemmel ve tarafsız bir adalet olacağını ilan etmiştir.²⁵ Süleyman'ın idaresinin bu hedefinin onun ideolojik çerçevesine etkisi oldukça güçlüydü. Süleyman devrinin son döneminde yazan bir hukukçu olan Kınalızade Ali Çelebi, bu hükümdarı dünyada Erdemli bir Şehir Ütopyası kurmuş olmakla nitelendiriyor.²⁶ Süleyman'ın imparatorluk programının ana ve sürekli bir unsuru olan adalet, intizam ve hakkaniyeti mükemmelleştirmekte ısrarlı olmasının nedeni nedir? Bunun, geleneksel olarak, her Müslüman hükümdarın yapmak zorunda olduğu adaletli yö-



netim işlevinin kabul edilmesinden başka bir şey olmadı ileri sürülebilir: Adalet, İslam siyasi anlayışının mutlaka sahip olması gereken ve en önemli unsurudur. Bunun yanında, hanedanlığın eşitliği sağlama hedefi, Osmanlı ülkesi açısından özellikle çok önemliydi. Zira, Osmanlılar, zamanın başat şecere ilkeleri açısından oldukça zayıf meşruiyet dayanaklarına sahiptiler.²⁷ Süleyman'ın, adalet sistemini evrensel bir özellik olarak hem dinî hem de seküler (*şeriat ve kanun*) açıdan sürekli ve kararlı bir şekilde uygulaması, Osmanlı gelenekselliğinin sınırlarının bile çok ötesine aşmıştır. Süleyman'ın hukukun üstünlüğü anlayışını kendisinin en önemli güç unsurlarından birincisi haline getirmesinin gerçekten anlaşılabilir siyasi nedenleri vardı. Bunları başka bir yerde tartışmıştık.²⁸ Burada, yukarıda ortaya konan soruya verilecek cevabın bir yönü üzerinde durmak istiyorum: Süleyman'ın tahta gelişinden itibaren kendisinin hukuk konusundaki mükemmelliğinin ve evrensel geçerliliğe sahip olması gerektiği üzerinde durmasının, dünyanın sonu düşüncesi ile ilgisi vardı. Süleyman bu tavrıyla, İslam çağının X. yüzyılına rastgelen kendi döneminin esasında milenyum olduğunu göstermeyi ve kendisinin adletsizliklerle dolu bir dünyayı adaletle dolu bir hâle getiren mehdi yönetici olduğunu göstermeyi hedeflemişti. Şimdi bu hipotezi destekleyen delil kaynaklara dönelim.

Mevlana İsa, Süleyman'ın idaresinin en azından ilk döneminde yaşamış ve tanınmamış bir kadı idi. Halveti Sufileri ile yakın ilişkileri ve İstanbul'daki saray çevreleri ile bağlantıları olduğunu bildiğimiz Mevlana İsa, 1529 ile 1543 arasında, Osmanlı tarihi ile ilgili mısra formunda, üç baskı yapan bir eser yazdı. Bunları bilinçli olarak çok daha önce yazılmış olan, *Câmi ül-Meknûnat*, *Gizli Şeylerin Özeti* olarak adlandırılan Ahmedî'nin *İskendernâme* modeline uygun yapmıştır.²⁹ Kadı'nın 1543 tarihli el yazmasında Süleyman'ın yönetimi ile ilgili olarak yaptığı uzun incelemede, olağanüstü şekilde dramatik bir yapıyı işlemiş: hâkim tema, Kutsal Roma İmparatoru V. Charles ile Süleyman arasındaki rekabet; bu rekabette her ikisi de, *sahibkiran* pozisyonuna gelmek, yani Tanrının yardım ettiği evrensel yönetici ya da Ahir Zaman İmparatoru ünvanını elde etmek istiyorlar. Mevlana İsa, Süleyman'ın görüşlerini desteklemek amacıyla hakikaten etkileyici sayı ve çeşitte delilleri bir araya getiriyor.

Kadı'nın bu deliller ile ortaya koymaya çalıştığı ana nokta; tarihin son döneminin yaklaştığı ve Milenyumu ve İslam'ın evrensel zaferini başlatacak olan *sahibkiran*'ın çoktan gelmiş olması gerektiği inancıdır. Mevlana İsa'nın (bu şekilde özetleyerek aktarmanın, onun apokaliptik düşünce zenginliğine hâle getirdiği muhakkak) belirttiği görüşleri şunlardır:

1. Dinin müceddidi Hicri 960 (M.1552-53) yılına kadar gelecektir.

2. Bu yılda, (esasında 940'da başlayan) Jüpiter ve Satürn gezegenlerinin muhteşem buluşması gerçekleşecek ki bu, Peygamber'in zamanından bu yana dördüncüsüdür. Bu 960 yıllık dönem, ayrıca, çağdaş Hristiyanlıkta tek bir dinin zaferi anlamına gelen 960 yıllık Büyük Yıl'ı da gösterir.³⁰

3. Bu bağlamda, *sahib-kiran* terimi, tam olarak, büyük buluşma ile aynı anda tek bir dinin hakimiyetini başlatacak olan evrensel yöneticiyi tanımladığı şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer işaretler, hem zamanın sonunun yaklaştığına ve dünyanın sonu beklentilerine (Peygamber-arkadaşı Hızır'ın artan bir şekilde görünür varlığı, İslamın dünyanın daha büyük bir bölümünü fiilen kapsaması amacıyla camilerin sayısının aniden artması ve benzeri gibi), hem de Sultan Süleyman'ın *sahib-kiran* olarak mesihçi kimliğine vurgu yapmaktadır.

4. Bundan başka, Mevlana İsa, Peygamberin zamanından beri her çağda bir tane gelen, dünya üzerinde gizlice manevi egemenlik sahibi olan yirmi dokuz *aktâb* yani gizli derviş listeliyor. İsa, Süleyman'ın bunların otuzuncu ve sonuncusu olduğunu ve bu nedenle tarihin bu son döneminde dünyevi otoritesiyle manevi otoriteyi birleştireceğini ileri sürüyor.

5. Böylece Mevlana İsa, daha büyük bir kesişmeyi anlatmaktadır: Astrolojik kesişme ile *müceddîd*in ortaya çıkma beklentisi, otuzuncu *kutb*'un gelişi ve Hicri 1000 yılının yaklaşması kesişir; büyük değişiklikler ve olağanüstü olaylar her yerde gözlenir; hakiki dinin yeryüzündeki zaferi, Süleyman'ın V.Charles'la girdiği *sahib-kiran* olarak tanınma rekabetinin beklenen sonucudur. Bu temel üzerine, yazarımız, Süleyman'ın ya *mehdi* ya da onun bir serasker olduğunu ileri sürer.³¹

Hem Mevlana İsa'nın iddialarının hem de belgelerinin karmaşıklığı, Osmanlı tarih yazımında olağan dışı



bir durumdur. Halbuki, Osmanlı tarih yazımının “asıl” şekli, Süleyman’ı kaderci olmaktan daha çok imparator ve gösterişli ve “ortodoks” özellikleri olan ihtişamlı bir karakter olarak tanımlar. Bununla birlikte, hem İsa’nın eserinin sanatsal değil fonksiyonel özelliğe sahip olması ve hem de çalışmanın saraya sunulmasının düşünülmemesi dikkate alındığında, onun eserinin bu bölümünü gayri ciddi bir övgü olarak reddetmek ya da dikkate almamak doğru değildir. Aksine, eserin, XVI. yüzyılın başlarında geçerli olan daha az resmi ve ciddi bir çalışma, ve “popüler” düzeydeki egemenlik anlayışını yansıtan bir kaynak olduğu için dikkate alınması gerekir. Onu bu şekilde tanımlamak, onun elit çevrelerde yaygın olarak bilindiği gerçeğini engellemez. Çünkü Mevlana İsa bir kadıydı ve yazdığı tarih eseri belliki bir dereceye kadar kabul gördü; zira esere yüzyılın ilerleyen dönemlerinde yazan tarihçi Mustafa Âli tarafından atıfta bulunulmuştur.³² Klasik Osmanlı tarih yazımı perspektifinden olağandışı görülse bile, sultanın mesih olarak kabul edildiği görüşler, mistik-düşünceli bir kadıya yabancı değildi. Aksine, bunlar, siyasî-dinî kültürün temelini temsil eder. Bu kültür, XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı toplumunda geniş ve derin bir şekilde yayılmış, hatta sultana kadar ulaşmıştı. Süleyman, sadece kendisinin Ahir Zaman Dünya İmparatoru olarak anılmasına izin vermekle kalmadı, fakat aynı zamanda kendisinin mesih imajının oluşumuna aktif olarak katıldı ve en azından belli bir süre kendisinin tarihteki dünyanın sonunun oluşumunda rolünün olduğuna inandı.

Sahib-kıran mitolojisi ve ‘Süleyman’ın fetihçilerin babası’ mitolojisi o kadar güçlü ve yaygındı ki, XVI. yüzyılın sonunda dahi Osmanlı tarihçileri, diğer Osmanlı hanedanları arasında sadece Selim’in *sahib-kıran* olup olmadığı sorusu üzerinde duruyorlardı.³³ (Belirli inançlar arasındaki doktriner sınırların ötesinde bir uhrevi (eskatolojik) öneme sahip evrensel egemenlik idealinin bir tanımı olarak) *sahib-kıran*, Süleyman’ın idaresinin ilk otuz yılında olduğu kadar, babasının idaresinin olaylarla dolu ilk on iki yılında da yaygındı. 1523’ten 1536’da esrarengiz idamına kadar vezir olan İbrahim Paşa’nın, Süleyman’la yaptığı görüşmelerde *zill Allah* (Allah’ın Gölgesi) dışındaki tüm standart, bilinen İslami hitap şekillerini kullanmamış olması oldukça önemli bir gösterge-

dir. Bunun yerine, sultana özellikle *sahib-kıran-ı alempe-nah* (evrensel yönetici ve dünyanın koruyucusu) yada *sahib-kıran-ı rub-i meşkin* (yeryüzünün evrensel yöneticisi) şeklinde hitap ediyordu.³⁴ İbrahim Paşa, sadece kendi yönetiminin zenginliği nedeniyle değil fakat aynı zamanda olağanüstü otoritesi nedeniyle elbette iyi bilinen bir kişi idi. Bu otorite ona öyle özellikler kazandırdı ki, kendisinin gerçekte sultan gibi hareket etmesini, kendisinden önce ve sonraki hanedanlara verilmiş olan ayrıcalıklara sahip olmasını sağladı.³⁵ Bazı çağdaş kaynakların, Süleyman’ın İbrahim’i beklenmeyen bir şekilde saf dışı etmesini açıklamak amacıyla onu sultanın otoritesini gasp eden bir kişi olarak tanımlama eğilimlerine rağmen, Süleyman ve İbrahim’in, imparatorluk otoritesini sağlamlaştırmak ve tartışılmaz hale getirmek için, birlikte çalıştıkları göz ardı edilmemelidir. Süleyman, İbrahim’in sultanlık yetkilerini kullandığının ve sultanın ayrıcalıklarını dağıttığının oldukça farkındaydı ve belki de onaylamıştı.³⁶ İbrahim’in tamamıyla Süleyman’ın diğer yüzü olduğu, amirinin otoritesini tehdit etmeyen fakat yücelten ve yükselten ve fakat aynı zamanda kendi otoritesinin de artırmasını sağlayan bu ortak hareket, siyasi bakımdan oldukça başarılı sonuçlar doğurdu. İbrahim’in orta pozisyonu, Süleyman ile onun yüksek rütbeli elemanları arasına mesafe koydu. Ve İbrahim’in beklenmedik bir şekilde görevden alınması, elitlere, sadrazam ne kadar güçlü olursa olsun dikkate alınması gereken gizli fakat daha güçlü bir otoritenin her zaman mevcut olduğunu hatırlatmaya yaradı. Bu süreç, yani özünde daha az insani ve İbrahim Paşa’nın şahit olduğu türde daha çok esrarengiz bir egemenlik anlayışı, yönetici elit ve Saray’da ideolojik ve resmi yenilikler gerektirdi. Bu yenilikler taşıdıkları vizyon bakımından hem eklektik hem de göz kamaştırıcı idi.³⁷ Süleyman ve İbrahim Paşa, en azından kendilerinin ve Saray çevrelerinin çıkarları için, yeni bir egemenlik anlayışı formüle etmeye çabalamışlardı. Bu, yeryüzü gücünün doğasıyla ilgili toplumcu anlayışlar tarafından oluşturulan eski modeller dahil tarihsel modelleri hem kapsayan hem de aşabilen bir egemenlik anlayışı idi.³⁸ Öyleyse, *sahib-kıran* anlayışının dünyanın sonu görüşü ile ilişkilendirilmesi, Süleyman’ın egemenliğinin kutsallaştırılmasında kullanılan çok önemli bir unsurdur ve “İbrahim Paşa ara döneminin” daha anlaşılır



hâle gelmesine yardımcı olmaktadır. Aksi taktirde, bu dönem, Osmanlı egemenleri ile onların hizmetindekiler arasındaki ilişkilerin daha geniş tarihi çerçevesi içinde anormal görünür.

1536'DAN SONRA: KANUN, İNTİZAM VE EVLİYA MÜDAHALELERİ

İbrahim Paşa'nın öldürülmesinden sonra, Süleyman çok daha az bireysel ve bundan dolayı daha şiddetli, ikinci bir kişilik ortaya koydu: Egemen otoriteyi yazılı ve sözlü olarak çok büyük bir alanda temsil eden ve onun uygulandığı bir hanedanlık hukuku, kanun oluştu. İşte bu dönemde yani 1530'ların sonları ile 1540'larda, imparatorluk hukukunun daha gayretli bir şekilde derlendiğini, düzenlendiğini ve değiştirildiğini; bu hukukun düzenlenmesi, evrenselleştirilmesi ve Dini Hukuk prensiplerine uyumlulaştırılmasını ve ayrıca hiyerarşi, intizam, liyakata dayalı statü (meritokrasi), düzenlilik ve kişilerden ziyade işlevler üzerine bina edilmiş temel yapıların geliştirilmesi gibi yeni ilan edilen prensiplere dayalı bir hükümet sisteminin hızla genişlediğini ve derinleştiğini görüyoruz.³⁹ Aynı şekilde, Süleyman'ın bir yasa koyucu olarak başarı ve enerjisini ve hukukun iki alanı olan örf ve şeri'atı uyumlu hale getirme çabalarını (ki bunların birbiriyle çatışan noktaları hukuku uygulayanları yüzyıllardır çileden çıkarıyordu), onun uhrevi (eskatoloji) misyonu ve kimliği ile ilgili kendisinin ve diğerlerinin sahip oldukları varsayımlarla ilintilendirmek anlamlıdır. 1550'lerin başlarına kadar giden dönemin tarih yazımının kısmen hatalı olmasında (bunu Cami ül-Meknunat'ın son baskısı ayrıca göstermektedir), bu senaryoda yer alan ve bazen birbiriyle çatışan konuların izleri bulunmaktadır: Etkinlik ve hızlılığın gelişmesi ile psikolojik ve maddi anlamda yaratılan yeni bir düzen; Milenyumun gelmesi ile birlikte ortaya çıkacak yeni düzene paralel olarak gelişecek muhtemel sıkıntılar ve düzensizlikler nedeniyle beliren endişe, ikilem ve korku; Süleyman'ın kişiliği ile Tanrının arasındaki yakın ve algılanabilir bağlantıya (genellikle Ahir Zaman senaryosundaki doğal oyuncular olan doğaüstü araçların sağladığı bir bağlantı) yapılan sürekli atıf.

Topkapı Sarayı'nın kütüphanesi ve arşivinde saklanan yayınlanmamış kaynakların büyük bir kısmı, hem

bizim Süleyman'ın idaresi döneminde Saray'ın ideolojik yapısının doğası ve gelişimi ile ilgili genel konumuza hem de bu ideolojik matriks içinde daha spesifik dünyanın sonu ile ilgili konulara önemli derecede ışık tutmaktadır. Örneğin, Süleyman'a sunulan otuz dokuz adet, büyük kısmı tarihsiz dilekçeler, şiirler ve özel raporlar içeren bir dosya,⁴⁰ sadece hükümdarın esrarengiz adaletine değil fakat aynı zamanda onu dünyanın Tanrı tarafından belirlenmiş yöneticisi (*mi'eyyed min Allah, sahib-kıran*) statüsüne çıkaran, mesihçi misyonuna (*mehdi-yi sahib-zeman*) ve gayib evliyalarından (*rical il-gayb*) aldığı özel desteğe sık sık yapılan referanslar içermektedir.⁴¹ Mevlana İsa ve Lütfi Paşa'nın tarih yazılarında da ima ettikleri benzer konular, Süleyman'ın idaresinin ilk otuz yılındaki tarih yazımında oldukça yaygındır. Bu literatür külli-yatı, çok önemli olayların ve hızlı değişimlerin yaşandığı ve fakat hayattaki bir egemeni tanımlayacak yerleşik modellerin mevcut olmadığı bir zamanda, salahiyesiz yazarların, zamana uygun bir söylem ve üslup bulabilmek için geliştirip ürettikleri deneme niteliğinde yazılar olarak kabul edilmeli. Bekli de bu nedenle, bu çalışmalar, hem üslup hem de konu olarak Saray'da 1550'lere kadar mevcut olan tüketim ve ideolojik üretim kalıpları kadar değişik ve eklektikti. Bununla birlikte, hemen hemen bütün bu eserlerde yaygın olarak kullanılan iki öğe; Süleyman'ın (Celalzade'de görülen *padışah* teriminden ziyade) *sahib-kıran* ünvanı yada *bazret-i sahib kıran* terimi kullanılarak tanımlanması ve terime yüklenen evrensel ve ilahi yetkilerin açıkça tartışılmasıdır.⁴² Bunlar, bu noktada (yukarıda İbrahim Paşa'nın görüşmeleri hakkındaki delilde belirtildiği gibi), bir lakap olarak değil fakat tanımlanan teknik içeriğin bir ünvanı olarak kabul edilmeli.

Bu çalışmaların pek çoğu, Kanunî sıfatına, onun dünyevi gücüne bir katkı olması amacıyla olağanüstü manevi otorite gücü yükleme eğilimi göstermektedirler. 1529/935'den hemen sonra bir Levhi tarafından nesir tarzında (ve oldukça avami Türkçe ile yazılan) *Cihadname-i Sultan Süleyman* derlendi. Levhi'nin, saray çevreleri ile iyi bağlantıları olan bir kişi olduğu anlaşılıyor, çünkü bir çok olayı, gözüyle şahit olmuş şekilde veya olayın aktörlerinin anlatımlarına dayandırarak anlatıyor.⁴³ Yazar, Tanrının dünya hakimiyetini bahsettiği İskender'den



sonraki tek hükümdar ve sadık bir kişi olan İbrahim Paşa'nın bilgeliğine sahip olan yegane yönetici olarak tanımladığı *sahib-kıran*'ın örnek adaletini över. Sultan, Mevlana İsa'nın eserinde çok önemli bir kişi olarak görünen peygamber-evliya olan Hızır tarafından eğitilmiştir; devraldığı ülkeler üzerinde mükemmel toplumu yaratmış ve Macaristan'a karşı Kutsal Savaş yapmıştır. Kut-sanmış lider, alanda bulunan büyük zatların dualarla çağırması sonrası savaş sırasında zuhur eden Peygamber ve tüm evliyalar tarafından doğrudan desteklenmişti. *Cihadname*'nin yazarına rüyasında Seyyid Gazi tarafından gayib evliyaların (*rical al-gayb*) sürekli olarak Süleyman'la birlikte olduğu bildirilmişti. Yazar uyandığında ise Sarı Yakub denen birinin anlattıklarıyla gördüğü rüyayı ilişkilendirir: Sarı Yakup, cennetten bir misafir grubunun bir sabah vakti saraya geldiğini kendi gözleri ile görmüştür. Bu misafirler grubunun lideri, Yakub'a, Süleyman'a bir görev üniforması getirmek üzere görevlendirildiklerini söylemiş ve hemen kaybolmuşlardı. Bu son nakil, Mevlana İsa'nın anlattıkları ile birlikte düşünüldüğünde, Süleyman'ın tahtının eşine rastlanmaz bir düzene ve dikkat çekici bir enginliğe sahip olduğunun çarpıcı bir örneğidir. Linguistik açıdan "popüler" olan *Cihadname*, Süleyman'ın başarılarının sufi/evliya- Bektaşî ve Ali- desteğine bağlanması bakımından da geniş bir anlatıma sahiptir.

1540/947'de Senâ'i adında birisi İstanbul'da Süleyman dönemindeki düzenin hikmetlerini ve *sahib-kıran* ve *mehdi-yi ahir üz-zaman* (Dünya İmparatoru ve Ahir Zaman'ın Mesihi) şeklinde tanımladığı hükümdarın kahramanca başarılarını övdüğü nesir formunda bir *Süleymanname* yazdı.⁴⁴ Senâ'i'nin eseri edebi ve içerik itibarıyla kalitelidir, fakat *Cihannâme* ve *Cami üil-Meknûnât*'da mevcut olan aynı entelektüel bağlantıları çok açık bir biçimde o da kullanmaktadır. Daha genişletilmiş olanı bir başka eser ise, Haki'nin *Süleymanname*'sidir. Haki, Niğde kadısı olup, düzyazı formundaki eserini Nahcivan seferine katıldıktan sonra 1556-57/964 yılında tamamlamıştır.⁴⁵ Haki, Süleyman'ın Tanrı tarafından *sahib-kıran* olarak görevlendirilmesini işlemeye ve onun dünya hakimiyeti iddiasını meşrulaştırmak için ayrıntılı açıklamalar yapmaya kendinden öncekiler kadar önem vermiştir. Fakat kendinden öncekilerin hiç birisinin yapmadığı bir şeyi

yapmakta, yani hükümdarın hiç sorgulanmaz Sünni inancının vurgulanmasından rahatsızlık duymaktadır. Haki her ne kadar döneminin tarihini anlatırken bir mahşeri felaket (apokaliptik) çerçevesi kullanmasa da, Süleyman'ın Tanrı ile doğrudan iletişim içinde olduğunu, bu dünyada Tanrı tarafından atanmış bir yöneticinin tavırlarına uygun bir yöntemle Tanrıdan talimatlar istemekte ve almakta olduğunu da açıkça belirtmektedir.⁴⁶ Bir kez daha, bu olağanüstü mülakatın hemen arkasından, yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir düzen içinde imparatorun hizmetçilerinin her birinin yaptıkları sefer hazırlıklarının dakika dakika açıklamaları izlemektedir. Yine, Süleyman'ın yüksek seviyede örgütlenme yapabilme yeteneğinin, bu hükümdarın sahip olduğu özel kutsiyetinin önemli bir göstergesi olduğuna, aynı anda, vurgu yapılmaktadır.

SARAYDA DÜNYANIN SONU (APOKALİPTİK) KEHANETİ

Süleyman'ın mehdiliği ile ilgili bu yazılı deliller- ki bunlar menfaatlerini artırma peşindeki hırslı yazarların ve sarayın muhteşem liderine uygun tarih yazmacılığı üslubunun ürünüdür- çok fazla anlam ifade etmezler. Bu görüş, doğrudan ve döneme ait delillerce daha da güçlendirilmektedir. Süleyman'ın çevresinde, kehanetçiliğe, Ahir Zaman senaryolarına ve tarihin bu yüzyılda sona ereceği fikrine oldukça yüksek ilgi vardı. Zira, Abd al-Rahman al-Bistami'nin 1454 tarihli *Miftah al-jaf al-jami* adlı ve herkesin ilgi duyduğu bilinen Arap kehanetler kitabının nüshaları, XVI. Yüzyıl boyunca Saray'da elden ele dolaşıyordu. Kitap, Mehdi'nin, İsa'nın ve Deccal'in kameri takvime göre Hicri X. yüzyılda geleceğini bildiriyordu.⁴⁷ Süleyman, iktidarda bulunduğu dönemin hemen tamamında yanında bir müneccim (*remmal*) bulundurdu: Haydar isminde bir kişi, hem saray çevrelerinin gizli işlerini gizlice Sultana rapor ediyor, hem de sarayın gözcüsü sıfatıyla gelecekle ilgili özel bilgilere dayalı politika önerileri veriyordu.⁴⁸ Haydar'ın uzmanlığı, onun müneccimlik ve kehanetçilik tekniklerini, *Malhamat Daniyel* olarak bilinen astroloji ve dünyanın sonu ile ilgili bir çalışma olan "Daniyal'ın Kitabına" (*Kitab-ı Daniyal*) uyarlamış olmasından kaynaklanır.⁴⁹



Haydar'ın, Bistami'nin ve Mevlana İsa'nın anlatımlarına büyük oranda benzeyen açıklamalarını şu şekilde özetleyebiliriz: Her çağda Tanrının atadığı iki evrensel yönetici vardır: Biri dünyevi (*sahib-kıran*), diğeri ruhani (*sahib-zaman*); en son olarak Peygamber, bu iki egemenlik gücünü kendinde toplamıştır. Süleyman, bu dönemin *sahib-kıran*'ıdır, ve ayrıca *kutb ül-aktab* olarak dünyanın ruhani lideridir; böylece en üst zahirî ve batınî gücü kendi şahsında birleştirmiştir. Süleyman'ın bu başarısı hem astrolojik hem de uhrevi (eskatolojik) açıdan uygun ve gerekliydi. Çünkü O, tarihin son döneminin hükümdarıdır; onun yönetimi, Mehdi'nin görünmesi ve İsa'nın gökten inişinin öncesindeki son dönem olacaktır. Süleyman'ın idaresi, kameri çağın (*devre-i kameriye*) sonuna ve Satürn çağının başlangıcına rast gelmiştir. Bu nedenle, Süleyman, manevi (eskatolojik) rolünü yerine getirmek için Milenyum'da başkanlık etmek amacıyla Hicri 1000 yılına kadar yaşayacak. Onun yanında savaşan görünmez evliyalar (*rica ül-gayb*), nihai zaferin ve İslamın evrensel yönetiminin oluşmasında yardım edecekler.⁵⁰

Haydar'ın yazıları, Süleyman'a yakınlığı ve Sarayda uzun süre çalışan bir kişi olması, yani bunların hepsi, XV. ve XVI. yüzyıllarda siyasi ve dini kültürü yansıtan sağlam alt yapılarıdır. Zira, bunlar, sarayın içinde olduğu kadar başka yerlerde de güçlü ve önemli bir şekilde hissediliyordu. Süleyman, en azından yaşamının son yıllarına kadar kendisinin mehdi bir kimliğe sahip olduğuna çok büyük ihtimalle inanıyordu. Burada zikredilen eserler, çok boyutlu (farklı konuları içeren) bir içeriğe sahip olması bakımından oldukça dikkate değer ve anlamlıdır. Genellikle birbiriyle aykırı görünen çok değişik temaları, yöntemleri ve sorunları kolayca bir arada işleyebilmektedir: Sultanın mesih imajı ile; askeri örgütü düzene koyma sürecinin detaylarının çok dikkatli ve emek vererek izah edilmesi, vergilendirme, Süleyman'ın evliyalığının işaretlerinden biri olan hatırlama gücü ve beklenen milenyumun ortaya çıkması ile birlikte muhtemelen eş zamanlı olarak görünecek şaşkınlık, huzur ve korku temalarını yan yana bulundurmaktadır. O kadar çok değişik konular ki, bunlar, Süleyman devrinin çoğunda "resmi" bir histografik üslup, baskı yada konsensusa dayalı tek bir hâkim imajın olmadığını göstermektedir. Çağ ve adamları, böyle bir imajı elbette arzu ediyorlardı, fakat

Süleyman'ın yönetimde bulunduğu dönemin büyük kısmında, saray ve ideologları, Süleyman'ın yönetiminin ilk yıllarındaki ihtiraslı enerji ve eklektizmini yansıtan tasvirlemenin çeşitliliğinden memnundular. Mevlana İsa'nın sufi-maneviyat (eskatolojik) vizyonunu geliştirmeye başladığı dönemde, kimliği belli olmayan yeni bir tarihçi kişi, Süleyman'ı katı *şer'i* standartların uygulanmasında tavizsiz bir kişi olduğu için methediyordu.⁵¹ Aşağı yukarı otuz yıl boyunca Süleyman çok değişik kimliklerde görünebiliyordu.

BİR İMPARATORLUK İMAJININ SİNİFLANDIRILMASI

Şu ana kadar; tüm mahşeri felaket (apokaliptik) bağlantıları ile birlikte Süleyman'ın *sahib-kıran* ve Ahir Zaman imparatoru kimliğinin oluşmasının, idaresinin ilk otuz yılında onun ve etrafındakilerin Osmanlı egemenliğinin yeniden yapılandırılmasının en sağlam ve önemli unsurlarından birini oluşturduğunu ileri sürdüm. Eğer böyleyse, Süleyman'ın mesih oluşunun niçin şimdi ortaya çıkarıldığı sorusunu sormak gerekir. Zira, bu imaj onun yüzyıllardır bilinen ılımlılık ve hukukun üstünlüğüne verdiği değer imajı ile tezat teşkil eder. Bu sorunu cevabı, rejimini mükemmelleştirmek için yaptığı gösterişli politikalarının nedenlerinin cevabında olduğu gibi, önemli ölçüde hanedanlığın kendine bakışında meydana gelen değişimlerde yatar. Tahtının ilk yıllarındaki çok yönlü, maceracı, mahşeri felaket (apokaliptik) tarih yazımı frenlendi yada azaltıldı.

Süleyman rejiminin kültürel ve ideolojik tonu 1550 yılından sonra dikkat çekici ve önemli bir şekilde kabuk değiştirdi. İlk otuz yılındaki heyecan, çok seslilik, eklektizm, yenilikçilik ve evrenselci hayaller yerine, çok kısa bir sürede, yeni bir ciddiyet ve imparatorluk yönetiminde süreklilik oluşturma çabaları geçti. Süleyman her ne kadar seferler düzenlemeye devam ettiyse de, Alqaz Mizra'nın macerasının İran'ı Osmanlı yönetimine dahil etmekte başarısız kalması sonucunda evrensel bir imparatorluk kurmanın imkansızlığını anlamış görünüyordu; imparatorluk politikası, Amasya Anlaşması'nın gösterdiği gibi, bölge içi konsolidasyon amacıyla giderek içe döndü. 1555 tarihli bu anlaşma, Osmanlı ile Safavi saha-larının arasına her iki tarafın da rıza gösterdiği sınırları



koydu. Ve Osmanlıların Safavi hanedanlığının kendine eşdeğerde bir meşruiyete sahip olduğunun ve bir siyasi-hukuk prensibi olarak coğrafi sınırların karşılıklı olarak kabulünü getirdi. Bu on yıl, “klasik” imparatorluğun bürokratik ve idari kadrosunun tam olarak gelişiminin (ki bu otuz yılda artarak gelişen yeniliklerin bir sonucuydu) ve *şeyh ül-islam*lar Ebussu’ud (1574) ve Celalzade’nin olgunlaşmasının gerçekleştiği dönemdi. Celalzade bir birine uyumlaştırılmış *şer’at* ve *kanun*a dayanan evrensel bir imparatorluk hukukunun oluşumunda öncülük etti.

Bu tondaki değişimin bazı psikolojik, yapısal ve siyasi nedenlerini açıklamak zor değildir. 1550'lere gelindiğinde, Süleyman altmış yaşına yaklaşıyordu, sağlığı kötüleşiyordu, eğer gerçekten sahip olduysa onun dünya imparatoru olma hayalleri gerçekleşmemişti, ve giderek iç problemlerle uğraşmak zorunda kalmıştı. Bunların arasında en önemlisi, oğulları ile yönetim tabakasındaki tüm ilgili yöneticiler arasında kızışan ardıllık mücadeleleri idi.

Böyle bir iç istikrarsızlıklar durumunda, dikkatlerin içeriye verilmesi kaçınılmazdı. Sultan’ın münecciminin kendisinin uzun yıllar yaşayacağı ve belki de onun mehdi işlevinin önemli olduğu ile ilgili tahminlerinin doğruluğunu sorgulaması sürpriz bir gelişme olmazdı. İster hayal kırıklığından olsun veya Milenyum’un gelmiş olduğundan olsun, Milenyumun yaklaşımını karşılamaya daha az gereksinim duyuluyordu. Süleyman’ın idaresinin son on yılına gelindiğinde, rejimin mahşeri (apokaliptik) yapısına vurgu yapılmasının artık gereksiz olduğu düşünülüyordu. Osmanlı tarih yazımcılığının ve ideolojisinin tarihi bakımından, 1550’lerde Sultan Süleyman’ın ilk saray tarih yazımcısını (*şehnameci*) Fethullah Arif (1562) atamış olması önemlidir. Arif, Osmanlı ülkesinin tarihini Farsça methiye üslubunda, Firdevsi’nin bilinen meşhur eseri modeline uygun bir şekilde yazmakla görevlendirildi.⁵² Arif’in *Süleymanname*’si ve ondan sonrakilerin çalışmaları, uhreviyat (eskatolojik) görünümlerden hemem hemen tamamen uzak. Bu, hanedanlığın tarihsel ideoloji ve imparatorluk imajının edebi olarak yazılmasını doğrudan kontrol etmek için yaptığı ilk müdahaleyi temsil eder. Yorumları ve etkileri kontrol edilemeyen hırslı amatörlerin anlık çıkışları, saray historiografalarının daha düzenli ve geleneksel, tumturaklı yorumlarınca dengelenecek veya alt edilecekti. En nihayetinde, dene-

me başarısız oldu. Bunun önemli nedeni, hanedanlığın imparatorluk imajını kontrol altına alma çabasına, Süleyman’ın yarattığı elitler tarafından başarılı bir şekilde karşı çıkılmasıdır. 1550’den sonra tarih yazımı hem çoğaldı hem de formalleşti ve neredeyse bürokratikleşmiş elit üyelerinin yada bürokratların özel yetkisi altına girdi. Bu durum, Süleyman’ın geriye bıraktığı miraslardan biriydi. Gerçekten, XVI. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, historiografi alanını kontrol etmek üzere, imparatorluk imajını kendi başına kontrol altında tutmayı amaçlayan hanedanlık ile kendilerini Osmanlı tarihinin yetkili koruyucuları ve yazıcıları olarak gören eğitilmiş bir elit grup arasında bir gerginlik gelişti. *Şehnameci* postu XVII. yüzyılda yavaş yavaş kayboldu gitti, fakat tarih yazımı devam etti.⁵³

1540'lara gelindiğinde, Süleyman ve onun naipleri, tamamen Saray içinde eğitilmiş ve onun rejimi içersinde şekillendirilmiş yeni bir hizmetçiler kadrosu oluşturmuşlardı. Bunlar, yeni düzen ve hiyerarşi kuralları çerçevesinde yetişmiş, hanedanlık amaçlarına bağlı, özelleşmiş, kurumsallaşmış ve bürokratikleşmiş işlevler performansına sıkı sıkıya bağlılık sözü vermiş, rejimin daha önce bir fikir olarak yaratmayı başardığı idari kültürü bilen ve zenginleştirebilecek olan kimselerdi. Bu dönemde, kendinin farkında, imparatorluk hukukunun garanti altına aldığı ayrıcalıkların bilincinde, bütüncül bir imparatorluk kültürünün taşıyıcısı olması nedeniyle kendi iddialarının adaletini imparatorluk adaleti ile eş değer tutabilecek, korporotize elitin ortaya çıkması, Süleyman’ın yaşlılık göstergesi olmaktan çok O’nun planlarının doğal bir sonucudur.

Mustafa Celalzade ve onun takipçisi saray kâtibi Ramazanzade, hem 1550'lere kadar konsolide olan yeni düzenin mimarları ve hem de yeni Osmanlı historiografyasının mimarlarıydılar. Bunlar Süleyman’ın başarılarını överken, aynı zamanda bu tarih yazımının geleneksel, “ortodoks” bir şekle bürünmesini sağladılar. Ramazanzade’nin evrensel tarihi, Osmanlı hanedanlığını İslam sistemi içine yerleştirdi.⁵⁴ Celalzade’nin Süleyman’ın 1557’ye kadar olan idaresini anlatan muazzam tarih eseri, hâlen daha önceki mahşeri (apokaliptik) heyecanların hem özel pasajlar bakımından⁵⁵ ve hem de dönemi kurumsal ve adalette mükemmellik çağı olarak yüceltmesi bakımından izlerini taşıırken, onun asıl amacı, klasikleş-



miş ve normatif bir düzeni anlatmak ve ortaya çıkarmaya yöneliktir. Celalzade, Süleyman'ı hırslı *sahib-kıran* ya da Selim'in neredeyse olmayı başardığı dünya fatihi şeklinde tanımlamak yerine, onu mükemmel düzenin yaratıcısı ve huzurlu ülkenin sakini, *padışah-ı alempernah*, imparator, Dünyanın Sığındığı Kişi şeklinde tanımlamıştır. O, kontrolünü ve etkisini dünya çapında yayan bir mesih-general olmaktan çok, doğru dinin koruyucusu bir sultandır. Eserleri klasik Osmanlı historiografisinin modelleri olacak bu olgunlaşmış rejimin bürokratları bakımından, doğru bir egemen imajı, Osmanlı egemenliğinin daha önce içinde bulunduğu düzensizlik durumunu içermiyordu. Ne de, Süleyman'ın evliya kişiliği nedeniyle Ahir Zaman İmparatoru olacağını belirtiyordu.

Kanuni yada Muhteşem Süleyman dönemindeki imparatorluk ideolojisinin oluşum sürecindeki mehdici akımların fark edilmesi, diğer olayların anlaşılmasına önemli bir katkıda bulunur. En genel itibarıyla, XVI. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı siyasetinin entelektüel ve siyasi tarihinin, onun bir parçası olduğu Akdeniz, Avrupa ve İslam alemi olmak üzere çeşitli çerçeveye yeniden entegre edilmesini mümkün kılar. Bu ise, Süleyman'ın egemenliğinin, bu zamanda gelişen evrenselleşme yönündeki siyasi ve kültürel rekabetinin yaşandığı bu kocaman alanın tamamında, hem elit hem de "halk" kültürü seviyelerinde çok güç olan propetik ve mesihçi akımlardan ayrı tutarak değil, fakat içersinde formüle edildiğini gösterilerek yapılabilir. Bu yaklaşım diğer konuların analizine fırsat verir. Örneğin: XVI. yüzyıl sonunda bölgeselleşen siyasi ve kültürel anlayışların ortaya çıkmasının psikolojik ve sosyal boyutları, ki bu, yüzyılın başında geçerli olan evrenselci yaklaşımlarla açık bir şekilde çatışma halindedir. Bu analiz, Osmanlı tarihinin, genellikle yapıldığının aksine, daha az kedine özgü (*sui generis*) bir yöntemle ele alındığı bir anlayış ile yapılmalıdır.

Özellikle, bilhassa historiografik gelişmede uhrevi (eskatolojik) beklentilerin oynadığı rolün fark edilmesi, Süleyman'ın "klasik döneminin" tarihsel özelliğinin anlaşılmasını temelden değiştirmelidir. Bunun ana hatları, aslında idaresinin oldukça sonlarında idari yapıda ve historiografik ifadelerde dile getirilmiştir. Hem Osmanlı hem de modern historiografi tarafından zenginleştirilen Süleyman'ın dönemindeki birlik, daha sonraki bir gelişmedir, deneme-yanılma ve aynı zamanda planlama sonucunda ortaya çıkmıştır. Bunun yanında, Süleyman'ın ideolojisinin mahşeri son (apokaliptik) içeriği, bu klasikleştiren imajın oluşturulmasına ve gücünün açıklanmasına yardımcı olur. Öyle ki, Kanunî'nin ölümünden hemen sonra, hem Osmanlı hem de Avrupalı yorumcular, mükemmel ve normatif bir düzenin "düşüşünü" konuşmaya başladılar. Süleyman'ın Osmanlı yönetimi ve toplum düzeninde geniş çaplı ve hayret verici değişiklikler yapmak ve mükemmel bir evrensel düzen yaratma idealini ortaya koymaktaki yeteneği, kısmen, mahşeri son anlayışında (apokalipsi) hem negatif hem de pozitif bir şekilde mevcut olan halkın çarpıcı değişimler beklentisinden doğmaktadır. Mahşeri (apokaliptik) algılama ve beklentiler, ayrıca, Süleyman döneminin alternatif vizyonuna psikik olarak uygun açıklamalar getirir. Elbette, egemenin hukuk icatları, onun mehdici kimliğinin doğal bir eşzamanlısı olan olağanüstü yasama otoritesi varsayımı üzerine bina edilmiştir. Sultan ve onun ihtişamını ve başarılarını dile getirmeye ve açıklamaya çalışanların çoğu, sürekli olarak Milenyumun gelişini ilan ettiler. Bu nedenle; onun ölümünden sonra hayal kırıklığına uğramış olanların, çöküşün işaretlerini aramaya başlaması, diğer yandan tarihin sonunun gelişinin yakınlaşmakta olduğuna hâlâ inanların ise, Ahir Zaman senaryosunun kaçınılmaz bir parçası olan karışıklıkları heyecanla beklmeleri çok büyük sürpriz değildir.

1 Bu makale, halen Princeton University Press tarafından yayıma hazırlanmakta olan *Master of the Age: Süleyman the Lawgiver and the Remaking of Ottoman Sovereignty* adlı bir kitapta ve benim University of California Press tarafından yakında yayımlanacak olan *A Mediterranean Apocalypse: Imperialism and Prophecy, 1453-1550* adlı kitapta daha uzun bir şekilde ele alınmakta olan bahsedilen dönemdeki ideolojik ve bürokratik değişim ile ilgili bir çalışma temelinde Sultan Süleyman'ın yönetiminin değerlendirilmesinin bazı kısımlarını sunmaktadır. Projemin bu bölümüyle ilgili araştırmalarım, The Joint Committee on the Near and Middle East of the So-

cial Science Research Council ve American Journal of Learned Societies'dan alınan burslar tarafından desteklenmiştir. Burada kullanılan birincil kaynakların çoğunun yer aldığı Topkapı Müzesi yetkililerine ve özellikle Kütüphane Müdürü Dr.Filiz Çağman'a ve Arşivler Müdürü Sayın Ülkü Altındağ'a şükranlarımı sunmaktan ayrıca mutluluk duyuyorum.

2 Burada belirtilen dönemleştirme, hem bu çalışmanın ana noktasını oluşturan histografik çözümlemesine ve hem de Osmanlı elcisinin bürokratikleşme sürecinin ve profesyonelleşmiş merkezi bürokrasinin oluşumunun incelenmesine dayanmaktadır. Bu konu 1986'da Münih'de IV. Türki-



- ye'nin Ekonomik ve Sosyal Tarih Kongresi'nde ve 1986'da Ankara'da X. Türk Tarih Kurumu Kongresi sunulan tebliğlerde ve "Preliminaries to the Study of the Ottoman Bureaucracy", in *Ra'yyet Rısmı: Essays Presented to Halil İnalcık* (Journal of Turkish Studies, v. 10), Cambridge, 1986, 135-41'de işlenmiştir. Bu dönemdeki ideolojik ve ikonografik değişimin anlaşılmasıyla ilgili önemli bir çalışma: Gülru Necipoğlu'nun 1986 Harvard üniversitesinde yaptığı doktora tezi "The Formation of an Ottoman Imperial Tradition: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries". Bu eser *Art, Ceremony and Power: Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge, 1992), şeklinde basılmıştır. Araştırmamın kritik bir döneminde tezini bana sağladığı ve böylece tezinin gelişmesine yardımcı olduğu için Dr.Necipoğlu'na müteşekkirim.
- 3 Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", *Turica* 19(1987), 7-27; Richard Repp, "Kanun and Shari'a in the Ottoman Context", *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, (der.) Aziz al-Azmeh, Londra, 1988, ss.124-45. Osmanlıların XV. yüzyıl sonu ve XVI. yüzyıllardaki din politikasıyla ilgili olarak yapılması gereken daha pek çok çalışma alanı bulunmaktadır.
 - 4 Eşitlik ve aynı zamanda düzenlilik gibi değişik formlardaki *adale* ve *kanun* anlamında *jeriat*, Osmanlı ideolojisinde gerçekten sürekli vurgulanır, her ne kadar terimin spesifik anlamı kullanımdan kullanıma değişiklikler gösterse de. Bkz.: Halil İnalcık, "Süleyman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum*, 1(1969), 105-38, ve C.Fleischer, "From Şehzade Korkut to Mustafa Ali: Cultural Origins of the Ottoman Nasihatname", *Third International Congress on the Economic and Social History of Turkey*, Princeton, 1983 (İstanbul, 1990).
 - 5 Lütfi Paşa, *Tevârih-i Al-i Osmân*, ed., Ali, İstanbul, 1925, ss.435-43; Celalzade Mustafa, *Tabakat il-memâlik fi derecât il-memâlik*, Bu eser Petra Kappert tarafından *Geschichte Sultan Süleyman Kanunis von 1520 bis 1557*, Wiesbaden, 1981, 399b-401a, olarak yayımlanmıştır.
 - 6 C.Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*, Princeton, 1986, ss.273-83.
 - 7 Erika Glassen, "Krisenbewusstsein und Helischwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit;" *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, der., Ulrich Hermann and Peter Bachman, Beirut, 1979 (ss.167-79), s.176.
 - 8 Bkz.: Erika Glassen, "Schah İsmâ'il ein Mahdi der anatolischen Türkmenen", *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 121 (1971), 61-69; Nalmur Rahman Farooqi, *Mughal-Ottoman Relations*, Delhi, 1989, ss.188-89.
 - 9 Bu konunun İtalya bakımından son zamanlardaki incelemesi için bkz.: *Prophecy and People in Renaissance Italy*, trans., Lydia G. Cochrane, Princeton, 1990.
 - 10 Eugenio Garin, *Astrology in the Renaissance*, London, 1983, ss.1-29, idem. "L'Attesa dell'eta nuova e la 'renovalia'", in *L'attesa dell'eta nuova nella spiritualita della fine del medioevo*, Convegni del Centra di Studi sulla Spiritualita Medievale, III, Perugia, 1962, ss.11-35; Marjorie Raevessü, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, 1969, ss.332-92; Robert B. Lerner, "Refreshment of the Saints: The Time After Anticrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought", *Tradition* 23 (1976), 97-144.
 - 11 Marjorie Reeves, "History and Prophecy in Medieval Thought", *Medievalia et Humanistica New Series* 5 (1974), 51-57, Donald Weinstein, "Millenarianism in a Civic Setting: The Savonarola Movement in Florence", in Sylvia Thrupp, ed., *Millenarian Dreams in Action*, The Hague, 1962; idem., *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, 1970, ss. 62-66, 86-90, 200-203, 230-232; John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of Franciscans in the New World*, Berkeley and Los Angeles, 1970, ss.5-28, Abbas Hamdani, "Columbus and the Recovery of Jerusalem", *JAOS* 99, 1 (1979), 39-48; Panline Moffitt Watts, "Prophecy and Discovery: On the Spiritual origins of Christopher Columbus's Enterprise of the Indies", *American Historical Review* 90/1 (1985), 73-102.
 - 12 Louis Cardaillac, *Morisques et chretiens: Un Affrontement polemique*, Paris, 1977, ss.67-73, 118; Luce Lopez Baralt "El Oraculo de Mahome Sobrela Andalusia musulmana de los utimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Riblioteca Nacional de Paris", *Hispanic Review* 53 (1984), 41-57; idem., "Chronique de la destruction d'un monde: la litterature al-jamiado-morisque", *Revue d'histoire magrebine*, 17-18 (1980), 43-73.
 - 13 Barbara Flemming, "Sahib-kiran und Melidi: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymans", in *Between the Danube and the Caucasus*, ed., Gyrgy Kara, Budapest, 1987, ss.43-62; Watts, "Discovery", ss.95-102.
 - 14 Bu makalenin döneminin XVI. yüzyılın ilk yarısı olmasına rağmen, bunun yüzyıl boyunca devam eden bir konu olduğunun not edilmesi gerekir. *Vide* the Timorid in India (Fleischer, Bureaucrat, pp. 111-12, 133-35, 138, 244-45).
 - 15 Örneğin, Hicri 898 (Miladi 1493) sonunda dünyanın sonunun işaretleri ve zamanlaması üzerine yazılan bir çalışmada, al-Suyuti yüzyılın sonunun dünyanın sonu olduğunu çarpıcı bir şekilde açıklamaktadır. Bu zamanda, hem alimler hem de halk, tarihin X. Yüzyılda sona ereceği ile ilgili kesin deliller ortaya koyan hadisler kullanıyordu: *al-Kashf li-mujawazat hadbihi al ummah al-alf*, TKSM Library, Revan 376, ff.104b-112a (cf. Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2nd ed., 2.vols, Leiden, 1943-49; suppl. 3 vols. Leiden, 1937-42, (GAL II 191, burada ünvan *Kashf an mujawazat hadbihi al ummah al-alf*-Al-Suyuti, sonun Hicri 1450'den önce olmayacağı düşüncesindedir.
 - 16 BBA Maliyeden Müdevver II (Niğbolu Sancağı Mufasssal Defteri), 1b.
 - 17 Fleischer, *Bureaucrat*, 179-183.
 - 18 Ibid.
 - 19 Lutfi Paşa, s.291.
 - 20 Ibid., ss.11-12, Cf. Al-Suyuti'nin (1505), Şibani Han'ın (1510) (Glassen, "Krisenbewusstsein", ve Bâbur (Farooqi, *loc.cit.*)in benzer ve neredeyse çağdaş iddiaları.
 - 21 Lütfi Paşa, s.206.
 - 22 Bu temanın XV. yüzyıl ortalarındaki bir özeti için bkz.: Theodor Scif, "Der Abschnitt Her die Osmanen in Sukrullah's persischer Universalgeschichte", *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* 21-2 (1925), 63 -128 (69-70).
 - 23 Ibid., ss.11-16. Bunlardan ilki Çağatayca, ikincisi Farsça; bunlar elbette Lutfi'nin kendi uydurması da olabilir.
 - 24 Bazı süfi tarikatları ile XVI. Yüzyıldaki mesihçi hareketleri arasındaki bağlantı, Micheal Mazzaoui'nin *The Origins of the Safavids: Si'ism, Sufism ve Gulat*, Wiesbaden, 1972 adlı çalışmasında; ve son zamanlarda Ahmet Yaşar Ocak'ın (bu cilt) çalışmasında işlendi.
 - 25 Bu tavırlar, XVI. Yüzyıl eserlerinin hem hepsinde önemli bir yer edinmiş olup, İnalcık tarafından "Süleyman the Lawgiver" da özetlenmiş ve "Adalatnameler", *Belgeler*, 1/3-4 (1967), 49-93 da Osmanlı hukuk geleneği içine yerleştirilmiştir.
 - 26 Fleischer, *Bureaucrat*, s.291.
 - 27 Ibid., ss.286-89.
 - 28 C. Fleischer, "Why did Süleyman Become the Lawgiver?", bu tebliğ, 'Süleyman the Magnificent' Sempozyumunda (Chicago), 1987, sunulmuştur.
 - 29 Barbara Flemming, yazarı ve tarih kitabını iki önemli makalede inceledi: "Der Gami ül-meknunat: Eine Quelle Ali's aus der Zeit Sultan Süleyman", in *Studien zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum 70 Geburtstag*, Lüden 1981, ss.79-92; ve yukarıda zikredilen "Mahdi". Bunlardan ikincisi buradaki tez açısından özellikle çok önemli. Prof. Flemming'e Mevlana İsa'nın eserinden beni haberdar ettiği ve onu benimle tartıştığı için teşekkürlerimi belirtirim.
 - 30 Garin, *Astrology*, ss.22-24.
 - 31 Bu özet, Flemming'in "Mahdi"si ve benim (İbnülemin T. 3263) in İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki kopyasından elde ettiğim sonuçlardan yapılmıştır.



- 32 Flammig, "Quelle".
- 33 Fleischer, *Bureaucrat*, s.280 ve Celalzade, Tabakat, ff.41a-b.
- 34 TKSM E1 1997, E4080/1-2, 1534 tarihli Van'ın ele geçirilmesi ve Téb-riz'in işgalinden; Aynı çarpıcı terminolojinin daha resmi kullanımları (*İs-bib-kıran-ı zemin-i zoman- zaman ve mekânın yöneticisi*) ile karşılaştırınız. Ertesi sene M.T.Gökbilgin'in yayınladığı mektuplarda "Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyyatında Kanuni Sultan Süleyman Devri Belgele-ri", *Belgeler* 2 (1964), 119-220 (s.156), ve "Venedik Devlet Arşivindeki Türkçe Belgeler Koleksiyonu ve Bizimle İlgili Diğer Belgeler, *Belgeler*, 9-12 (1968-71), 1-151 (s.55).
- 35 M.T.Gökbilgin, "İbrahim Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1940-86, vol.5/2, 908-15. İbrahim Paşa'nın hayatı üzerine bir çok küçük çalışma yapmış olan Latifi, Hazine'nin kaynaklarını karşılıksız olarak dağıttığını belirtir. (Enis el-Fusaha, s.17, Ahmet Sevgi (der.) *Latifi'nin İki Risalesi: Enisü'l Fusaha ve Evsaf-ı İbrahim Paşa*, Konya, 1986). 1533-34/940 yılına ait bir Saray kitabında, grand vezir'in ihtiyaçları için 20.000 ile 50.000 arasında dağıtıldığı belirtiliyor. Sultanın kendisi normal olarak 50.000 alıyordu. (BBA, KPT 1863).
- 36 Süleyman bir çok mektubunda İbrahim'e *serasker sultan* olarak hitap eder. Bkz.: Gökbilgin, "Türkçe Belgeler", ss.62, 111, ve ayrıca J.L.Bacque-Grammont "Une Lettre d'Ibrahim Paşa à Charles-Quint", CIEPO VI (Varra Turcica IV), der. J.-L. Bacque Grammont ve E.van Donzel, Paris, 1987, ss.65-88 (s.72). İçinde İbrahim Paşa'ya övgüler yağdıran 1525 tarihli Süleyman'ın bir fermanı için bkz.: Jose Matuz, "Eine ungewühnliche osmanische Groswesirs Titular", *Wiener Zeitschrift für die Kunde der Morgenlandes* 77 (1983), ss.87-103.
- 37 Necipoğlu-Kafadar, "Formation", ss.273-374, and idem, "Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Habsburg Papal Rivalry", *The Art Bulletin*, 71 (1989), 401-27.
- 38 Bu sonuç biraz spekülatif, fakat bu yıllarda ortaya çıkan ideolojik deneyim örneklerince desteklenmektedir.
- 39 Yukarıdaki 2 ve 28. Notlara bakınız. "Meritocracy" terimi, 16 yüzyılda Osmanlı elit yetiştirme uygulamasının ve ideolojinin bir yönünü doğru bir şekilde belirtirken, bu dikkatli kullanılmalıdır. Çünkü, Osmanlı'nın değer algılaması, daha az aristokratik olan çağımızdaki kaslıklarından oldukça daha fazla elastiki ve onlar kadar değişime açıktır. Hanedan sınıfı altındaki soyluluğa dayalı ardıllık, "değer"i önemli ve meşru bir kaynağını teşkil ediyordu.
- 40 TKSM Archive, E845.
- 41 Örneğin, bkz.: belge 2 (*öünde ola müslüman gelip şeba rimpap*), 7 (*âlem adaletinde senim ber karar olubınsenden yetişe mebd-i-yi sahib-zeman iğ*), 8, 9, 15, 38 (Dünyayı Yönetmek ve İslamı korumak ve yaymak için Tanrı tarafından seçilmişliğe dair referanslar), ve 31 (aşağıda açıklanacaktır). Ayrıca bkz.: 2402, Bir İranlı'nın Süleyman'a İran'ı özgülleştirmesi çağırısı. Burada Süleyman, *al-mu'ayyid min 'md Allah*, Allah'ın seçtiği *sahib-kıran*, ve *darvîş dust* olarak tanımlanıyor.
- 42 Bu bilgi Süleyman'la ilgili yazılan ve iyi bilinen tarih kitaplarında doğrulanmıştır: Bostan (ms. Ayasofya 3317) 1537/944'de tamamlandı (en son baskısı ca.1543/94 tarihli); Matrakçı Nasuh (ms. Revan 1286) (tüm çalışma ca. 1551/958'de tamamlandı. Her ne kadar, 1530 sonları ile 1540 lar-
da en yakın "saray tarihçisi" olan Matrahçı Nasuh, *padîşah* terimini kullanıyorsa da, onun giriş bölümü uzun uzun evrensel dominasyon konusunu tartışmaktadır. (1b-4a). Ayrıca bkz.: Mahremi'nin Şehname'si (ms.Revan 1287), ca. 1522'de tamamlandı. Bu yazılı eser Özel Oda'da saklanmaktadır.
- 43 Ms. Hazine 1434. Ms.'nin sonuç ve yayınevi işareti yoktur. Fakat içerdiği bilgiler ışığında tarihlendirilmiştir. Özel Oda'da saklanmaktadır.
- 44 Ms. Revan, 1288. Özellikle bkz: ff.3a-6a, 88b, 95a. Bu Senâ'I yi tam olarak tespit edemedim. Çünkü, bu, XVI. Yüzyılda aynı ismi kullandığı bilinen iki Osmanlı şairinden hiç birisine benzemiyor.
- 45 Ms.Revan 1289 (el yazısı ile, 964 tarihli).
- 46 Bkz.: özellikle ff.1b-14a, 37b.
- 47 II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed'in himayesi altında olan yazar hakkında, bkz.: Brockelmann, GAL S II, s.323, ve Toufic Fahd, *La Divination arabe*, Leiden, 1966, ss.228-30. Eserin sadece İstanbul'daki kopyaları için: TKSM III Ahmet 1602, 23 Şubat 1525/29 Rebi' 1 I 931 tarihli; TKSM Revan 1752, ca. Temmuz 1533/end 939, 932 tarihli kopyaya dayanıyor; Ayasofya 2818, 1534-35/941 tarihli. Ahir Zaman'ın olaylarını işleyen sahnelerin göstermek için yazılan Bistamî'nin eseri XVI.yüzyılda hâlâ popüler olduğu anlaşıyor. Öyle ki *kafı ağas* Muzaffer Ağa, müderris Şerif b. Seyyid Burhan'a Türkçe'ye çevirmesini istedi.
- 48 Haydar 1550 civarında muhtemelen Süleyman için yazdığı gizli bir raporda kendini tanıtır, TKSM Archive E 845/31. Burada ayrıca Süleyman'a İbrahim Paşa'nın "ihaneleri" ile ilgili ve Corfu kuşatması esnasında diğer bazı gizli olaylar hakkında bilgi verdiğinden bahsediyor. Süleyman'ın ölümünden sonraki yıla ait Saray harcamaları ile ilgili bir kayıt, "Falcı Haydar'a" ve akrabalarına para dağıtıldığını yazmaktadır. (BBA KPT 1767, 1569-70/976-77; çok sayıda notlar). TKSM kütüphane kataloğunda *Remil Risalesi* olarak belirtilen anonim eserin (TKSM Hazine 1967) Haydar'ın Süleyman'a atfen yazdığı bir eseri olduğu açıkça görülmektedir. Basım yeri gösterilmemekle birlikte, Özel Oda'da saklandığı belirtilmektedir.
- 49 Buradaki referans, Toufic Fahd'ın (*Divination*, ss.408-12) Greek Apocalypse of Daniel'den derleyerek yaptığı sınıflandırmadaki eserin üçüncü versiyonuna yapılmaktadır. 15. Ve XVI. Yüzyıllardaki Batı Hristiyan kehanet literatürü de büyük oranda Daniyel'in Kitabına dayanmaktadır. 15. ve XVI. yüzyıllarda Batılı Hristiyan kehanetle ilgili literatür de Daniyel Kitabı'ndan önemli ölçüde yararlanmıştı.
- 50 Bu özet yukarıda dipnot 45'de gösterilen belge çıkarılmıştır.
- 51 Bayezid Devlet Kütüphanesi, Küçük Boy, 5004; Hikâyet der zemân-ı sultan Süleyman, 69 ff.
- 52 Woodhead "Experiment", 158-64; ve Fleischer, *Bureaucrat*, s.30 (Arif'in İstanbul'a geliş tarihinde.)
- 53 Tarihçi Ali'nin *şehnameci* hakkındaki görüşleri ile ilgil olarak örneğin bkz. Fleischer'in özetleri, *Bureaucrat*, ss.239-40, 248-49; ve Woodhead, "Experiment".
- 54 Ramazanzade Mehmed, *Tarih-i Nişancı*, İstanbul, 1862/1279, and 1873/1290.
- 55 Celalzade, Tabakat, 29a (câlis-i evreng-i mülk-i saltanat.....



XVII. YÜZYILDA OSMANLI DEVLETİ'NDE İSLAHAT İHTİYACININ ALGILANIŞI VE İSLAHAT TEMAYÜLLERİ

YRD. DOÇ. DR. OSMAN KÖKSAL
OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı Devleti'nin yükseliş devri olarak kabul edilen XVI. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren tedricî bir duraklama devrinin başladığı ve bunun hemen bütün XVII. Yüzyıl boyunca sürdüğü malumdur. Osmanlı tarihini muhtelif devirlere ayıran tarihçiler arasında "itila" yani yükselme devrini III. Murad'ın cülusu veya Sokollu Mehmed Paşa'nın ölümüyle sona erdirenler bulunduğu gibi bu süreci Kanuni Sultan Süleyman'ın devr-i saltanatına kadar indirenler de vardır.¹ Her ne kadar III. Murad'ın saltanatı döneminde - mesela 1590 senesi esas alındığında - XVII. asırdaki Girit ve Podolya fütuhâtı hariç tutulursa, Osmanlı Devleti üç kıtada sayısı kırkı bulan eyalet ve dört bağlı emaretle en geniş hudutlarına vasil olmuşsa da bu genişleme bilindiği üzere bir taraftan "Devlet-i Muazzama"nın kuvvet ve kudretini gösterirken diğer yandan O'nun zaf ve noksanlıklarını da ortaya çıkarmaya başlamıştır. Hakikaten devlet teşkilat ve müesseselerinde eskiye nazaran hasıl olan "tereddî ve tegayyür" devletin bünyesinde zararlı tesirler göstermeye başlamış ve bu tesirler merkezden muhite doğru yayılmaya yüz tutmuştur.

Konumuzun dar çerçevesi içerisinde duraklamanın sebepleri ve bunların müşahhas misalleri ile ilgili bilgiler vermek, yeni görüşler serdetmekten sarf-ı nazarla burada vaziyetin bizzat dönemin ileri gelen devlet adamları ve alimleri cephesinde nasıl algılandığı ve ne tür tedbirler öngörüldüğüne dair örnekler vereceğiz. Filhakika bu aksaklık ve bozukluklar derhal dikkati çekmekte gecikmemiş, hadiseler birer birer tespit ve tahlil edilmeye, çareleri aranmaya başlanmıştır. Bu çerçevede önce eskiden beri yapıla gelen nasihat-name veya siyaset-name tü-

ründen nazari ve afaki bir takım idare, siyaset ve ahlak kitaplarının² telif ve tercümesine önem verildi. Bu faaliyet hususuyla III. Murad devrinden itibaren - mer'î kanunlara riayet edilmemesi veya bunların cemiyet hayatına zararlı şekilde tatbiki ve sair sebeplerle - devlet bünyesinde baş gösteren bozukluklar muvacehesinde daha çok önem kazandı. Burada bu devreye ait sadece iki isim ve bunların eserlerinden bahsetmekle yetineceğiz.

Bunlardan birincisi Gelibolulu Mustafa Âli Efendi³ ve O'nun bu konudaki eserleridir. Aynı zamanda bir tarihçi olan müellif, devletin merkez ve taşra ahvalını iyi bilen, çocukluk ve gençlik zamanlarını yaşadığı Kanunî devrindeki vaziyet ile son zamanları mukayese edebilen bir zat olarak inhitatı yakından görebiliyordu. O, yüzyılın sonlarına doğru yazdığı tarihi eseri "Kühû'l-Ah-bâr"da görüş ve tenkitlerini yer yer ortaya koyduğu gibi bu konuda müstakil eserler de telif eyledi. Nitekim 1581 (989)de Halep Defterdarı iken yazdığı "Nasîhatü's-Selâ-tîn"⁴ adlı eseri bunlardan biridir. Bir mukaddime ile dört bab ve bir hatimeden mürekkep eserin giriş ve birinci bölümünde padişahların devlete ait mühim işleri, siyaseti tahsil ve tekmil etmeleri lüzumundan bahseden müellif son dönemde kanun hilafına ortaya çıkan ihtilafları anlatmakta ve sonunda çok faydalı tavsiyelerde bulunmaktadır.⁵ Mustafa Âlinin bu seriden telifatı bununla bitmemektedir. 1591 yılında kaleme aldığı "Kenzü'l-Ahbâr ve Lakhu'l-Efkâr" ve 1595'te Câhiz'in "Minhâcü's-Sülûk"undan faydalanarak telif ettiği "Mehâsinü'l-Edeb"i bu nevidendir. Bir mukaddime, on beş fasıl ve bir hatimeden oluşan "Mehâsinü'l-Edeb"de ağırlıklı olarak hükümdârın vazifelerinden bahsedilir. Yine 1598'de yaz-



dığı "Füsûl-i Hal' u Akd ve Usûl-i Harc u Nakd" adlı eserinde otuz iki hükümdar hanedanının kuruluş ve yıkılış sebeplerini ortaya koyar ve dolaylı olarak düzeni bozulmaya yüz tutan Osmanlı Devleti'ne uyarıda bulunur. Kâtip Çelebi de "Keşfü'z-Zünûn" aynı noktaya işaretler, çünkü III. Mehmed devrinde nizamâta hâle geldiğini görmüştü" demektedir. Yine Mustafa Âlî "Hakâyîku'l-Ekâlim" adlı küçük bir risalesiyle III. Murad devrinde Osmanlı memleketlerinin önemine göre buralarda işrihdam edilecek görevlilerin haiz olmaları gereken evsafa dair bilgiler vermiştir ki O'nun bu mevzudaki telifatının bir başka örneğidir.⁶

Bu devre ait ikinci bir isim de Bosna'lı bilgin Hasan Kâfi'dir. Aslen Bosna'da Trovnik yakınlarındaki Akhisar'dan olan alim umumiyetle Akhisarî olarak da anılır. Kendisi I. Ahmet devrinde (1616/1025) vefat etmekle birlikte eseri XVI. asra aittir. 1595'te Eğri seferine katılan müellifin bu sırada tamamlamış olduğu "Usûlü'l-hikem fî nizâmî'l-âlem"⁷ adlı Arapça eseri devlet erkan ve uleması tarafından çok beğenilmiş bu sebeple bir yıl sonra bizzat kendisince Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Serhadli bulunması ve devlet memuru (kadî) olması sebebiyle hem fütûhat hem de memleketi adaletle hüsn-i idare etmenin ihtiyaç ve şartlarını bizzat tecrübe etmiş olan müellifin bu küçük eseri O'na bütün XVII. asır boyunca büyük bir şöhrat kazandırmış ve ıslahatçı bir mütefekkir olduğunu göstermiştir. Dünya nizamının işleyişini gösteren bir mukaddimeden sonra her birine "asıl" dediği dört bölümden oluşan muhtıra niteliğindeki eserinde bu ıslahatçı müellif memleketin içine düştüğü durumdan kurtulabilmesi için yaptığı öneride kısaca "hükümet işlerinin intizamı her şeyden evvel icrây-ı siyasette şer'-ı şerîfe ve akl-ı selîm kâ'idelerine tarbîk-i hareket etmeye bağlıdır. Düşmana galebe ise askerî mutî disiplinli ve aynı zamanda yeni icad olunan harp aletlerine muktedir bulunmasıyla mümkün olabilir" demekte, az söz ile çok şey anlatmak istemektedir.⁸

XVI. yüzyıl sonlarında Devletin siyasi ve askerî bünyesinde tezahür eden söz konusu rahatsızlıklar dönemin ilim ve fikir erbabınca bu şekilde tespit edilip çareler aranırken aslında Osmanlı hanedan mensuplarının dikkatini çekmekte de gecikmedi. Hususıyla devlet oto-

ritesini temsil eden ve "ehl-i örf" olarak sınıflandırılabileceğimiz yönetici kadronun otoritelerini kötüye kullanarak halka zulm etmeleri bu sebeple köyünden kopup şehirlere akın eden "çift-bozan" reayanın güvenlik açısından dahili bir problem teşkil etmeye başlaması Osmanlı sultanlarının konuya eğilmelerini gerektirmiştir. Nitekim gözle görülür ve yaygın bir hal almış bu haksızlıkların Kanuni'nin son döneminde itibaren kısaca "adâlet-nameler" olarak isimlendirdiğimiz padişah fermanlarıyla giderilmeye çalışıldığını görüyoruz. Kanuni, ölümünde evvel yayınladığı adalet fermanında reayanın hükümet adamları veyahut vilayet halkından "mütegallibe" dediğimiz güçlü kimselerce zorla soyulduklarını sayıp dökecek, huzursuzluğun idari suistimalden neşet ettiğini ihlas ediyordu. III. Murad Osmanlı Devleti'nde başlayan çöküntüye halkın, özellikle köylülerin hükümet memurlarından gördükleri zulüm ve baskıların sebep olduğunu anlatmakla büyük babasından bir adım daha ileri gitmekteydi. Gerçekte 1591 tarihli adalet fermanı bu endişelerin tezahüründen başka bir şey değildir. III. Mehmed'in 1596 tarihli adalet fermanında doğrudan doğruya kapıkulu mensupları ve ehl-i örf hedef alınarak askerî sınıfın haksız salgunlarına karşı çıkılıyordu. Ancak ilerleyen süreçte Anadolu ve Rumeli'de ehl-i örfün giriştiği kanunsuz hareketlere bunlara rekabet edercesine -bizatihi kanunu temsil eden- kadılar da karışmış, bu da I. Ahmed'in 1609 tarihli adâlet-namesinin konusu olmuştur.⁹

XVII. yüzyıla girildiğinde devletin vaziyeti bir önceki asra göre daha vahimdi. Dışarıda Avusturya harplerine ilaveten İran harpleri yeniden başlamış, dahilde Anadolu baştan başa Celalilerin zapt ve hakimiyetine geçerek "celali fetretî" veya "celali isyanları" olarak isimlendirilen bir dönem başlamıştı. Artık bu devreden itibaren devletin zaafı, devlet ricalinin kifayetsizliği, kanun ve nizamların muhtel durumunu yakından görenler artmış, bir taraftan umumî siyaset ve nasihat eserleri telif edilirken, diğer yandan da müşahhas vakalar üzerinde duran idari ve ictimai bünyedeki hastalıkları teşhis edip çareler arayan telifata başlanmıştır. Bunun bazı örneklerini aşağıda vereceğiz.

Devletin umumî vaziyetindeki zaaf ve bozuklukları müşahade edenler bunu bilhassa "şer'-i şerîfe ri'âyetsizlik ve örf ve adete, te'âmüle istinâd iden kavânîn-i mazbûta-



nın ihlâli” sebeplerine icra ettiklerinden I. Ahmed devrinde bir tedbir olarak hummalı bir şekilde mevcut kanun ve nizamların yeniden tespit ve tanzim edildiğini görüyoruz. 10 Buna dair tek bir misal olarak değerli idare ve maliye adamı Ayn-ı Ali Efendi ve çalışmalarını zikretmek istiyoruz. Müezzinzade lakabıyla maruf ve aslen Manisalı olan Defter Emini Ayn-ı Ali devrin mütefekkir bir simasıydı.¹¹ Sadriazam Murad Paşa (Kuyucu) O’nu eski ve yeni defterler ile kanunnamelerden malumat toplayarak bir eser yazmakla vazifelendirmiş, O da bunu “Kavânîn-i Âl-i Osman der Hulasa-i Mezâmin-i Defter-i Divan” isimli bir risale ile gerçekleştirmişti. Bundan iki sene sonra 1609 (1018)’da o zamana kadar cari olan kanunları bir usûl içerisinde tasnif edip araziye, timar ve zeametlere, erkân ve memurîne, umur-ı maliye ve sair alanlara dair nizamâtı bir araya toplayan “Kavânîn-i Osmaniye ve Havâkîn-i Sultanîye” adıyla Sultan I. Ahmed namına bir eser daha cem etmiştir ki, bu padişahın haleflerine bıraktığı değerli bir abidedir.

Ayn-ı Ali ayrıca telif ettiği “Risale-i Vazife-haran ve Merâtib-i Bendegân-ı Âl-i Osman” isimli eseriyle ıslahatçı yönünü de öne çıkarmış, bir takım ıslahat arzu ve temayüllerini de belirterek bunun yollarını göstermiştir. O, burada timar rejiminin bozulmasıyla zuemâve erbâb-ı timarın ihtilaline iki önemli sebep göstermiştir: Birincisi padişahın dirliğine mutasarrıf olan erbâb-ı timarın seferden uzak kalıp başka işler görmesi; ikincisi de yapılan sefer yoklamalarının mazbut ve düsturü’l-amel olmaması. Müellif, bunun neticesini “Şimdiki halde timarlar nizalı olmuştur, seferlerde ve hizmet mahallerinde on timara bir âdem görünmez, lakin mahsûl zamanında bir timara on âdem niza eder.” sözleriyle çok güzel ifade etmiştir.

XVII. yüzyıl Osmanlı ıslahatçı mütefekkirlerinin devleti kemirmeye başlayan ârazlar ve düşündükleri hal çarelerine dair yine pek meçhulümüz bulunmayan bir kaç misal vermek istiyoruz. Bunlardan ilki II. Osman döneminde (muhtemelen 1620 yılında) telif edilmiş “Kitab-ı Müstetâb” isimli bir eserdir.¹² Müellifi belli olmayan eser, kısa bir mukaddime ile on iki bölüm ve bir zeylden mürekkeptir.¹³ Eserin girişinde açıkça belirtildiği gibi değişen ahvalin “nizam-ı âleme ihtilâl ve reâya ve berâyaya infial” verdiği “sahib-i hükümet olanların ne

türlü tedbir ve tedârük ile düzen getirebilecekleri” anlatılmaktadır. Müellif, kitabının ilk bölümünde Osman Gazi’den III. Murad zamanına kadar her kademedeki devlet yöneticisinin şer-i şerif ve adalet prensiplerine uygun olarak hareket ettiklerini bu sebeple “yedi iklim hükümlerinin câri” olduğunu ve halkın refah içerisinde bulunduğunu ifade etmiş, bu hükümdarlardan sonra adaletin bir yana bırakıldığını, vezir ve beylerin birbirlerine düştüğünü, makam sahiplerinin “hemen bugünü boş görelim, irtesinin ıssı vardır” anlayışıyla günlük çıkarları peşine düştüklerini, bu “ecilden memâlik-i mahrûse olan kurâ ve mezari’in harâba yüz tutup hazine-i âmirenin irâdî mesârife kifâyet etmez.” şeklinde belirtmiştir.

Müteakip bölümlerde önce devletin yüz akı olan ordunun başarısızlık ve çöküş sebeplerine yer verilmiştir. Müellife göre Osmanlı ordusunun iki büyük kanadından gerek kul taifesinin gerekse timarlı efradının bir nizâmı vardır. Bir kulun devşirilmesi, ta vezir oluncaya kadar muhtelif mertebelere terfii kanuna tabidir. III. Murad devrinin ortalarından beri bu kurallar göz ardı edilmiş, “ocaklı arasına ecnebi” karıştırılmıştır. Evvelce serhadde gidilip bir yüz akı elde edilmedikçe hiç kimseye dirlik ve terakki verilmezken şimdi reâyadan “Etrâk ve Ekrâd ve Çingene ve Tât ve Acâm elhasıl her isteyen” seferde ve hizada akçe ile dirlik alıp kul taifesi arasına karışmaktadır. Sipahilik, çaşnigirlik, çavuşluk tercihleri aleme nâzil olan rüşvet belası yüzünden “ne veren belli ne alan belli bir alışveriş” metâ haline gelmiştir. Bu sebeple kul taifesinin sayısı sürekli artmıştır. Mesela Yeniçeri Ocağı mensupları “kadimden sekiz, Sultan Süleyman Han zamanında on iki bin nefer iken şimdi kırk bine karîb olmuştur. Kadîmi bölük halkı yedi sekiz bin iken şimdi yirmi binden ziyadedir. Sair ocaklı neferi bir iken üç olmuştur.” Böylelikle sayıları artmış, ancak eski “muzaffer ordudan” eser kalmanmıştır. Bu aynı zamanda devlet hazinesini de boşaltmaktadır.

Yine ekseri timar ve zeametlerin vüzera ve ekâbirin sepetlerine girmesi yüzünden timar erbabının ocakları sönmüştür. Halbuki evvelden Anadolu, Rumeli ve Arabistan’da zeamet ve timar tasarruf edenler iki yüz bin askerden fazla idi. Arap, Acem ve Rûm’da birçok memleketlerin gerçek fatihleri bunlardır. Yoksa “ulufeli kapı-kulları ancak padişahın kafadarı” dırlar.



Müellife göre devletin başına çöken belaların biri de rüşvettir. Habis bir ur gibi yönetim mekanizmasına yerleşen bu illet yirmibeş otuz yıldan beri ehl-i menâsib arasında “hedâya deyu aşikâre kapudan kapuya verilir ve alınır” olmuştur. Hem merkezde hem taşrada bulunan kadı efendiler mir-i mirân ve mir-i liva ve sair hükkâmın ekseri “bu belaya mübtela” olmuşlardır ve birbirleri arasında “sen çok aldın ben az aldım deyu kavgadan gayrı kendülerinde bir sadakat” kalmamıştır.¹⁴

Bozukluğun bir başka sebebinin hazinenin boşalmasına bağlayan müellif düzensiz masrafların varidâtta fazlalığı nedeniyle kul taifesinin ulufelerinin ödenemez olduğunu bu yüzden seferlerde hizmete yarar kul kalmadığını vurgulamıştır. Oysa “devletin devamı için üç şey gereklidir: Reâya, hazine ve asker. Devrimizde bu üçü de bozulmuştur.” demektedir.

Eserin son iki bölümünde devlet ve cemiyet hayatında ortaya çıkan bozuklukların nasıl düzeltileceği ve bu konuda alınması gereken tedbirlere yer verilmiştir. “Padişah memâlik-i mahruse dahilindeki reâyânın eyyâm-ı adaletinde asude-hal olmasını” temin ile mükelleftir diyen müellif bu konuda iyi sadrazam tayininin önemi üzerinde durmuş, bunu vurgularken Yavuz Sultan Selim’le veziri Pirî Paşa arasında geçen bir anekdotu da nakletmiştir: Mısır fatihi Sultan Selim fethin haklı gururuyla “...Şimdiye değin her ne canibe müteveccih olunduydu bi-emrillah fetih olundu. O halde şimden sonra bu devlete zeval bulmak ihtimali var mıdır?” dediğinde Pirî Paşa şu meşhur cevabı vermiştir: “Sizin zamanınızda olmaz, lakin bade’z-zaman evlad-ı kiramınız zamanında şu üç haslet zuhur eyleyse ol zaman bu devletin inkirazı mukarrerdir” demiş ve bunları şöyle sıralamıştır: “Bir ahmak vezir-i azâma düşerse veyahut rüşvet kapısı küşade olup ol sebeple menasib ehline verilmez ise veyahut hükümet makamında olanlar avretlerinin muradları üzere hareket iderlerse ol zaman bu devletin ihtilâli ve herc ü merci mukarrer olur.” Müellif buraya ataların “Balık baştan kokar.” darb-ı meselinin doğruluğunu da eklemeyi ihmal etmemiştir.

Yine XVII. yüzyıl ortalarına doğru yazılıp muhtemelen IV. Murad’a sunulan müellifi halen meçhul bir başka eser “Kitab u Mesâlihü’l-Müslimîn ve Menâfi’i’l-Mü’minîn”¹⁵ ise yukarıda belirtilenlere ilaveten daha

müşahhas sosyo-ekonomik konulara temas etmektedir. Toplam elli iki bâbdan oluşan eser alimlere verilmesi lazımla gelen önemle başlamaktadır. Gece gündüz mütalalarında olması gereken ulemânın “beş altı yıl mazul, hor ve hakir sürünmeleri, kapı kapı gezmeleri” doğru değildir. Çok köklü bir tarihe dayanan ve şehirlerin en önemli mahallî müesseselerinden olan İhtisap kurumu “heman bir haramî yatağı gibi olmuştur”. Fiyatların (narh) düzenli kontrolü, ihtiyaç maddelerinin kalite denetimi, bazı sosyal kurallara ve yasaklara riayet denetimi ile görevli bu kurumun iyi çalıştırılması gerekir. Devlet merkezindeki bürokrasinin süratli işlemesi elzemdir. “Müslümanlar bu hususta katı müteşekkilerdür. Zira kimisi ömründe muazzam şehir görmemiştir. Türk vardır ki iskeleden divan-ı âliye gelince kırk kişiye sormayınca divanı bulamaz. Bu kande kaldı kim divan yazıcılarının evini bula.”¹⁶ Vergi defterlerinin güncelleştirilmesi gerekir. Zira “...müslümanın yahut bir kafirin kışın kaza-yı asumaniden koyunları kırılır, dahi koyun hakçısı gelüb o kişinin defterde bulduğu üzere geçen yıl senün bu kadar koyunun vardı, elbette resmin tamam vir deyu ol fevt olmuş koyunların resmini bî-kusur alır.” Eser çağını aşan bir anlayışla çok daha sosyal konulara değinir. Mesela “İstanbul, Edirne ve Bursa gibi büyük şehirlerimiz her zaman yangınla kül olur. Mimarlarımız her yandıkça bir tedbir düşünüp hemen yapalım derler. Hakimü’l-vakt olanlar elbette bir tedbir almalılar” der. Yine son bâbda fakir olan dul kadınların, yetimlerin, âmâların ve sair müstahak olan fukaranın salih bir kadı ile salih bir çavuş tarafından defterleri tutulup, yapılacak hasenatın bu defterlere göre ulufe gibi ellerine tediyesini önerir. En önemlisi O, klasik dönem özlemine de sığınmadan bir kısım mevzuatın günün ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini cesurca ileri sürer: “... bu asıl kanunu koyanlar ya Hersek Oğludur veyahut Karagöz Paşadır ki bir solp ümmî âdemler imiş. Lazım mıdır ki şimdiki zamanın âkil ve dâna hakimleri muttasıl hemen onların yoluna giderler. Bi-hamdillâh bu husus ne sünnettür ve ne farzdur ki terk itmekle ulu günah hasıl ola.”¹⁷

IV. Murad ıslahatçıları içerisinde adını anmamız gereken en önemli şahsiyet şüphesiz Görice’li Koçi Bey’dir. Sultan Murad’ın musahibi ve seferlerinde O’nunla birlikte bulunan bu zat, Sultanın -1632’de iktidarı eline alın-



caya kadar geçen- çocukluk dönemindeki sui idareyi de bizzat tecrübe etmekle, devrinin siyasi fikirleri itibarıyla en seçkin şahsiyetlerinden birisiydi. Padişaha devletteki çöküntünün sebepleri ve yapılması gerekenlere dair hazırlayıp takdim ettiği günümüze kadar da şöhretinden bir şey kaybetmemiş risalesi diğer eserlerden farklı olarak doğrudan bir rapor niteliğindedir.¹⁸ Sari olan hastalıkların mahiyetini, menşeiini iyi teşhis etmiş bir ıslahatçı olan müellif, sû-i idarenin bidayetini ta padişahların divan toplantılarına katılma geleneğinin bozulduğu Kanuni dönemine kadar götürmüştür. Kendinden evvelki ıslahatçılar gibi O da bütün fitne ve fesada, reâya memleket ve hazine kaybına sebep olan “rüşvet-i habis”tir teşhisini koymuş ve “vech-i arzdan laşe-i rüşvet def olunmadıkça adalet mümkün olmaz ve tashih-i umur-ı alem müyesser olmaz.” hükmünü vermiştir. Rüşvet yüzünden gereksiz yere “ulûfelü taifesi”nin yekününün şişirildiği,¹⁹ bütün makam ve mansıpların ehil olmayanlara verildiğinden şikayetçidir. Hususiyle ilmiye ve kadılık makamlarının bile rüşvetle eldeğiştirdiğini ifade eden müellif “şer-i şerif” yani adalet ve hukuk tevzi eden bir makamın satılmasını “el-iyazü billah din satmak” olduğunu eseri kaleme aldığı sıralarda çöken Ka’be duvarlarının yıkılma sebebini bile “menâsıb-ı şer’in akçe ile satılması şeameti”nden neşet ettiğini belirtmekten kendini alamamıştır.²⁰

Koçi Bey, memleketin rüşvet illetinden kurtulabilmesi, “askerin tashih ve ecnebi müdahalesinden halas” olması için başta sadâret olmak üzere tüm memuriyetlerin ehline verilmesi, güçlü bir kontrol ve murakabe sisteminin te’sis edilmesini istemektedir. Bu minvalde vezir-i azam taşranın müdahalesinden masun kılınmalı, işlerine sık sık müdahale edilmemeli, eyalet ve sancaklara yolunca gelmiş, yarar, namdar, müdebbir ve sahib-i vakar kimseler tayin edilmeli, suçları sabit olunmadıkça azl olunmamalıdır. Zeamet ve timarlar yerel yönetici durumundaki beylerbeylerinin inha ve tevcihi ile tahsis olunmalıdır. İlmiye kadroları “ehl-i ilim ve sahib-i fazl”a ihvan olunup, müderrislerden hiçbir surette rüşvet alınmamalı, cahil olanlar vazifeden ihraç edilmelidir. Divan-ı hümayun katipleri, defter-i hakani ve maliye mensupları gibi merkezi bürokrasi elemanları marifet ve kemal sahibi kimselerden tayin edilmeli, timar tevcihleri nizamâta

uygun bir biçimde ve hak edene yapılmalı, bütün zuemâ ve erbâb-ı timarın hüviyet ve vasıfları beratlarında yazılmalıdır. Eğer “mansıplar ehline ihsan olunur, zeamet ve timar dahi dikkat ve ihtimam üzere zapt olunursa bi-inayetillahi tealâki irtîşa aleminden bi’l-küllîye kalkar.”²¹

IV. Murad döneminde ıslahatçılar zümresinden zikredebileceğimiz daha bazı kimseler var ise de²² burada son bir örnek olarak bu asrın en büyük alim ve mütefek-kiri Kâtip Çelebi’den bahisle iktifa edeceğiz. Hacı Kalfa (halife) olarak da şöhret bulan, kısa sayılabilecek ömrüne değişik alanlarda bir yığın eserler sığdırarak şarkta ve garpta hak ettiği yeri alan büyük müellifin tüm telifatından değil, O’nu devrinin ıslahatçı mütefek-kiri olarak da öne çıkaran bir kaç eserinden ve düşüncelerinden bahsedeceğiz.²³ Esasen Kâtip Çelebi’yi o zamana kadarki ıslahatçılardan ayıran ve daha da yükselten bariz vasıf devlet idaresine yönelik yapıcı görüşleri yanında, cemiyetin manevi cephesini takviye ederek bir fikir ve zihniyet inkılabı gerçekleştirmek hususundaki azmidir. “Mizanü’l-Hak fi İhtiyari’l-Ahakk” adlı eseri bu vadide hacmi küçük, fakat ehemmiyeti o nispette büyük bir telifdir. Kâtip Çelebi burada Osmanlı medreselerinin XVII. yüzyılda düştüğü skolastik zihniyet ve taassubu sebepleriyle birlikte cesurca tenkit etmiş, müspet ilimlerle felsefenin müdafasını yapmıştır. Ona göre İslâm dünyasında -Hristiyanlığın aksine- şer’i ilimlerle hikmet yani felsefe ilimleri hiçbir zaman çatışma içinde olmamış, tam tersine din ile felsefe ve akıl uzlaştırılmaya çalışılmıştır.²⁴ Osmanlıların ilk zamanlarında -Kanuniye kadar- hikmet ve şer’iati bilen alimler vardı. Fatih “Medaris-i Semaniye”yi kurduğu zaman “Haşiye-i Tecrid” ve “Şerh-i Mevâkif” okunmasını emretmişti. Sonrakiler “bunlar felsefiyattandır.” diyerek bu dersleri kaldırdılar. Yerlerine “Hidaye” ve “Ekmel”i koydular. “Yalnız ana iktisar na-mâkul olmağla ne felsefiyat ne hidaye ve ne ekmel kaldı ve bununla sûk-ı ilme kesat gelüb ehli inkiraza karîb oldu.”²⁵

Müellif yirmi bir bahse ayırdığı eserinin her bir bahsinde taassub ehlinin takılıp kaldığı mes’eleleri serbest bir fikirle ve rasyonel bir biçimde tartışarak halle çalışmıştır. Mesela Hızır A.s.nin hayatı meselesi, keramet, raks, musîki, tütün, bid’at kitabın bahisleri arasındadır. Meselâ IV. Murad’ın aldığı şiddetli tedbirlerle yasakladığı tütünle ilgili bahiste Kâtip Çelebi, “tütünün



Amerika'dan Portekizliler ve İngilizler tarafından Avrupa'ya nasıl idhal edildiğini, buradan Osmanlı ülkesine nasıl girdiğini, halkın buna iptilasını ve hasıl olan karşı tepkileri birer birer açıkladıktan sonra bu maddenin aklî ve dinî açıdan konumunu münakaşa etmektedir. Tütün akla göre iyi midir, kötü müdür? Fayda ve zararı nedir? Haram mıdır mekruh mu, mübah mı? Yoksa bid'at mı? Bu konulardaki görüşleri değerlendirdikten sonra, halkı bu iptiladan kurtarmak için telkin ve nasihata ağırlık verilmeli, fakat şiddet kullanılmamalıdır." demektedir.

Yine Sultan İbrahim ve IV. Mehmed dönemlerinde "bid'attır" denilerek adına korkunç ihtilallerin düzenlendiği bid'atler konusunda; yenilik demek olan bid'atin "bid'at-i hasene" ve "bid'at-i seyyie" olarak iki kısma ayrılabilceğini ve bunun örneklerini verdikten sonra halk nazarında örf ve adet haline gelen bid'atlerin kötü de olsa zecrî tedbirlerle kaldırılamayacağını, cebre başvurmanın yanlışlığını ifade etmektedir. Nitekim "mesela itikattaki bid'atler için sünni padişahlar nice cenk ve kıtaller etmişler fayda vermemiştir." Eserin sonunda yöneticilere ve vaizlere bazı tavsiyelerde bulunmuş; hakimlere düşen vazife müslümanların ictimai düzenini korumak, vaizlerinki ancak nasihat etmektir, "Güçle tutturmak olmaz." demiştir.

Kâtip Çelebi'nin ikinci risalesi de ıslahatçılığı açısından önceki kadar mühim "Düsturü'l-Amel li-İslahî'l-Halel" isimli eseridir.²⁶ Bir mukkaddime ile üç fasıl ve bir hatimeden mürekkep risalenin mukaddimesi etvarı devlet, birinci fasıl reâyayı, ikincisi askeri, son fasıl da hazineyi ele almaktadır. Tıpkı İbn-i Haldun gibi "devletlerin de insanlar misali neşvü -nema, tevakkuf ve inhiyat devirlerini yaşamasının mukadderliğini" kabul eden büyük mütefekkir, "ancak alınacak tedbirlerle onların ömürlerini uzatmak, bu safhaları daha iyi ve ahenkli geçirmelerini temin etmek kabildir." demektedir. O, "hazinenin killeli, askerin fevreti, mesarifatin kesreti ve reâyanın zaafı" olarak özetlediği devletteki genel çöküntünün ilacını da göstermiş, hususıyla reâyanın güçlenebilmesi için vergi yükünün bir miktar azaltılmasını istemiştir. Devrin diğer mütefekkirleri gibi memlekette kanun hakimiyetinin sağlanması da -biraz üzüntüyle birlikte- önemle üzerinde durduğu konular arasındadır.²⁷

Şüphesiz ki ıslahat fikirlerinin kendisini daha kuvvetle hissettirdiği XVII. asırda Kâtip Çelebi'den sonra da ıslahat fikirlerine kaynaklık eden buna dair hususi eserler telif eden veya umumi konulara temas eden mütefekkir, tarihçi veya devlet adamları mevcuttur. Mesela bunlar içinde "Nasihatü'l-Müluk Tergîben li-Hüsni's-Süluk" müellifi Sarı Abdullah Efendi, "Telhisü'l-Beyan fî Kavânin-i Âl-i Osman" adlı telifiyle Hezarfen Hüseyin Efendi'yi, Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa'yı tatbikattaki ıslahatlarıyla Köprülü Fazıl Ahmed ve Mustafa Paşaları burada anmak mecburetindeyiz.

Buraya kadar verdiğimiz kısa izahata binaen XVII. yüzyılda devletin muhtel durumu ve ıslahat temayülleri-ne dair düşüncelerden hasıl olan neticeler şunlardır: "Ebed-müddet" olduğu inancı korunmakla beraber "Devlet-i Âliyye"nin bünyesinde bir takım ârazlar sari olmuş, devlet otoritesi zaafa uğramıştır. Devlet müessesesinin üç ayağından askeriye ve ilmiye cephesi bozulmuş, bu iki kanadı besleyen hazine boşalmış, hazinenin kaynağı olan reâyâ fakir düşmüştür. Bunda merkezi otoritenin başı olan Osmanlı sultanlarının yönetime yakînen alâka göstermemeleri, mesela divan toplantılarına iştirak etmemeleri, devlet kadrolarına ehil olanların getirilmemelerinin rolü büyüktür. Habis "rüşvet" illeti makam ve mevkilerin doldurulmasında belirleyici olmuştur. Bütün bunların iki temel sebebinden birisi şer-i şerife riayetsizlik diğeri de örf ve adete teamüle müstenid kavanîn-i mazbutanın ihlalidir. Dolayısıyla devletin güçlü dönemlerinde olduğu gibi bir an önce ülkede kanun hakimiyeti temin, adalet ve hukuka saygı tesis edilmelidir. Bu da yönetim kadrolarına tecrübeli, bilgili, dirayetli, işbilir yöneticilerin getirilmesiyle mümkündür.

Görüldüğü üzere Osmanlı ıslahatçı mütefekkirleri umumiyetle bu asırdaki duraklama ve çöküntünün sebeplerini tamamen bir iç mesele olarak telakki etmekte, bunun da evvel emirde otorite boşluğu ve hukuk düzenine (Kanun-ı Kadîme) riayetsizlikten kaynaklandığını düşünmektedirler. Halbuki artık içinden çıktıkları ve bir yerde son temsilcisi oldukları İslâm medeniyeti sönmeye yüz tutmuş,²⁸ medeniyet üstünlüğü şarktan garba intikal etmeye başlamıştı. Avrupa keşfettiği okyanus aşırı yollarla uzak doğuya ve yeni kıtalara hakim olmuştu. Don-Volga su yolunu birleştiremeyen, Süveyş Kanalı'nı aç-



mayan Osmanlı Devleti denizlerde ve okyanuslarda hakimiyeti kaybediyordu. Ülkedeki iktisadi sıkıntıda her geçen gün kendisini hissettiriyordu. Deniz aşırı müstemleke imparatorlukları kurmaya başlayan Batılı devletler Avrupa'ya naklettikleri ucuz Amerikan gümüşünü piyasaya sürerek Osmanlı parasını tehdit ediyorlardı²⁹ ve Haçlı seferleriyle birlikte münasebetlerini artırdıkları İslâm dünyasından aktarılanların da etkisiyle Avrupa'da yeni bir ilmî inkişaf başlıyordu. Osmanlı ıslahatçıları kendileri dışındaki dünyada olup bitenlerden bazen habersiz bazen haberdardılar. Fakat bunları devletin inhitatı esbabı arasında önemli sebepler olarak değerlendirmemişlerdir.

İşaret edilmesi gereken bir başka husus olarak XVII. yüzyıl mütefekkirleri, hiçbir zaman devlet siste-

minin bizatihi kendisinden veya ona meşruiyet temin eden hukuk düzeninden şikayetçi değillerdi. Bilakis meri hukuk nizamının hakim kılınmamasından, devletin vasıflı yöneticiler eliyle yönetilememesinden muztariptiler. Bu sebeple onlar devletin eski azametine kavuşması için düşündükleri ıslahat projelerinde yine hep Osmanlı devletini, daha doğrusu onun "itilâ" yani yükseliş devrini "model" olarak almışlardır. O güne kadar medeniyet alan değil, medeniyet dağıtan şerefli bir tarihi mirasa sahip olmanın haklı gururu içerisinde onların bu tavırlarında hayreti mucip bir vaziyet olmasa gerek. Mamafih ıslahatçılardaki bu "azamet devrini model alma" yaklaşımını müteakip asırdaki devam edecek ve belki III. Selim dönemiyle birlikte yavaş yavaş Batı model olmaya başlayacaktır.

- 1 Son dönem araştırmalar arasında mesela bkz. Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, London 1973; Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgaı, Celali İsyanları*, Ankara 1975.
- 2 Siyasetname ve nasihatname nevindeki bu tür eserler İslam aleminde ve Türk fikir tarihinde ötedenberi mühim yer işgal eder. Karahanlılar döneminde telif edilmiş Yusuf Has Hacib'in "*Kutadgu Bilig*" adlı manzum siyasetnamesi, büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Farsça *Siyasetnamesi*, Kadı Şahabeddin Fazlullah el-Ömerî'nin "*Diüstü'l-mülk fi nesâyi-hü'l-mülk*"u, İmam-ı Gazalî'nin "*Nasihatü'l-mülk*"u, ve XV. Asır başlarında Ahmed bin Hüsameddin el-Amasî'nin Çelebi Sultan Mehmed namına kaleme aldığı "*Kitâb-ı Mir'atü'l-mülk*"u, Lütfî Paşa'nın "*Asaf-name*"si bu tarz eserlerin önemli örneklerindendir.
- 3 Mustafa -lî'nin biyografisi ve eserleriyle ilgili toplu bilgi için bkz.: Bursalı Mehmed Tahir, *Müverrih-i Osmâniyye den -lî ve Kâtib Çelebi'nin Tercüme-i Hâlleri*, Selânik 1322; Aynı müellif, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1342, III/695; Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmanî*, III/290; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (çev. Co_kun Uçok) Ankara 1992, s.141-148.
- 4 Eserin yazma nüshaları için bkz. Babinger, s. 147.
- 5 Nâimâ (Tarihî, İstanbul 1280, I/43.) -lî'nin bu eseri Salahaddin Eyyûbî devri alimlerinden Abdurrahman Şirazî'nin kitabından tercüme ettiğini belirtir de müellif eser sonundaki manzumesinde bunun tercüme değil telif olduğunu ifade etmekte, Kâtip Çelebi de *Kefî'z-Zünûn*'da müellif olarak -lî'nin ismini vermektedir.
- 6 Söz konusu eserlerin yazmaları için bkz. Babinger, 143-148.
- 7 Eserin Arapça ve Türkçe yazmalarıyla basımları ve değişik dillere yapılan tercümeleri için bkz. Katip Çelebi, *Fezleke*, Dersaadet 1286, I/380-381; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/277; Babinger, s. 60.
- 8 Bir çok hakimane tavsiyelerde bulunan ıslahatçı alim eserinin bir yerinde Osman Gazi'nin "kurt olup gel gir sürüye, aslan ol bakma geriye" sözlerini de naklederek harpte kumandanların bazı hayvanların haslelerine malik olması lüzumu hakkındaki düşüncelerini zikretmektedir. Bizzat bulunduğu Eğri seferindeki müşahedelerine dayanarak enteresan tavsiyelerde bulunuyor. Padişahın harpte nasıl ve nerede durması gerektiği, kahren bir mahal zapt edildiği zaman düşman ümerasının istihdamının caiz olamayacağını çünkü onların kalplerinden taassup ve kinin asla silinemeyeceğini 1595 harbinde Tuna emaretlerinin tutumlarından

örneklerle izah etmektedir.

- 9 Adaletnamelerle ilgili bir örnek çalışma olarak bkz. Halil İnalcık, "Adaletnameler", *Belgeler* 3-4 (1965), 49-145.
 - 10 Aslında Osmanlı Devleti'nde "kodifikasyon" iğinin en az Fatih zamanından beri muntazaman devam ettiği o zaman tevkîf bulunan Karamânî Mehmed Paşa'nın meriyette bulunan kanun, örf ve teamülleri Kânûn-nâme-i -lî-i Osman nâmıyla cem ve tespit ettiği malumdur. Osmanlı kanun kodları için bkz. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, İstanbul 1990-96, c.I-IX.
 - 11 Divan Katipliği, Defterdarlık, Defter-i Hakanî Eminliği, Hazine Katipliği gibi çok önemli vazifelerde bulunmuş olan Ali Efendi, devlet kadrosundaki görevler ve vazifelerinin umumî tablosu hakkında tam bir fikre sahipti. Bir gün I. Ahmed devlet vâridat ve masraflarının defterlerini görmek istemiş, defterdarlar O'na mastafaların harpler dolayısıyla iki misline çıktığını söylemişlerdi. O sırada defterlere göre 57.000 Yeniçeri ile 20.000 sipahiye mevâcib verildiği, halbuki hakikatte 36.000 yeniçeri ile 12.000 sipahinin hizmet altında bulunduğu anlaşıyordu. Ali Efendi'nin "Risâle-i Vazife-hârân"da yakındığı buydu. İyi bir hesap adamı olması dolayısıyla Bursalı M. Tahir O'na eserinde müverrihler yerine riyâziyeciler faslında yer vermiştir. *Osmanlı Müellifleri*, III/286-87; Babinger, s.155-157.
 - 12 Kitab-ı Müstetab'ın IV. Murad döneminde yazıldığına dair görüşler de vardır. Ancak Yaşar Yücel tarafından yapılan son tenkitli neşri eserin II. Osman döneminde muhtemelen 1620 veya az sonra telif edildiğini göstermektedir. Bkz. *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Kitab-ı Müstetab*, Ankara 1988, s. XXII vd. Aksi görüş için Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihî*, İstanbul 1994, II/202, not. 6.
 - 13 Müellif, "ve yılda 12 ay ve felekte 12 burç bulunduğu gibi bu risale dahi 12 fasıl üzere imla ve inşa olunmuşur." demektedir.
 - 14 Müellif bu illetin boyutları ve sonuçlarını güzel bir manzumeyle de gökler önüne sermiştir:
- "Virdi divan ehli rüşvetle cihana ihtilâl
Padişahım içdiler vallahi mülkün pâyi-mâl
Aşıkâre bey' iderler kubhezenler mansıbı
Nice kopmasın celâli nice olmasın kıtal"
- 15 Eserin yazma nüshaları, tıpkı basım ve transkripsiyonları hakkında bkz. Yaşar Yücel, *Osmanlı devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Kitab u Mesâlibü'l-Müslimîn ve Menâfi'ü'l-Mü'minîn*, Tıpkı basım, s. 134.



- 16 Bkz, *Kitab ı Mesalih-i'l-Müslimîn*, tıpkı basım, s.134.
- 17 Tıpkı basım, s. 80.
- 18 Babinger'in "Osmanlıların Monteskiyö"sü olarak nitelendirdiği Arnavut asıllı müellifin ismi Mustafa olup Koçi lakabıdır. Hayatı hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız Koçi Bey, küçükken İstanbul'a gelip saraya alınmış ve burada yetiştirilmiştir. Muhtelif tarihlerde basılan ve değişik dillere tercüme edilen bu risalesinden başka Sultan İbrahim'e de "Kanunname" isimli bir eser sunmuştur. Bkz. Babinger, s. 204-205; *Osmanlı Müellifleri*, III/119-120; Ali Kemal Aksüt, *Koçi Bey Risalesi*, İstanbul 1939; M. Çağatay Uluçay, "Koçi Bey", İA, VI/832-835; Yılmaz Kurt, *Koçi Bey Risalesi*, Metin-Transkripsiyon, Ankara 1988; Eser üzerine bir karşılaştırma: R. Murphy, "The Veliyüddin Tellis: notes on the sources and interrelations between Koçi Bey and contentporay writes of advice to kings", *Belleten*, 171(1979), s. 547-571.
- 19 Ulüfelü taifesi yekünü ile ilgili bir istatistik yapan Koçi Bey, bu rakamın 92.206'ya balığ olduğunu görünce "bu denli kula mevacib mi yetiştir ve bu denli mevacibe hazine mi vefa eder?" demekten kendini alamamıştır. Yılmaz Kurt, *Koçi Bey Risalesi*, Transkripsiyon, s. 51-52.
- 20 *Koçi Bey Risalesi*, Transkripsiyon, s. 101-102.
- 21 Koçi Bey Risalesi, Transkripsiyon, s. 81-82.
- 22 IV. Murad'ın özellikle 1632 yılında iktidarı ele geçirinçeye kadar geçen çocukluk dönemindeki otorite boşluğunun da etkisiyle ıslahat temayülünün daha da arttığı görülmektedir. "Nüşbi'l-Hükkâm Sebebi'n-Nizam" müellifi Kadızade İlmî Mehmed Efendi, "*Kanun-ı Osmanî Mefhum-ı Defter-i Hakanî*" adlı bir risale hazırlayıp sultana takdim eden Reisü'l-Kütüp AvnÖ Ömer Efendi, yine çok kıymetli bir risalenin sahibi olan Hırzû'l-Mülûk bunlar arasındadır ki bu sonuncusunun idarî mevkilerin çok önemli makamlar olduğunu ifade ederken sadrazamlık için "vezir-i azamlık makamı dört büyük halifenin makamıdır" benzetmesi dikkate şayandır. Bkz. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Hırzû'l-Mülûk, Tıpkıbasım, s. 26a.
- 23 Asıl adı Mustafa bin Abdullah olan Kâtip Çelebi'nin hayatı ve eserleri üzerine -kendi eserlerinde verdiği bilgilerin dışında- bir takım telifat yapılmıştır: Bursalı Mehmed Tahir, *Kâtip Çelebi*, İstanbul 1331, aynı müellif, *Müverrih-ön-i Osmaniyeden Âli ve Kâtip Çelebi'nin Tercüme-i Halleri*, Selanik, 1332; Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri, Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara 1957, s. 3-93.; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 127-158. Eserlerinin yazmaları basımları ve tercümeleri için Babinger, s. 214-223; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III/124-131.
- 24 Gazâli, Fahrreddin Razi, Adudiddin İcî, Şirâzî, Taftazani, Cürcani hikmet ile şeriatı yaklaştırmaya çalışan ilim ve fikir adamlarından bazılarıdır.
- 25 Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fî İbtiyarî'l-Ahakk*, İstanbul 1306, s. 10-11.
- 26 Eserin yazma nüshaları basımları ve tercümeleri için bkz. Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III/169; Babinger, s. 221. Eser hakkında muhtasar bir değerlendirme: Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız" *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 177-193.
- 27 Müellifin özünü fikirlerine devrin yöneticilerince pek ehemmiyet verilmemesinden kaynaklanıyordu. Ona göre "erbab-ı devlet kararını te-tebbu edip, bunun vakıalarını" görmüyor, tavsiyelerine kulak asmiyordu. O yönetimle ilgili fikirlerini müteaddid zamanlarda diğer eserlerinde de serdetmiş mesela Girir seferi sırasında harem kadınlarının devlet işlerindeki menfi rollerini, padişahın "ol nakisecü'l-aklın sevkettiği vadiye girmesini" acı acı tenkit etmiştir. bkz. *Fezleke*, II/297-309.
- 28 İslâm dünyasında umumi inhitatın Osmanlı devletindekinden çok önce başladığı ve bunda da özellikle İslâm ülkelerini herc ü merc eden Moğol istilasının büyük rolü olduğuna dair görüşler yaygındır. Mesela bkz. Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul 1994, II/209 vd.
- 29 Avrupa gümüşünün Osmanlı parasını tehdidi ve akçenin aşırı değer kaybıyla ilgili bir kaç araştırma: Ömer lütfi Barkan, "XVI. Asrın İkinci yarısında Avrupa'da ve Dolayısıyla Türkiye'de Vukua Gelen Fiat Hareketlerinin Sebepleri", *Belleten*, XXXIV,1970,s.578-607; Halil Sahillioglu, "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketlerinin Yeri (1300-1600)", *ODTÜ Gelişim Dergisi Özel Sayısı* (1978), s.1-30; Mustafa Akdağ, *Türkiyenin İktisadi ve İctimai Tarihi (1453-1559)*, Ankara 1995, II/279 vd.; Ali Akyıldız, *Kaima Tarihi*; Lütfi Göçer, "XVI-XVIII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun Ticaret Politikası" *Türk İktisat Tarihi Yıllığı*, (İÜ. İktisat Fakültesi) 1987, sayı 1, s.1-128.



XVII. YÜZYIL OSMANLI DEVLETİNDE GÖRÜLEN FİKİR HAREKETLERİNDE KADIZADELİLER-SİVASİLER TARTIŞMASI

DOÇ. DR. HÜSEYİN AKKAYA
CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

17. yüzyılın ilk yarısında Sultan IV. Murad (1032/1623-1049/1640) devrinin ilk yıllarından 1066 (1656) yılına kadar devam eden ve İstanbul hayatını, bilhassa tarikatleri derinden etkileyen Kadızâdeliler-Sivasîler tartışması meydana gelmiştir.¹ Kadızâdelilerin başlattığı harekete Halvetîliğin Şemsî koluna mensup devrin mühim şeyhlerinden Abdülmecid Sivasî Efendi (öl. 1049/1639-40) şiddetle karşı durmuştur. Sivasî lâkabıyla meşhur olan Abdülmecid Sivasî'nin taraftarlarına Sivasîler denildiği için, kadızâdeliler hareketi tarihe her iki tarafın lâkaplarına nisbetle Kadızâdeliler-Sivasîler tartışması olarak geçmiştir. Hareketi Kadızâde lâkabıyla anılan Mehmed Efendi (990/1582-1045/1635) adında bir vaiz başlattığı için, bu harekete Kadızâdeliler hareketi de denilmiştir. Fıkıh ilminde belirli bir dereceye ulaşan kişileri ifade eden fakih tabirinden bozma fakı kelimesinin çoğulu Fakılar da halk arasında Kadızâdeliler hareketini başlatan zümre için kullanılmıştır. Kadızâde Mehmed Efendi'nin başlattığı hareket, Osmanlı Devleti'nin yaşamış olduğu siyasî ve ekonomik istikrarsızlıkları, idarî ve sosyal bozuklukları halkın dinden uzaklaşmasına ve bidatlara uymasına bağlayan, tarikatlerin ve tekkelerin tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini ileri süren bir vaizler sınıfının türemesine sebep olmuştur.

Kadızâdeliler hareketinin fikrî temelleri, XVI. yüzyılın meşhur alimlerinden Birgivî Mehmed Efendi'ye (929/1523-981/1573), oradan da İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ile onun hocası İbn Teymiyye'ye (661/1263-728/1328) kadar uzanmaktadır.² Kadızâdeli-

lerin kendilerine örnek aldıkları Birgivî Mehmed Efendi inandığı fikirleri kimseden çekinmeden söyleyen bir kişiliğe sahiptir. *Kur'ân-ı Kerim*'in okunması, öğretilmesi ve diğer ibadetler karşılığında ücret alınmasına şiddetle karşı çıkmış, menkul malların ve paranın vakfedilmesi-nin caiz olmadığına dair risaleler kaleme almıştır.³ *Vasiyetname* ve *Tarikat-ı Muhammediyye* isimli eserleri çok okunmuş, bilhassa *Tarikat-ı Muhammediyye* Kadızâdelilerin el kitabı olmuştur. Devrin şeyhülislâmı Ebussuud Efendi (898/1492-982/1574), Birgivî Mehmed Efendi'nin fikirlerini reddetmiştir.

Birgivî Mehmed Efendi'nin fikirlerinden hareketle XVII. yüzyılın ilk yarısında yeni bir akım başlatan İstanbul vaizlerinden Kadızâde Mehmed Efendi hakkında en sağlıklı bilgiyi talebelerinden Katip Çelebi vermektedir. Onun verdiği bilgilere göre Kadızâde cerbezeli, ifadesi düzgün, konuşması tesirli bir kişidir. Vaazlarında sık sık halkı cehaletten kurtarmak maksadıyla ilim öğrenmeğe teşvik etmektedir. Vaazları yanı sıra dersler de verir. Vaaz ve dersleri dolayısıyla kısa zamanda şöhreti her tarafa yayılır. Yalnız "ma'kûlât semti ile âşinâlık eylemeyüp" felsefeye karşı olduğu için dersleri sathî ve basittir. Aklî ilimlerdeki bilgisi yeterli değildir, zaten mizacı da bu ilimlerle uyuşmamaktadır. Kendi görüşlerine uygun deliller bulabilmek amacıyla pek çok kitap incelemiş olup iddiasına uygun meseleleri hafızasına alıp yeri gelince kullanmakta mahirdir. Kadızâde aynı zamanda çok kurnazdır. Halkı kendi tarafına çekmek, bu suretle menfaat ve şöhret elde etmek için, dinî konulardaki ihtilaflı meseleleri yeniden gündeme getirir. Tarikat mensuplarının



zikir esnasında yaptıkları sema ve deveranın haram olduğunu söyler. Vaazlarında "tahta depenler, düdük çalanlar; yetiş toklu dede, yetiş bukağılı dede" gibi alaycı ifadelerle mutasavvıflara saldırır.⁴

Kadıızâde, bir yolunu bulup devrin padişahı Sultan IV. Murad'ın teveccühünü kazanır. Sultan IV. Murad, menfaati için yeniçerileri kışkırtan Sadrazam Recep Paşa'yı idam ettirerek iktidarı eline aldığı anda gerek halktan, gerek askerden pek çok zorbanın kahvehanelerde toplandıklarını ve fitne çıkardıklarını görür. Ülke dahilindeki bütün kahvehanelerin kapatılması için Rebiyülevvel 1043'te (Eylül 1633) bir ferman yayınlar ve akabinde tütün içilmesini yasaklar.⁵ Kadıızâde padişaha daha da yakın olabilmek için bu fırsatı kaçırmaz. Tarihçi Naîmân'ın ifadesiyle "taraf-ı şehriyâr-i mu'allâ-cenâbına medâr-ı intisâb olmağ için"⁶ tütünün haram olduğuna dair fetva verir. Fervasına itiraz edenlere, kat'î delillerle haram olmamasına rağmen, ulüemrin yani devlet başkanının yasaklamasıyla terkinin gerektiği, bunu dinleyenlerin katlinin vacib olduğu şeklinde fazla tatmin edici olmayan görüşler ileri sürer. Buna rağmen Sultan IV. Murad'ın siyasetine uygun düşen fetvasıyla padişahın himayesine girer. "Meclis-i şehinşâhîye vüsûl bulmağla"⁷ şöhreti her tarafa yayılır. Asayişini temin etmek için kahvehanelerin kapatılmasını ve tütün içilmesinin yasaklanmasını bahane eden Sultan IV. Murad "halkı katl itmege Kâdîzâde'yi siper idüp"⁸ zorbaları birer birer temizler. Bu arada pek çok masum insan da öldürülür.

Kadıızâde, padişahın teveccühünden de istifade ederek görüşlerini daha bir cesaretle dile getirir. Dinî konulardaki ihtilaflı meseleleri vaaz kürsüsüne taşır. Sema ve deveranın haram olduğunu söyleyerek tarikat mensuplarını tenkit eder. Doğrudan doğruya tarikatleri hedef aldığı için, Halvetîliğin Şemsî koluna mensup devrin mühim şeyhlerinden Abdülmecid Sivasî Efendi, Kadıızâde'ye şiddetle karşı durmuştur. Abdülmecid Sivasî, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Safer 1038'de (Ekim 1628) vefatından sonra İstanbul'da tasavvuf erbabının en büyüğü mesabesinde olup aynı zamanda Sultan Ahmed Camii'nde cuma vaizliği yapmaktadır. Vaazları ve eserleriyle Kadıızâde'nin görüşlerini reddeder. Tarihçi Naîmân, Kadıızâde ile Abdülmecid Sivasî arasında ihtilaf konusu olan meseleleri şöyle sıralamaktadır:

1- Müspet ilimler, bu arada matematik okumanın caiz olup olmadığı.

2- Hızır'ın (a.s.) yaşayıp yaşamadığı.

3- Ezan, na't, mevlid vb. gibi şeylerin güzel sesle makamla okunmasının caiz olup olmadığı.

4- Bir tarikata mensup dervişlerin yaptıkları sema ve deveranın meşru olup olmadığı.

5- Cuma namazında imam hutbe okurken peygamber ve sahabe isimleri geçtiği vakit, müezzinlerin hep birlikte *sallallâhü aleyhi ve sellem* ile *radıyallâhü anh* demelerinin caiz olup olmadığı.

6- Tütün, kalve ve sonradan bulunan diğer keyif verici şeylerin haram olup olmadığı.

7- Hz. Peygamberin anne ve babasının ahirete imanla gidip gitmediği.

8- Firavun'un imanla ölüp ölmediği.

9- Muhyiddin-i Arabî'nin velî veya zındık olup olmadığı.

10- Hz. Hüseyin'in şehadetine sebep olan Yezid'e lanet ediliş edilemeyeceği.

11- Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan bidatleri yapmanın caiz olup olmadığı.

12- Kabirlerin ziyaret ediliş edilemeyeceği.

13- Cemaatle nafile, regaib, berat ve kadir namazları kılınıp kılınamayacağı.

14- Büyüklerin el, ayak ve eteklerinin öpülüp öpülemeyeceği, selâm alınırken eğilip eğilinemeyeceği.

15- İyiliği emr ve kötülüğü men etmenin hangi durumlarda vacip olup olmayacağı.

16- Rüşvetin bazı hallerde caiz olup olmadığı.⁹

Bu tartışmalı meselelerde Kadıızâde bir tarafı Abdülmecid Sivasî Efendi diğer tarafı tutarak birbirleri ile yazılı ve sözlü fikrî münakaşaya girerler. Abdülmecid Sivasî Efendi, yukarıdaki tartışmalı konular hakkında Kadıızâde'nin aksine şu görüşleri ileri sürer: Müspet ilimleri okumak caizdir. Hızır (a.s.) hayattadır. Ezan, na't, mevlid vb. gibi şeylerin makamla okunması haram değildir. Sema ve deveran meşrudur. Cuma namazında imam hutbe okurken veya diğer zamanlarda peygambere ve sahabeye tasliye (*sallallâhü aleyhi ve sellem* demek) ve tardiye (*radıyallâhü anh* demek) gereklidir. Tütün ve



kahve mübahıtır. Hz. Peygamberin anne ve babası ahirete imanla gitmişlerdir. Firavun dahi imanla ölmüş olabilir. Muhyiddin-i Arabî büyük bir velîdir. Hz. Peygamberden sonra ortaya çıkan bidatlerin iyi ve güzel olanlarının yapılmasında bir beis yoktur. Kabirler ziyaret edilebilir. Regaib, Berat ve Kadir gecelerinde cemaatle nâfile namazların cemaatle kılınması sevaptır. Büyüklere hümet göstermek lazımdır. İyiliği emr ve kötülüğü men etme bu işe ehil olmayanlar için farz değildir. Rüşvet haram olmakla birlikte bazı hallerde verilmesi caizdir.¹⁰

Kadıızâde ile Abdülmecid Sivasî arasındaki münakaşalar cami kürsülerinde, devrin ileri gelen alimlerinin bulunduğu özel toplantılarda, padişahın hususî meclisinde bütün hararetiyle sürüp gitmiştir. Abdülahad Nûri'nin halifesi Şeyh Mehmed Nazmî'nin anlattığı, devrin padişahı Sultan IV. Murad'ın huzurunda cereyan eden şu hadise, Abdülmecid Sivasî ile Kadıızâde arasındaki münakaşaların devletin en üst mevkiinde bile dikkatle takip edildiğini göstermektedir.

Sultan IV. Murad, bir gün huzurunda Abdülmecid Sivasî'ye "Eşyanın tesbihi (zikri) kâl ile midir, yoksa hâl ile midir" diye sorar. Sivasî Efendi "Kâl iledir, -Allah'a hamdolsun- eşyanın tesbihatını bizim dervişlerimizden işidenler vardır" diye cevap verir. Daha sonra Kadıızâde'yi çağırıp "Kadıoğlu! Sivasî'ye eşyanın tesbihinden sordum, 'kâl iledir, dervişlerimizden işidenler vardır' dedi. Öyle midir?" diye sorduğunda "Hayır padişahım. Hak Teala *Kur'ân-ı Kerîm*'inde 'Bütün eşya tesbihtedir, fakat siz onların tesbihini anlamazsınız ve işitmezsiniz'¹¹ diye ayeti delil getirmiş iken Sivasî Efendi'nin 'Anlarız ve işitiriz' demesi *Kur'ân-ı Kerîm*'in zikri geçen ayetini inkârdır ve küfüdür" diye cevap verir. Sultan IV. Murad tekrar Abdülmecid Sivasî'yi huzuruna davet edip "Kadıoğlu senin hakkında '*Kur'ân-ı Kerîm*'in zikri geçen ayetini inkâr etti, kâfir oldu' diyor. Sen ne dersin?" dediğinde, cevaben "Padişahım! Bu cahil kişi *Kur'ân-ı Kerîm*'in tefsirinden haberi olmayan gafil ve inatçı bir kişidir. Her ne kadar onu (delil getirerek) sustursam kabul etmese gerektir. Şeyhulislâm ve kazaskerleri davet buyurun, huzurlarında mahkeme olalım" der.

Bunun üzerine şeyhulislâm ve kazaskerler davet edilip hadise nakledildiğinde Şeyhulislâm Yahya Efendi "Padişahım! Kadıızâde Efendi bizim maksatlı davrandı-

ğımızı zannedebilir. Saray hocası imamınız Şamlı Hüseyin Efendi erdemli bir kimsedir. Hükmü o verip haklı ile haksızı ayırsın, bizler de onaylayalım" der. Hüseyin Efendi padişah tarafından bu ilginç davaya bakmak üzere tayin edilir. Devrin ileri gelen alimleri ve davanın tarafları Sultan IV. Murad'ın huzurunda toplanırlar. Hüseyin Efendi, önce Abdülmecid Sivasî'ye hitap edip "İddianız nedir?" diye sorduğunda "Eşyanın tesbihi (zikri) kâl iledir, keşif erbabı bunu duyar dedik" diye cevap verir. Sonra Kadıızâde'ye dönüp "Siz ne dersiniz?" diye sorar. Kadıızâde bu sualı "Hak Teala *Kur'ân*'da 'Eşyanın tesbihini siz işitmezsiniz' derken bunların 'İşidiriz' demesi *Kur'ân* ayetine aykırı olup inkâr ve küfüdür deriz" şeklinde cevaplar.

Sivasî Efendi bu ağır itham karşısında Kadıızâde'ye dönerek şöyle der: "*Kur'ân-ı Azîmü'sşân*'ın tefsirinden habersiz olduğun ortaya çıktı. Zira bu ayet-i kerimede hitap kâfirleredir. Ayet âmm (genel) olduğu taktirde selb (olumsuzluk) umumdur (geneldir). Yoksa bütün insanların tesbihi anlamadığını ifade etmez.¹² Yani genelin işidip anlamadığından bazı kimselerin işidip anlamamaları gerekmez. Mantık da okumadın mı? Tümel olumsuzluğun zıddı tikel olumluluktur. 'Tamamınız anlamaz, bazınız anlayıp işidir' demektir. Bu kabil ayet-i kerimeler Allah'ın kelâmında sınırsız ve sayısız derecede çoktur. Ayrıca ehl-i sünnet alimleri 'Yüzler vardır ki o gün ışııl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır'¹³ ayet-i kerimesi ve 'Aydın on dördünde kameri nasıl görüyorsanız, Rabbini de öyle göreceksiniz'¹⁴ hadis-i şerifi delili ile rû'yetullahı, yani Allâh'ın (c.c.) ahirette görüleceğini kabul etmişlerdir. Bununla beraber Cenâb-ı Hak *Kur'ân*'da 'O'nu (Allâh'ı) gözler göremez'¹⁵ buyurur. Yani 'Her göz görmez, bazı gözler görür' demektir."

Abdülmecid Sivasî'nin bu müdellel cevabı üzerine hakem mevkiindeki saray imamı Hüseyin Efendi de "Bize kuş dili öğretildi"¹⁶ ve 'Bir karınca: Ey karıncalar yuvalarınıza girin! dedi'¹⁷ ayetleri dahi eşyanın tesbihlerinin kâl ile olduğuna delildir. Zira nebiler ve evliyalar onların kâl ile olan tesbihleri bilir ve duyarlar. Artık imtihanında fayda yoktur. Padişahım! Sivasî Efendi alim, faziletli ve her sözü doğru bir şahıstır. Özellikle tartışma konusunda ileri sürdüğü fikirler bütün müfessirlerin görüşlerine uygundur" diyerek Sivasî Efendi'nin lehinde hü-



küm verir. Şeyhülislâm ile Rumeli ve Anadolu kazaskerleri de "Hüseyn Efendi'nin sözleri doğrudur" diye onu tasdik ederler.

Tartışmayı dinleyen Sultan IV. Murad ortaya çıkan bu sonuç üzerine "Kadioğlu! Yine mi rezillik ve alçaklık" diyerek onu azarlar. Sivasî Efendi ise "Padişahım! İmam Müslim'in İbn Ömer'den rivayet ettiği 'Bir kimse din kardeşine küfür isnat ederse, bu tekfir sebebiyle o ikisinden biri muhakkak kâfir olur'¹⁸ hadisinin hükmüne göre Kadioğlu küfre girmiştir. Derhâl huzurunuzda iman tazelemesi gerekir" der. Şeyhülislâmdan sorulduğunda o da bu görüşte olduğunu bildirir. Bunun üzerine IV. Murad, Sivasî Efendi'ye yönelerek "Kadioğlu'nun imanını tazele" diye hitap eder. Sivasî Efendi de kelime-i şehadeti tekrar ettirerek Kadızâde'nin imanını yeniler.¹⁹

Kadızâde ile Abdülmecid Sivasî arasındaki münakaşa sözlü ve yazılı olarak fikrî sahada kalmış, onların sağlıklarında fiilî mücadeleye dönüşmemiştir. Devrin padişahı Sultan IV. Murad her iki tarafı dengeleyen bir siyaset takip etmiştir. İstibdada kaçan sert ve katı idaresine fetvasıyla destek veren Kadızâde'yi tutmakla beraber, Abdülmecid Sivasî'ye de gerekli hürmeti göstermiştir. Çok geçmeden Kadızâde 1045'de (1635) vefat eder. On dan dört yıl sonra 1049 (1639) yılında Abdülmecid Sivasî de ölünce bu tartışmalar geçici olarak durmuştur.

Kadızâde Mehmed Efendi'nin görüşleri, vefatından sonra İstanbul'un muhtelif camilerinde vaizlik yapan din adamları arasında bir hayli taraftar bulmuş, kendilerine Kadızâdeliler veya Fakılar denilen bir vaizler sınıfı türemiştir. Bu vaizler zümresi Sultan İbrahim döneminde idarenin padişah, saray kadınları ve vezirler arasında paylaşılmaması sonucu meydana gelen iktidar boşluğundan da istifade ederek Kadızâde Mehmed Efendi ile Şeyh Abdülmecid Sivasî arasındaki fikrî münakaşayı fiilî mücadeleye dökmüşlerdir. Meşhur tarihçi Naîmâ'nın verdiği bilgilere göre, mübarek Regaib, Bedir ve Kadir gecelerinde cemaatle nâfile namaz kılanlara mani oluyorlar, makâm eşliğinde güzel sesle ezan ve *Kur'ân* okumayı yasaklıyorlar, cuma günleri imam hutbede iken tasliye ve tardiye yapan na'thânları fasıklıkla damgalıyorlar, Hz. Muhammed'in zamanından sonra ortaya çıkan bidatleri işleyenleri kâfirlikle itham ediyorlar, suflilerin sema ve deveranlarının haram olduğunu ve engellenmesi gerekti-

ğini söylüyorlar, Halvetî, Mevlevî ve diğer tarikatlere mensup dervişleri tekfirden başka onların tekkelerine gidenleri bile küfre girmekle suçluyorlardı. Halktan pek çok kişi de bu vaizlerin sözlerine kanarak suflilere düşman olmuşlardı. İstanbul halkı ikiye bölünmüş, bir yanda Kadızâdeliler ve taraftarları, diğer yanda tarikat erbabı ve bağlıları çeşitli meclislerde ve mahfillerde birbirleriyle tartışıyorlar, hatta kavga ediyorlardı.²¹

Kadızâde Mehmed Efendi'nin vefatından sonra onun takipçileri arasında Üstüvanî Mehmed Efendi bir hayli şöret bulmuştu. Güvenilir kaynakların bildirdiğine göre Üstüvanî Mehmed Efendi Şamlı olup memleketinde bir öldürme olayına karışmış, kısas korkusuyla İstanbul'a gelerek Kadızâde'ye tâbi olmuş, daha sonra Aya-sofya vaizliğine kadar yükselmişti. Ayasofya Camii'nde somaki sütuna dayanarak ders vermeyi âdet hâline getirdiği için Üstüvanî lâkabıyla anılmağa başlamıştı. Çok geçmeden Üstüvanî'nin şöreti saray çevresine kadar ulaşmış; helvacılar, bostancılar, enderûn-ı hümayun hademesinin okuryazar olanları derslerine devam etmişler, dârüssaâde ağaları ile aralarında yakınlık meydana gelmişti. Padişahın hocası Reyhan Ağ'a'nın da gözüne giren Üstüvanî, onun yardımıyla kanuna aykırı olarak has oda ya kurulan kürsüden padişaha vaazlar vermiş, "pâdişâh şeyhî" olarak namı her tarafa yayılmıştı. Üstüvanî'nin padişah ve saray çevresine yakınlığı etrafına pek çok vaizin toplanmasına sebep olmuştu. Bu vaizlerin en önemlileri Sultan Mehmed Camii vaizi Şeyh Veli Efendi, Hürşid Çavuşoğlu, Köse Mehmed, Macuncı Hamza, Süleymaniye vaizi Şeyh Osman, Çelebi Şeyh, Orta Camii vaizi Hüseyin Efendi'dir.²²

Üstüvanî Mehmed Efendi ve çevresinde toplanan bu vaizler zümresi, henüz yedi yaşında iken tahta geçen Sultan IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında gerek halk, gerek saray görevlileri arasında büyük bir nüfuz elde etmişlerdi. Saray çevresi tarafından "mu'tekid-i âmme-i nâs" olarak kabul gören Üstüvanî, zaman zaman vâlide sultanın da ihsanlarına nail olmuştu. Saraydaki yetkili kişilerle kurduğu bu yakınlıktan istifade ile bazı tayin ve azillerde etkili olmağa başlamıştı. Rüşvet karşılığında bir mevkie kimi tayin ettirmek istiyorsa, gizlice saraydaki ilişki kurduğu kişilere haber gönderiyor, "Bu husûs ma'kûldür ve dîn ü devlete nâfi'dür" diyerek iste-



diği tayini yaptırıyordu. Aldığı rüşvetlerin bir kısmını da saraydaki görevlilere gönderiyordu. Kadızâdelilerin diğer ileri gelen vaizleri de bu usulsüz yollarla tayin ve azillerde söz sahibi olmuşlardı.²³

Devlet yetkililerinden gördükleri destek Kadızâdelilere daha da cesaret verir. Kürsülerden tarikat mensuplarına atıp tutar, onları kötüler, hattâ kâfirlikle suçlarlar. Yalnız sufiler değil devrin şeyhülislâmı bile bu suçlamalardan nasibini alır: Kadızâdelilerden vaiz Hurşid Çavuşoğlu, Sultan Mehmed Camii'nde Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin o günlerde söylemiş olduğu bir gazelin,

Mescidde riya-pîşeler itsün ko riâyı

Meyhâneye gel kim ne riya var ne mürâyî

beytini okuyarak kürsü üzerinden bu beyti okuyanların kâfir olacağını; zira bu beytin açık bir küfür olduğunu söyler.²⁴

Abdülmecid Sivasî'nin vefatından sonra onun yerine geçen halifelerinden Abdülahad Nûri (1003/1595-1061/1651), Kadızâdeliler ile fikrî planda mücadeleye girişir ve onların görüşlerini çürüten pek çok eser kaleme alır.²⁵ Aynı zamanda eli kalem tutan dostlarını ve bağlılarını Kadızâdelilerin derslerinde okuttukları Birgivi Mehmed Efendi'nin *Tarikat-i Muhammediyye* isimli eserini tenkit mahiyetinde kitaplar yazmağa teşvik eder. Kürd Molla lâkabıyla meşhur Süleymaniye dersiâmlarından Mehmed Efendi *Tarikat-i Muhammediyye*'nin zayıf hadislerini beyan ve bazı mevzularını tenkit eden bir risale yazar. Yine Abdülahad Nûri'nin dostlarından Mehmed Ağa Camii imamı Tatar İmam lâkabıyla tanınmış Kefeli Hüseyin Efendi de *Tarikat-i Muhammediyye*'nin mevzu hadislerini çıkarıp adı geçen eseri tezyif mahiyetinde bir şerh meydana getirir. Bu eserleri inceleyen Üstüvanî ve diğer Kadızâdeliler ilmî bakımdan cevap verecekleri yerde, Şeyhülislâm Bahâî Efendi'den Kürd Molla ile Kefeli Hüseyin Efendi'yi cezalandırmasını isterler. Kürd Molla'nın eserinde ehl-i sünnet inancına ters düşen teccimeye²⁶ dair cümleler bularak adı geçen şahsın öldürülmesi için Şeyhülislâm Bahâî Efendi'yi şıkıştırırlar. Şeyhülislâm biraz yol harçlığı vererek Kürd Molla'yı memleketine göndermek suretiyle tarafları yatıştırmağa çalışır. Kürd Molla'yı İstanbul'dan uzaklaştırmağa muvaffak olan Kadızâdeliler, bu sefer de Kefeli Hüseyin Efendi'yi öldürtmek üzere harekete geçerler. "*Tarikat-i*

Muhammediyye ehâdisine mevzû dur diyen ve mebâhisini tezyif iden Tatar İmâm dahı katl olunmak gerekdür" diye Şeyhülislâm Bahâî Efendi'ye müracaat ederler. Bunu duyan Hüseyin Efendi, mevzu ile alâkalı kitapları bir karta yükleyip Sultan Mehmed Camii'ne gelerek Kadızâdelilere meydan okur. İlmî tartışmaya yanaşmayan Kadızâdeliler saray çevresindeki nüfuzlarını kullanarak padişah hocası Reyhan Ağa'yı devreye sokarlar. Sultan IV. Mehmed'in arzusuyla Şeyhülislâm Bahâî Efendi ulemâ meclisini toplar. Müzakereler sonucunda *Tarikat-i Muhammediyye*'ye yazılan reddiyelerin geçersiz olduğu ve geçmiş büyük âlimlerin eserlerine dil uzatılmaması gerektiği hususunda görüş birliğine varılır ve bu karar Kefeli Hüseyin Efendi'ye bildirilir.²⁷

Gittikçe kuvvetlenen Kadızâdeliler o güne kadar fikrî seviyede kalan tartışmaları eyleme dökerler. Şaban 1060'ta (Agustos 1650) sadrazam olan Melek Ahmed Paşa'nın basiretsiz hareketi onlara yardımcı olur. Melek Ahmed Paşa'dan bir ferman alarak Demirkapı yakınlarındaki Halvetî tekkesini basıp deveran eden dervişleri döğerler. Daha sonra Mısırlı Ömer Efendi'nin şeyh olduğu Ekmel Tekkesi'ni zikir yapılan bir gece basmağa karar verirler. Bu karar halk arasında yayılınca, Ömer Efendi'nin müridi olan yeniçeri ağalarından Samsoncubaşı Ömer Ağa on beş silahlı adamıyla Ekmel Tekkesi'ne gelip adı geçen tekkeyi himayesine alır, kendisi de zikre katılarak dervişlerle birlikte deveran eder. Kul kethudası Çelebi Kethuda Bey de aynı tekkeye bağlı olduğu için sadrazamdan tarikatlerin sema ve deveran merasimlerine saldırlımamasına dair bir ferman alır, Kadızâdelilere verilen fermanın da fesh edilmesini sağlar.²⁸

Geçici bir müddet sükûnet temin edilse de Kadızâdeliler yine rahat durmazlar. Üstüvanî Mehmed Efendi'nin çevresinde toplanan Kadızâdeliler, 1061 (1651) yılında raks ve deveranın haram olduğuna dair Şeyhülislâm Bahâî Efendi'den aldıkları fetvaya dayanarak yeniden saldırıya geçerler. Bu zümrenin ileri gelenlerinden Üstüvanî, Abdülmecid Sivasî Efendi'nin halifelerinden Abdülkerim Çelebi'ye raks ve deveran yaptırdığı için men edilmesinin vacib olduğunu, tekkesini basıp kendisini ve bağlılarını öldüreceklerini, zikri geçen tekkenin temelini kazıp toprağını denize dökmekçe o yerde namaz kılmanın caiz olmadığını bildiren bir mektup gön-



derir. Abdülkerim Çelebi mektubu alarak doğru Şeyhülislâm Bahâî Efendi'nin yanına gider. Mektuba göz atan Bahâî Efendi durumun kanlı bir çatışmaya dönüşmesinden endişe ederek Üstüvanî'ye cezalandırmak üzere bir tezkere ile çağırır. Üstüvanî bu durumdan korkarak sadrazama sığınır ve kendisini affettirmesini rica eder. Sadrazam da Üstüvanî'nin affedilmesi için Bahâî Efendi'ye reisülküttâbı aracı gönderir. Bahâî Efendi, Kadızâdelileri te'dib işini İstanbul kadısı Esad Efendi'ye havale eder. O da vaizleri birer birer çağırıp bir daha sufilere satışmalarını sıkı sıkıya tenbihler.²⁹

Kadızâdeliler bir müddet için seslerini keserler. Yalnız ocak ağalarına dayanan Deli Şeyh isimli vaiz sufilere satışmaktan geri kalmaz. Raks eden dervişleri, kelime-i şehadeti makamla okuyanları kâfirlikle itham eder. Büyük velîlerden Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halifelerinden Zâkırzade Efendi, Sultan Mehmed Camii'nde verdiği vaazlarında Kadızâdelilere cevaplar verir. Bu şekilde karşılıklı suçlamalar ve satışmalar Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazam olacağı zamana kadar devam eder.

Yukarıda anlatıldığı gibi Kadızâdeliler Sultan IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında halk ve saray çevresinde büyük bir nüfuz elde etmişlerdi. Saray görevlilerinden bazı baltacılar, bostancılar, kapıcılar bunların derslerine devam etmişler, aralarında bir yakınlık meydana gelmişti. Kadızâdelilerden Üstüvanî Mehmed Efendi, darüssaâde ağası ve vâlide sultanın da güvenini kazanmıştı. Sultan IV. Mehmed'in henüz yedi yaşında bir çocuk olması sebebiyle, devlet işleri saraydaki etkili kişiler ve vâlide sultanın eline kaldığı için, Kadızâdeliler yavaş yavaş tayin ve azillerde etkili olmağa başlarlar. Rüşvet karşılığında bazı tayinleri yaptırmakta, bu yolla büyük paralar elde etmektedirler. Bu durum 6 Cemaziyelevvel 1066 (3 Mart 1656) tarihinde meydana gelen Çınar Vakası'na kadar devam eder. Vak'a-i Vakvâk da denilen bu kanlı hadiseler sonucunda Kadızâdelilerin ilişki kurduğu pek çok görevli öldürülür. Sadrazam olan Boynueğri Mehmed Paşa "Ulemâ ve şeyhe tanışmak ve anların medh ü zemminden elem çekmek nedür"³⁰ diyerek Kadızâdelileri devlet işlerinden uzaklaştırır, aldığı rüşvetler karşılığında tayinleri bizzat kendisi yapar. Usulsüz elde ettikleri kazançları kesilen Kadızâdeliler sadrazama düşer ve fırsat kollarlar. Bu esnada Osmanlı donanması

Venedikliler karşısında büyük bir yenilgiye uğrar. Venedikliler Çanakkale boğazını kapatır, Bozcaada ve Limni'yi istila ederler. Bu durumdan istifade eden Kadızâdeliler kürsülerde "zâlim ve mürteşî çok şer'-i şerîf icrâ olunmaz memâlik-i İslâmiyye bid'atle toldı vezîr ve müftî ehl-i tarîk mübtedi'lerini himâyet iderler"³¹ diyerek alenî bir şekilde sadrazamı tenkit ederler. Boynueğri Mehmed Paşa azledilir, yerine 25 Zilkade 1066 (14 Eylül 1656) tarihinde Köprülü Mehmed Paşa sadrazam olur.

Kadızâdeliler saray çevresinde kaybettikleri eski etkilerini tekrar elde etmek ve yeni sadrazama gözdağı vermek amacıyla, Köprülü Mehmed Paşa'nın sadaretinin sekizinci günü Sultan Mehmed Camii'nde cuma namazında olay çıkarırlar. Cuma namazı kılınırken müezzinler na't-ı şerif okuduklarında Kadızâdelilerden bir grup bunlara engel olmak için harekete geçerler, fakat cemaatten muhalif olanların karşı çıkmasıyla başarılı olamazlar. Karşılıklı atışmalar silahlı mücadeleye dönüşmeden zorlukla önlenir. Kadızâdeliler işi daha da ileri götürmek isterler. İstanbul'da ne kadar tekke varsa yıkağa, rastladıkları dervişlere "tecdîd-i iman" teklifi yapıp kabul etmeyenleri öldürmeğe, daha sonra topluca padişaha gidip bidatleri kaldırmak için izin istemeğe, selatin camilerin birden fazla minarelerini yıkağa karar verirler. Kadızâdeliler bu düşüncelerini icra etmek, karşı çıkanları öldürmek maksadıyla ertesi günü silahlı olarak taraftarları ile Sultan Mehmed Camii'nde toplanırlar. Durumun kanlı hadiselerle yol açacağını anlayan sadrazam adam göndererek isyancılara nasihat eder, fakat bir faydası olmaz. Bunun üzerine Köprülü Mehmed Paşa devrin büyük âlimlerini toplar ve Kadızâdeliler hakkındaki fikirlerini sorar. Ulemâ meclisinin "Fakıların iddî'â itdükleri akvâlin butlânına zâhib olup bu makûle kelimât-ı nâ-ma'kûle ictirâ ile ikâz-ı fitneye bâ'is olanların şer'an cezâları tertîb olunmak lâzım idüğünü" ifade eden kararını padişaha sunarak fitneye sebep olanların öldürülmeleri için ferman alır. Köprülü Mehmed Paşa'nın ricasıyla cezaları sürgüne çevrilip Kadızâdeli vaizlerin elebaşlıları Üstüvanî, Türk Ahmed ve Divane Mustafa Kıbrıs'a sürgün edilirler.³² Böylece siyasî otoritenin yerinde müdahalesiyle XVII. yüzyıl İstanbul'unu derinden etkileyen Kadızâdeliler hareketi kanlı bir çatışmaya dönüşmeden son bulur.



- 1 Kadızâdeliler-Sivasîler tartışması Batı ilim âleminin de dikkatini çekmiş, İngiltere'de University of Edinburgh'da bu konuyu müstakil olarak ele alan bir doktora çalışması yapılmıştır. Necatî Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qâdî-zâde Movement*. Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy University of Edinburgh, June 1981.
- 2 Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, S. XVII-XXI/1-2, (1979-1983), s. 212-213.
- 3 Katip Çelebi, *Mizânul-Hak fî-lhıyârî'l-Ehak*, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, 2. bs., İstanbul, 1990, s. 134.
- 4 Katip Çelebi, *a.g.e.* s. 141-142.
- 5 Tütün yasağının bütün şiddetiyle devam ettiği dönemde devrin şairlerinden birisi müteakip beyti söylemiştir:
Zararsız bir dühân hakkında neyle bunca dikkatler
Dühân-ı âh-ı mazlûmânı men'eylen hüner olur
(Mustafa Naîm: *Târîh-i Naîmâ*, c. III, İstanbul, tarihsiz, s. 169).
- 6 Mustafa Naîm, *a.g.e.*, c. VI, s. 231.
- 7 Mustafa Naîm, *a.g.e.*, c. VI, s. 231.
- 8 Mustafa Naîm, *a.g.e.*, c. VI, s. 231.
- 9 Mustafa Naîm, *a.g.e.*, c. VI, s. 229-230.
- 10 Devrin mühim âlimlerinden Katip Çelebi, *Mizânul-Hak fî-lhıyârî'l-Ehak* isimli eserinde bu tartışmalı konuları ele almış, ifrat ve tefrit vadi-sinden sakınarak orta bir yol tutmuştur. Kadızâde hocası olmasına rağmen, Katip Çelebi'nin de Abdülmecid Sivasî'nin fikirlerine yakın görüşler ileri sürdüğünü görmektedir (Bkz. Katip Çelebi: *Mizânul-Hak fî-lhıyârî'l-Ehak*, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, 2. bs., İstanbul, 1990).
- 11 İstâ suresi, 17/44.
- 12 "Bazen âmm lafız bütün fertleri değil, bir kısım fertlerin kasdedilmesi üzerine kullanılır. Bu durum, kendisine delâlet eden bir delilden anlaşılır. Kullanımda daha çok bu durum söz konusudur. Bilginlerin büyük çoğunluğu âmm lafızların, bütün fertlerini değil, bir kısım fertlerini ifade etmek üzere kullanıldığı konusunda fikir birliği içerisinde olduklarıdır." (Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, 1990, s. 296-297).
- 13 Kıyâmet suresi, 75/22-23.
- 14 Ahmed Davudoğlu, *Sahib-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, c. III, İstanbul, 1975, s. 626.
- 15 En'âm suresi, 6/103.
- 16 Neml suresi, 27/16.
- 17 Neml suresi, 27/18.
- 18 Ahmed Davudoğlu, *Sahib-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, c. I, 2. bs., İstanbul, 1977, s. 319.
- 19 Mehmed Nazmî, *Hediyetü'l-lhvân*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Bl., nr. 495, yk. 125a-126b. Sultan IV. Murad'ın huzurunda Sivasî Efendi ile Kadızâde arasında geçen bu tartışmayı Osman Ergin bir yazma mecmuadan aldığını söyleyerek *Türk Maarif Tarihi*'nde nakletmiştir (c. I-II, İstanbul, 1977, s. 231-232). Dipnotta verdiği "Bu vesika yazma bir mecmuada görülmüştür. O mecmua nereden almıştır, belli değil; üslûbu, anlatış tarzı ustaca olduğuna göre tanınmış tarihçilerden birisinin olmak lâzım gelir. Arayıp bulmağa vakit ve imkân bulamadım. Yazan belli olsa çok iyi olurdu" kaydı ile yukarıda zikri geçen tartışmanın anlatıldığı ilk kaynağa güvenin öneme işaret etmiştir (*Türk Maarif Tarihi*, c. I-II, s. 232). IV. Murad'ın huzurunda geçen tartışma Osman Ergin'in naklettiği şekliyle Şeyh Mehmed Nazmî'nin *Hediyetü'l-lhvân*'ında geçmektedir. Bu tartışmanın geçtiği ilk kaynak muhtemelen Sivasî Efendi'nin yeğeni ve Sivasîyye şubesinin kurucusu Abdülâhad Nûrî'nin halifesi Şeyh Mehmed Nazmî'nin *Hediyetü'l-lhvân* isimli eseridir.
- 20 Hammer'in anlattığı bir hadiseye göre Koyun Dede nâmında bir derviş İstanbul kadısı Kara Çelebizade Mahmut Efendi'ye gelerek "Rû'yâda gördüm ki Ayasofya vâ'izi Kâdîzâde münkir-i evliyâ olduğu için Peygamberin emriyle boynunu urdılar. Bunu mutlaka sicile kayd ic" diye ısrar ederek sicile tescil ettirir. Gerçekten de altı gün sonra 26 Rebiyü'lâhür 1045/8E-kim 1635'te Kadızâde vefat eder (Hammer [-Purgstall, Joseph von], *Devlet-i Osmânîyye Târîhi*, çev.: Mehmed Ata, c. IX, İstanbul, 1335 [1917], s. 222).
- 21 Mustafa Naîm, *Târîh-i Naîmâ*, c. VI, s. 232.
- 22 Mustafa Naîm, *a.g.e.*, c. V, s. 54-55; İsmail Hakkı Uzunçarşılı: *Osmanlı Tarihi*, c. III/1, 4. bs., Ankara, 1988, s. 359-360.
- 23 Mustafa Naîm, *a.g.e.*, c. VI, s. 232-233.
- 24 Mustafa Naîm, *a.g.e.*, c. V, s. 55.
- 25 Kadızâdeliler-Sivasîler tartışması ile alakalı olarak Abdülâhad Nûrî'nin kaleme aldığı eserlerden Türkiye kütüphanelerinde tespit edip inceleyebildiklerimizin isimleri müteakiben verilmiştir. Bunlardan ilk üçü Türkçe, diğerleri Arapçadır. Bu eserler sırasıyla şunlardır: *Risâletün fî-Deverânul-Sıfıyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi Bl., nr. 3044/2 (Bu eser İstanbul'da tarihsiz olarak *Hâzâ Risâletün Hazreti Şeyh Abdülâhad en-Nûrî el-Halvetî fî-Hakkî'd-Deverânul-Sıfıyye* adıyla basılmıştır; *Terceme-i Te'dîbü'l-Mütemerridin*, Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Bl., nr. 96/11; *er-Risâletü's-Semâ'iyyetü'l-Mülzimatü'l-l-Münkirin*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Bl., nr. 3602/5; *Riyâzî'l-Ezkâr ve Hıyâzî'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., nr. 2438/2; *Risâletün fî-Tayyîl-Mekân*, Süleymaniye Ktp., Es'ad Ef. Bl., nr. 1446/19; *Kasîdül-Mibtedî'n bi-Sinânî's-Sünne*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Bl., nr. 1827/2; *Te'dîbü'l-Mütemerridin*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Bl., nr. 1827/6; *el-'Adlî ve'l-İksâ' beyne'l-Tefrîti ve'l-İfrât*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Bl., nr. 1827/4; *İsbâtü'l-Âlim ve'l-Şu'âr li-men Kâne min-Ehlil-Kubûr*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Bl., nr. 1827/7; *Risâletün Mute'allikatihi bi-Kaulihî Te'âla ve en-Leyse li'l-İnsânî ilâ mâ-Se'â*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Bl., nr. 1827/8; *Lu-kâzû'l-Talibîn 'an-Mehâvî'l-Gâfilîn*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi Bl., nr. 1827/9.
- 26 Teciime: Göz, el, ayak vb. gibi uzuvlar isnat ederek Allah'ı (c.c.) cisimleştirme ve insan şeklinde tasavvur etme.
- 27 Mustafa Naîm, *Târîh-i Naîmâ*, c. V, s. 268-272.
- 28 Mustafa Naîm, *a.g.e.*, c. V, s. 56-57.
- Abdülâhad Nûrî'nin Eyüb Nişancası'nda bulunan türbesini 12/7/1997 tarihindeki ziyaretimiz esnasında, adı geçen türbenin güney cephesinde yer alan dikdörtgen pencere içerisinde dikkati çeken bir mezar taşı kitabesi gördük. Türbeyi restore ettiren Şirin Baba lâkabıyla maruf İskender Korkmaz Bey'in (doğ. İstanbul, 1937) bahçe düzenleme çalışmaları yapılırken bulup pencere içerisine koyduğu 21x54 cm. ebadındaki bu mermer kitabenin üzerine celt sülüs hatla "İmâm 'Abdülâhad en-Nûrî Hazretlerinin fedâ buyurdıkları balıklarının mezarıdır" yazısı hakkedilmiştir. Şirin Baba bu enteresan kitabe ile alakalı olarak Hatuniye dergahı şeyhlerinden Nazmî Geylan Baba'nın anlattığı müteakip kıssayı bize nakletmiştir:
- Bir gece henüz sabah ezanları okunmadan Abdülâhad Nûrî'nin evinin civarında büyük bir gürültü kopar. Vâlide sultan pencereden baktığında, uçlarında taşlar bulunan ince sopalarla kalabalık bir topluluğun yoldan geçmekte olduğunu görür. Vâlide sultan bu öfkeli kalabalığa nereye gittiklerini sorar. Öfkeli topluluk, Eyüp'te günah işleyen insanların bulunduğunu, sopaların uçlarındaki taşları onların evlerinin üzerine atacaklarını ve onları helâk edeceklerini söylerler. Vâlide sultan telaşla Şeyh Efendi'yi uyandırır. Şeyh Efendi aynı şekilde bu kızgın topluluğa nereye gittikleri sorusunu yöneltir. Olar da vâlide sultana verdikleri cevabı tekrar ederler. Abdülâhad Nûrî, öfkeli kalabalığın reislerine Eyüp'te günah işle-



yen insanları niçin öldürmek istediklerini sorduğunda, "Onlar hata ettiler, bize de böyle emir verildi" cevabını alır. Duruma muttali olan Şeyh Efendi "Kıymayın onlara! Allah'ın rahmeti sonsuzdur; onlar af diler, Allah'ı da affeder. İlle canlı bir varlık öldürmek istiyorsanız benim havuzumda balıklar var, onlar feda olsun" diyerek balıklarının feda eder. Bunun üzerine öfkeli kalabalık geri döner.

Kanaatimize göre bu kıssada ellerinde sopalarla günah işleyen insanlara ceza vermek için giden öfkeli kalabalık, tekkeleri yıkıp toprağını denize

dökmek ve dervişleri öldürmek isteyen Kadızâdelileri, balıklarının feda ederek kızgın topluluğu yatıştıran ve bu hareketiyle Eyüp'te günah işleyen insanları kurtaran Şeyh Efendi ise, insan sevgisiyle dolu mutasavvıfları sembolize etmektedir.

29 Mustafa Nâim, *Târîh-i Nâimâ*, c. V, s. 57-59.

30 Mustafa Nâim, *a.g.e.*, c. VI, s. 234.

31 Mustafa Nâim, *a.g.e.*, C. VI, s. 234-235.

32 Mustafa Nâim, *a.g.e.*, C. VI, s. 235-236.



BİR OSMANLI AYDINININ XVIII. DEVLET DÜZENİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ: PENAH SÜLEYMAN EFENDİ

DR. CAHİT TELCİ
EGE ÜNİVERSİTESİ ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILÂP TARİHİ

Osmanlı tarihinin XVIII. yüzyılı, bugüne kadar layığıyla ortaya konulamamış ve bu yüzyılın muhtelif yönleri, siyasi, ekonomik ve sosyal hususiyetlerine ait monografiler henüz yeteri kadar neşredilmemiştir. Ama bunun da öncesinde, yüzyılın tarihî kaynakları da henüz neşredilmemiştir. Son yıllarda Türkiye'deki üniversite sayısının artması üzerine, özellikle İstanbul dışındaki şehirlerde mevcut üniversitelerde, mahalli konuların çalışılması hususunda bir ivme görülmektedir ki bu süreçte, özellikle bu yüzyıla ait bazı şer'îye sicillerinin hazırlanmakta olması ve İstanbul'daki şer'îye sicilleri üzerinde geniş projelerin yürütülmekte olduğu şeklindeki duyumlar, önümüzdeki yıllarda, üzerinde değerlendirme yapılabilecek birçok tarihsel kaynağın neşredilmiş olacağı yolunda ümit vermektedir.

Genellikle, gerileme dönemi olarak kabul edilen bu çağda, Osmanlı toplum yapısından ziyade, döneme damgasını vuran ve üst üste gelen yenilgilerin vurgulandığı bilinmektedir. İfade edilen bu gerileme ya da çöküş, işte bu yenilgilerin var olduğunun bilindiği bir anlayış dünyası içerisinde, genellikle zımnen kabul edilen ancak sosyal ve ekonomik yönleriyle beraber, pek fazla vurgulanmayan/vurgulanamayan, bir gerçekliktir. Bu çöküş sürecinin çözümlenebilmesi noktasında, devletin işleyişi içerisinde görev sahibi olan bazı kişilerin doğrudan bürokrasiyi tenkid maksadıyla kaleme aldıkları ıslahat raporları, mevcut sistem içerisinde, kötü giden unsurların neler olduğunu ve dönemin entelektüel bakış tarzının, bu kötü giden hususlar için hangi çareleri teklif ettiğini de ortaya koymaktadır. Yine, devrin vak'anüvislerinin yazmış oldukları kroniklerin zaman zaman çok net bir şekilde ve

zaman zaman da satır aralarında vurguladıkları hususlar, problemlerin belki sebeplerini değil ama en azından mevcut şeklini göstermek açısından son derece de önem taşımaktadır.

Osmanlı Tarihi'nin muhtelif devirlerinde bazı devlet adamlarının, ya devrin padişahının isteği üzerine ya da kendiliklerinden bir kısım ıslahat lâyhaları hazırlayarak takdim ettikleri bilinmektedir.¹ Bunlar arasında Koçî Bey, Hasan Kâfi, Tatarcık Abdullah Efendi, Defterdar Şerif Efendi, Koca Sekbanbaşı Risalesi gibileri çok bilinenleridir. Bunlardan aşağıda yeri geldikçe bahs olunacaktır.²

1. PENAH EFENDİ HAKKINDA

Penah Efendi, eserini baş tarafında kendisinin aslen Moralı olduğunu ve adının da *Süleyman bin Mustafa* olduğunu ifade eder. Bursalı Mehmed Tahir, eserinde *Penah Efendi*'nin adının *Moralı Süleyman Penah* olduğunu kaydeder.

Kendisi hakkında en geniş bilgiyi Ahmed Vâsîf Efendi vermektedir.³ Vâsîf'ın verdiği bilgilere nazaran Penah Süleyman Efendi, 1135 senesinde, Trablıçe kasabası sâkinlerinden İsmail Efendi'nin oğlu olarak dünyaya gelmiş ve giderek fenn-i kitâbeti tahsil ile Küçük Mustafa Paşa'ya divan kâtibi olmuş⁴ ve O'nun iltimasına binaen de hâcegân zümresine dahil olmuş idi. Mustafa Paşa'nın sadaretinde önce küçük tezkereci ve daha sonra da kethüdâ kâtibi olmuş, Mustafa Paşa'nın sadareten uzaklaştırılmasının ardından da tarafgîrlilik ettiği iddiasıyla kitâbetten azl edilerek, Yedikule'de üç gün hapsedildikten sonra, Magosa Kalesi'ne sürülmüştür.⁵ Orada dokuz



ay müddetle kalmış olan Penah Efendi, ardından Bursa'ya naklolunmuş ve burada da dokuz ay kalmıştır. Bundan sonra talih yine Penah Efendi'ye gülmüş ve maliye tezkereciliğine getirilmiştir. Bu esnada sefer vuku bulup, kendisi de orduya katılmış, iki kere sipah kâtibi⁶ ve üç kere de baş muhasebeci olup, bu vazifede iken İstanbul'a dönmüştür. Daha sonra iki defa şehremaneti ve sîtvâri mukabelesi⁷ ve iki defa da Anadolu muhasebeciliği görevlerinde bulunmuştur.⁸ 12 Zilka'ade 1200⁹ tarihinde vebadan öldüğü anda da muvakkaten Anadolu muhasebeciliğine tayin olunmuş idi. Kabri, Mahmud Paşa'da olan Penah Süleyman Efendi'nin *turuk-ı aliyeye* intisabı olduğu,¹⁰ aynı zamanda Arapça ve Türkçe kafiyeli ve vezinli şiirleri mevcut olup, Yunus Dede'ye mua'riz asarı bulunduğunu da Vâsıf Efendi, terceme-i hâlin sonuna ilâve etmiştir. Penah Süleyman'ın, Osman, Yusuf ve Ağâh isimlerinde üç oğlu bulunmakta idi.¹¹ Vâsıf Efendi, yine terceme-i hâlinde ifade etmemekle beraber, eserinin önceki kısımlarında, Penah Süleyman'ın Matbah-ı Âmire Eminliği görevinde de bulunduğunu ifade etmiştir ki, Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra Rusların antlaşma ahkâmına aykırı olarak, 8 Nisan 1783 tarihli manifesto ile¹² Kırım'ı işgal etmeleri ve bu hususu, Osmanlı Devleti'nin tasdik etmesi zımında bir senet tanzim edilerek, taraflarına verilmesini, elçileri vasıtasıyla Babıâli'ye bildirmeleri ve Babıâli'de, bu hadisenin büyük bir haksızlık olduğuna dair kanaat hâkim olmasına rağmen, devletin imkânlarının, şimdilik Ruslara karşı koymaya yeterli olmayacağı şeklindeki fikirlerin ortaya çıktığı, bu senedin düzenlenip düzenlenemeyeceğinin kararlaştırılmaya çalışıldığı birkaç toplantıya, Penah Süleyman Efendi de Matbah-ı Âmire Emîni vazifesini hâiz olarak katılmış idi.¹³ İlk defa ne zaman başladığını bilemediğimiz bu görevine, 1198 senesinde yeniden tayin edilmiş¹⁴ bulunduğu esnada, muhtemelen yine aynı senenin 5 Şevval 1198 (22 Ağustos 1784) tarihinde bu görevden alınmıştır. Çünkü bu tarihte Matbah-ı Âmire Eminliği vazifesi, sultan kethüdâsı Osman Ağa'ya tevcih edilmiştir.¹⁵

2. PENAH EFENDİ MECMÛASI

Yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi, özellikle XVIII. yüzyılda, devletin işleyişinde bir takım problemlerin meydana gelmesi üzerine, bu gidişi durdurabilmek için bazı kişilerin, ıslahat maksatlı layihalar hazırlayarak padişahlara takdim ettikleri bilinmektedir. Penah Efendi mecmûası hakkında böylesi bir takdim sürecinin mevcut olup olmadığına dair elimizde bilgi olmamakla beraber, muhteva bakımından ve yapılması gerektiğini düşündüğü düzenlemeler bakımından diğer ıslahat raporları ile benzerlikler de taşımaktadır.

Mecmûanın yazmalarının İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Yazmaları Tarih-677 ve 1739 numaralarında bulunmakta olduğu, mecmûayı neşreden Aziz Berker tarafından ifade edilmektedir.¹⁶ Ancak bizim tespitimize göre mecmûa, aynı kütüphanenin, *Tarih-563* numarasında ve "Süleyman b. Mustafa, *Mora İhtilâli Tarihi*" künyesi ile kayıtlı bulunmaktadır.

Vaktiyle, Yavuz Cezar¹⁷ Penah Süleyman Efendi'nin Osmanlı mâliyesi hakkındaki görüşlerini değerlendirmiştir. Mecmûa, Yuzo Nagata tarafından da çokça kullanılmıştır. Ancak mecmûanın içerisinde mâliye teşkilâtı dışında, Penah Efendi'nin asker, dil, kültür, eğitim, şehirleşme, israf gibi daha birçok konu hakkındaki görüşleri de yer almaktadır. Dolayısıyla sonuç kısmında da ifade edeceğimiz gibi, Penah Efendi, yapılması gerektiğine inandığı düzenlemelerden bahsederken, aynı zamanda zımnen, devrin muhtelif problemlerini de ortaya koymaktadır. Kendisinin, XVIII. yüzyıl sonlarında ortaya koymaya çalıştığı düzenlemelerin kısmen de olsa, XIX. yüzyılda yapılmaya çalışılmış olması, görüşlerinin ne kadar isabetli olduğunu da göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Penah Efendi'yi XVIII. yüzyılın bir entelektüeli olarak da nitelemek mümkündür.

Penah Efendi, devlet düzenine ait fikirlerini şu başlıklar altında toplamıştır:

1. Askerî tâifesine dâir
2. Ahvâl-i sipâhiyân-ı Eşkinci
3. Ahvâl-i sipâhiyân ve kalyonciyân-ı deryâ
4. Esnaf-ı Arnabûdân
5. Ahvâl-ı hazariyye ve sair a'yân
6. Ahvâl-i Kuzât
7. Ahvâl-i voyvodalar
8. Esnâf-ı mubayaacıyân ve mütesellimler ve cizye muhassılları



9. Ahvâl-i cizye ve avârız
10. Ahvâl-i mukaraat ve menziller ve ba'zı nizâm-ı sâire
11. Evsâf-ı sûret-i defâtir
12. Ahvâl-i bazı mahaller ve berâ-yı nasb-ı vali
13. Ahvâl-i kocabaşıyân
14. Evsâf-i tapu
15. Evsâf-ı bâkeş-i hizmet-i devlet-i aliyye
16. Ahvâl-i ticaret ve meta
17. Evsâf-ı meta ez bera-yı zarar-i hass ü âm ve sâir
18. Evsâf-ı hutut-ı şerife ve evâmîr-i aliyye
19. Evsâf-ı medreseler ve kütübhâneler ve cevâmî
20. Hatime-i risale
21. Zeyl-i haber-i rahib

Penah Efendi, Mora ile ilgili olarak söyleyeceklerini bitirdikten sonra, devletin düzenine ait görüşlerine, üzerinde çokça durduğu *askerî* zümre ile başlar. Ona göre, bir devletin, güçlü ve başarılı olabilmesinin öncelikli şartı askerinin düzenli olmasıdır. “Bir devlet ibtida-i zuhurunda zîr-i hükûmetinde olan asâkiri itaatde olub bâ husus kevkelerî ikbâl üzere olub...” Penah Efendi buradaki itaatde olan asker kavramına da bu fasıl içerisinde izahat getirerek batıdaki askeri teşkilatdan (mülûk-ı nasara) örnekler getirmektedir.

Nizam zımınında mülûk-ı nasara askerlerini regimend tabir eyledikleri bin nefer veya ziyade askerın başbuğlarının tâlimler ile tîifkenlerini birden alub ve birağub ve endabte eylemeleri ve kıyam ve kuudları ve sâir buna benzer talimleri külli yevmin müdâvemetlerini avâm-ı nas ve asker dahi kıyas ederler ki bir bu talim ile ceng esnasında ceng edüb hasmına mücerred gâlib olmak içündür. Ancak bu gûne talimleri ve sâir gûne olan tedibleri yalnız ceng için olmayub deveye yular takub bir katarını sütürban çektiği gibi bir regmendi dahi başbuğı çeke ve şiturlarına biri tecaviiz eder ise ziyadesiyle icrastına ihtimam edüb gafleti câiz görmezler.¹⁸

İşte görüldüğü üzere Penah Efendi, Yeniçeriliğin lağvedilerek düzenli ve talimli birliklerin teşekkülünden çok daha önceleri düzenli ve talimli asker kavramına işaret etmiştir. Nizam kavramını da bu meyanda ifade eden müellif, “bazı hususun nizamı zımınında zâhîr-i

bâl ile mubaderet emiş nice nice sâdedilân kendilerini bedef-i tir-i melamet etmişlerdir” demek suretiyle de problemlerin görünen yönleriyle uğraşmak yerine hakikatini keşfedilmesi gerektiği üzerinde durur. Müellifin bu kısımda sarfettiği bir ifade, belki de XVII. yüzyıl sonrasındaki bazı uygulamaların da tenkidi mahiyetindedir:

Nizam her ne gûne olur ise katl ve nefy ve musadere ile mutlak olmaz san'at ile olur. Bir hususun nizamına murad olundukta abar gûne tavr ile abar hususu izbâr ile nizamı murad oylunan iş tabiatıyla nizam bulur.¹⁹

Burada müellif, özellikle XVIII. yüzyılda, hazinenin gelirlerinin artırılması maksadıyla, bazı zengin kişilerin muhalledatlarının, hazinenin, kısa zaman dilimi için gerekli harcamaları hususunda fayda temin edebileceği anlayışından hareketle, zabt edilmesi gerçeğini kasetmektedir.²⁰ Selanikî Mustafa Efendi de eserinde bu şekilde birçok muhalledâtın zabtından bahseder. Hatta bir yerde, Defterdar Yahya Efendi'nin ölümü ve muhalledatı hakkında “elhamdülillahi teala defterdar ölmüştür deyü taarruz etmediler” diyerek adetâ hayret eder ve bu hayretine de bir açıklık getirerek “merhûm-ı mağfurun leh zamanında bu makule hakk-ı eytâmı hazine nâmına tarâc idüp ahiretlerini viran itmeği şiar edinmişlerdi” demek suretiyle muhalledât zabtı hususunda devrin anlayışını çok sert bir şekilde tenkid etmektedir.²¹ Yine başka bir örnekte de Vardârî Musa Çelebi'nin muhalledâtından da bahsederken “karındaşı, kızı ve karındaşı oğlu varis-i ma'rufları mevcud iken şey-i kalil muhalledâtın kabz edüb, zaleme-i beytî'l-mal zabt eylediler” diyerek, devrinin bu hususla ilgili tenkid anlayışının, beytî'l-malın zalimliği fikrini de barındırdığını ifade eder.²² Tarihçi Naima ise, 1052 (1642-42) senesi olayları arasında, Silahdar Ahmed Paşa'nın katli bahsinde, muhalledâtın müsâderesinden bahsederken “mal-ı miriden şey almak mekruh ise de anın mücâzâtı müsâdere ve istirdaddır” demek suretiyle müsâdereyi mal-i miriden bir şey almanın cezası olarak da mütâlâa etmiştir.²³ Muhalledâtladın zabtı ile ilgili daha geç tarihli bir örneği de Atâ tarihinde bulmaktayız. Burada hiç kabahati yok iken, Müridzâde Hacı Mehmed Ağa'nın sadece “servet-i bisyârına tamâen” şehid ve bütün emvâlinin zabt edilmesi çok sert ifadelerle eleştirilmekte ve kendisinin “açıktan açığa gadr” edildiği ifade edilmektedir.²⁴



Penah Süleyman Efendi batı askerlerinin talimli olmasından bahsettikten sonra, onların yanına Yeniçeri askerini koyarak problemin nereden ileri geldiğini ifade etmeye çalışır ve Yeniçeri askerinin batı askerinden geri kalan tarafının, güç ve kuvvetinin eksikliğinden kaynaklanmadığını, bazı nizamları hususuna gereğince önem verilmediğinden kaynaklandığını ifade etmektedir:²⁵

Mesela yeniçeri askeri ve tavaif-i sâire nefsi'l-emr nasa-ra askerlerinden bir kat ziyade bahadır ve cengii askerlerdir. Ancak şurûtu riayetine ve bazı nizamlarında gaflet olunmakla gerek asitâne-i aliyyede ve bâ husus taşralarda medâin ve emsâr ve kasabatda ve kurâda sâkinîn olan sigar ü kibar ve ehil ve nâ ehil ve reaya makuleleri voyvoda ve mütesellim ve sâir zâbitanın muabezelerinden âzade olmak için her biri başlu başına kendüsini yeniçeri edib ve cimle nâs hemen yeniçeri olub yek reng şekline girüb ve bâlâda zikir olunan ukalânın şurutu ve tenassufları bi'l-kiilliye muattal kalmakla tavr-i evelden ziyade muhteli'n-nizam olub bu makule askeri zabt ve cenge götürüb ceng ettirmek ve bilâ izin avdet etmemelerine tariki kalmaz heman derme çatma nefir-i âm askerinden daha fena bir asker olub iş görölmediğinden başka inbizam ve sâir perişanlık ve acz ü fiitîra bais olurlar hayfa vezâif namıyla telef olan hazâin-i bî şumâra ve bu makule asker itaat etmez ve firar eder zira irade-i hazret-i tâcidâriyle olmuş asker değildir. Kendü iradeleriyle olmuş askerdir {...} zann-i galib-i âcizânemdir ki zîrde zikir olunduğu üzere olsa müinâsib olmak gerek-dir.

Penah Süleyman Efendi, yine bu fasılda başka bir konu hakkındaki fikirlerini de ifade eder. Ona göre bir devletin zevalden emin olması hukuk devleti prensibine bağlıdır. Ancak hukukun da zamanın şartlarına mutabık olması bu meselenin yine en can alıcı hususu olarak görülmektedir.

*Ancak devletler her ne ise vaz' ettikleri kanunlara riayet ve diinya tarz-ı ahar olunca esbâbiyla hakimâne hareket olunsu ve bir asırdan bir asıra ber husus için iktiza eden mahv ü isbatı yoluyla etseler ol devlet zevâlden emin olur ve tavr-ı inhitatı görmez ve bilmez.*²⁶

Penah Süleyman Efendi, yine bu kısımda, diğer, birçok kısımda da olduğu gibi, *tahririn* zarureti üzerinde ısrarla durmaktadır. Yeniçerilerin tahrir edildikleri yerlerde kalmaları da taşraya nizam verilebilmesi açısından elzem bir madde olarak ifade edilmektedir. Ancak yeni-

çerilerin müceddeden tahrirleri sırasında dikkat edilmesi gereken konuları da vurgulamaktadır. Ve bu kısımda, XIX. yüzyıl Osmanlı terminolojisi içerisinde çok önemli bir yer tutacak olan *Nizam-ı Cedid* kavramını da kullanılmaktadır. Aşağıdaki alıntı içerisinde de görüleceği üzere buradaki *nizam-ı cedid* kavramı, sadece askerî anlamda kullanılmamıştır. Penah Efendi, askerî anlamda, modern batı tipi orduyu, yine batılı bir kavram olan *regimet* ifadesiyle karşılamaktadır.²⁷ Şunu da ifade etmek lazımdır ki, nizam kavramı, mecmûanın geneli içerisinde, çok önemli bir yer tutmakta olup, hemen her konudaki bakış açısı, *nizam* fikrine dayandırılmak suretiyle ifade edilmiştir. *Nizam*, *nizam* vermek kavramları, dönemin başka kaynaklarında da çokça kullanılmaktadır.²⁸

*"...sefere gitmişleri ve münasib olanları tahrir edüb deftere kaydedüb nice nice kimseler sefere gitmemiş ve gidecek erbâbdan olmayub kendü kendü yeniçeri etmiş bu makuleleri yazmayub ve reaya zimmesinden yeniçeri olanları kiilliye ibrac ve nizamı için tayin olunan zat-ı mükerrem tedkik ve taharri üzere teftiş edüb münasib olanları yedlerine olan esamelerni abz ve nizam-ı cedide üzere müceddeden yedlerine verile ve tevfir-i asker iktiza eyledikte münasib olanları yazalar ve esameleri verile deftere kayd eyleyeler ve pişe-fasâd ve hezele ve eşkıya makulelerini yazmayub ve daima san'at ile ihtimam oluna..."*²⁹

Yine bu kısımda, İstanbul için elzem bir konu daha vurgulanmaktadır. Burada, bina eminlerinden bahsederken şehir içi arazi kullanımı meselesi de gündeme getirilerek "bir kimesne hane bina edeceği vakit bi'n-nefsihi bina emini mahalline varub hane bina edecek kimesnenin bin zir'a yeri olduğu halde ikiyüz elli zir'asında bina oluna ve yediyüz elli zir'ası havlu yahud bahçe ola ve bu nizam ziyadesiyle düstürü'l-amel tutulmalı idi" diyerek bu hususta gevşeklik gösterildiği ifade edilmektedir. Buna bağlı olarak da özellikle Üsküdar ve Galata civarında bina yapılacak yerlerin bir hududunun olması gerektiği ve bu hududun haricinde bina yapılmaması gerektiğini söyleyerek adeta modern şehir imar planlarına işaret etmektedir. Müellif, bu anlayışını da açarak izah etmektedir. Ona göre, böyle olmadığı için, bazı yerlerde nüfus birikmekte ve "taşralar bemen beni âdemden hali kalmış" bir manzara arz etmekte idi.³⁰ Böylesi bir yerleşme tarzı uygulanmış olsa idi, muhtelif hastalıklar (muhtemelen bulaşıcı hastalıklar kastediliyor) olmaz, çok miktarda zahireye ihtiyaç olmaz,



fitne olmaz, bina inşa edilecek yerlere bir tahdit getirilmiş olsa idi, taşradan insanlar mallarını mülklerini satarak İstanbul'a gelmezlerdi. Yine yangınlar bu kadar fazla miktarda olmazdı. Penah Efendi'ye göre, taşralarda öylesine yerler var idi ki "cennet-âsâ yerler" bu gibi yerlerde birer şehir kurulması için, gelip buralara yerleşenlerin tekâlifden muaf olacakları ilan edilmiş olsa idi, Selanik ve Edirne gibi büyük şehirler oluşabilirdi. Bu mıntıkalarda, bir kısım meta imal edilerek dokumacılık geliştirilebilirse, hazine için de büyük bir gelir kaynağı olacağı da ifade edilmektedir.³¹

Penah Süleyman Efendi, bu kısım içerisine, imparatorluğun XIX. yüzyılının çok önemli bir unsuru olacak olan gazeteyi de alır. Yeni nizamın, halkın bilgisine sunulmak için bir kitap yazılarak bunun basılmak suretiyle dağıtılması gerektiği üzerinde dururken:

".....nizam-ı mezburu havi ıstılabattan âri ammenin malîmu olmak için bir kitab yazıla ve basma hattıyla tevfir oluna ve her tarafa neşroluna ednâ ve âlânın şurût-ı nizâm malûmları ola âna göre amel ve hareket eyleyeler frengistanda foyta³² tâbir olunur basma hattıyla havadisnâmeler çıkması mücurred âvâm-ı nası terbiye ve ikaz içtindir" diyerek, Türkiye'de gazetenin neşrinden yaklaşık yarım asır önce, halkın bilgilendirilmesi ve terbiye edilmesi için yeni bir aracı da gündeme getirmektedir.

Penah Süleyman Efendi, bu kısımda modern devletin prensiplerini de kendince tesbit etmektedir. O'na göre devletlerin üç görevi vardır. Bunlar "sıyanet-i hazine, refahiyet-i reaya³³ ve beraya, nizam ve rabita-i asker. Umûr-ı sâire yok menzilesindedir."

Birçok sancaklarda timar ve zeamet sahibi olan bazı kimselerin İstanbul'da oturmakta bulunmaları da yine şiddetle tenkid ettiği bir başka konudur. Sipahilerin devletin askerleri olduğu ve bulundukları mahalden, ancak izin ile ayrılmaları gerektiği de verilecek nizamın şartlarından birisi olarak ifade edilmektedir.³⁴

"Sipahiyan dahi devlet-i aliyenin askeridir ber minval-i muharrer nizamları verildikte bir mahalle tayin olunub emri-i memurelerine kıyam bâdebu ruhsat ile avdet ermeleri icab eder iken riiesâ-yı asker-i esâfil alaybeyleri vesatıyla izin akçası nâmıyla vâfir akşalarını alub ruhsat vermeleriyle bir mahalle tayin olunduklarında devlet-i aliyenin hizmeti için değildir yine maksad akçadır deyüb giderler ve askeri taifesinden vüke-

lâ ve riiesâ-i asker akça alınca işler rezalete varur ve inbizam ve perişanlık olur"

Nizamsızlığın ve nizam verememenin sıkıntılarının bir başka yönü ve belki de, XX. yüzyıl başlarına, kötü bir netice olarak ulaştırdığı husus ise, batı karşısında içerisine düşülen kompleks ve kendini hakir görme anlayışındır ki Penah Süleyman bu durumu çok açık bir şekilde de ifade etmektedir:

*Devlet-i aliyenin vüs'at-ı memâlik hasebiyle idaresinde subulet vardır. Ve her husus hükmünce nizama bend olmadığından işlerimiz galibane olmağla firenklerden hicâb eder olduk. Erbâb-ı hamıyyete göre bir türlü tahammül olunacak derd değildir.*³⁵

Penah Süleyman, Evsaf-i Arnabudân başlığı altında Delvine sancağı ile Albania memleketlerinin sonuna kadar olan bölgede yaşayan Arnavutları pişe-fesad olarak niteleyerek "nizamlarına mürad olunmadığından vahşi ve terbiyesiz bir kavm" olduklarını ticaret ve sanatın ne olduğunu bilmediklerini, başkalarına da kız verip almadıklarını da ilave etmektedir.³⁶ Kendisinin Mora ve Rumele'nin muhtelif yerlerinde bizzat müşahade eylediği bir husus olarak bazı köylerde Rumca ve bazı köylerde Arnavutça konuşulduğunu, Rumca konuşanların halim selim insanlar olup Arnavutça konuşanların ise daima fesad ve garet üzere olduklarını ifade eder. Devamında ise uzunca bir kısım olarak Arnavutların Türkçe bilmemelerinin mahsurlarından bahseder. Bu kısımda Türkçenin güzelliğini de, Arnavutların Türkçe bilmedikleri için "es-sohbet ü müessire" lezzetinden mahrum oldukları ifadesiyle belirtir.

Penah Efendi, ıslahata dair, kendi zamanında yazılmış sair eserlerden daha fazla olarak, belki de kendisinin görevleri itibariyle taşraya da nizam verilmesi hususunda çok rasyonel fikirler ileri sürmektedir. O, bugün bizim için XVIII. yüzyıl taşra ekonomisinin en önemli kaynaklarından olan 'tevzi' defterlerinden ve bu tevziat işinin nasıl yapılması gerektiğinden yer yer ve çok önemli yönleriyle bahseder. Bilindiği üzere bu defterler, vilayet masraflarının yılda iki defa olmak üzere yerli ayan ve voyvodalar tarafından hesaplanarak, kudretlerine göre mahallî esnafa ve avarız hanesi hesabı üzere de, kasaba ve köylerde bulunan ahaliye dağıtılması suretiyle, mahallinde oluşturulur, kadı tarafından onaylandıktan sonra da



merkeze gönderilir idi.³⁷ Ancak teoride böyle olan işleyiş hususunda, uygulamada yer yer suistimaller olmakta, ayanların gereğinden ziyade masraf göstererek bunu ahaliden toplama yoluna gittikleri de olmakta idi. Penah Efendi, hangi harcamaların, bu şekilde ahaliye tevzi edilmesi gerektiğini tafsilatıyla ifade ederken, konunun can alıcı noktasını da şöyle ifade etmektedir:³⁸

“...senede bir defa her senenin rûz-ı hızırında bir emr-i âli sâdır ola birer tatar ile eyalet ve sancaklarda olan kazalara kaza be kaza geziüb her kazada rûz-ı hızırından rûz-ı hı-zıra gelince bir senede ne tevzi’ olunmuş ise sicilâtdan her mad-denin müfredâtını zikr eyleyerek defter ihrâc oluna ve der aliyeye getire vükelânın manzurları olduğundan gayri binef-sihi taraf-ı pâdişâhiden dahi nazar buyrula sahte maddeler lâbüd malum olur tevzi’ edenleri ve ol defteri temhir eden haki-min muhkem haklarından geline ve işin üzerine olmalı zirâ Belgrad’dan yetmiş kise akça tevzi’ olunmak için i’lan olunur imiş emr-i âli sâdır olur ve yedi yüz kise akça tevzi’ olunur tev-zî’ne ruhsat (için) emr-i âli verilmek iş değildir ne tevzi’ olundu ardını alup icrasına ihtimâm olunarak külliye zulm ref’ olur. Ve frengistan reayası geleceğine istibâh değildir {.....} her kazada tevzi olunacak defter tevzi’ oluna badehu kazanın vâlisine i’lam ile göndereler ve vâli dahi defterin bâ-lâsına sab keşide edüp badehu sicile kayd oluna ancak böyle olunca vâliler sab için akça taleb etmemek için her rûz-ı hı-zırda tesyir olunacak tatarlar bir senede ne tevzi’ olunmuş sici-lâtdan müfredâtını beyân eyleyerek muhtüm defter ihrâc ve sab-lı defteri der aliyeye getire. Gayri hile sığmaz ve vâliler sab için ağmaz-ı mirî zabur eder ise ahali mahzarlarıyla der aliyeye ifade eyleyeler hakim dahi i’lam eyleye akça mütebesiyle deftere sab keşide etmez deyu ve böyle rabıtaya bend olur ise re-aya âsude hâl olur. Zira kazalar bir mertebe harab olmuşlar-dır ki ta’bire gelmez...”

Osmanlı kaza idaresinin bel kemiğini oluşturan ka-dılar da Penah Efendi mecmûası içerisinde yer bulmuş-tur. O, arzu ettiği sistemi, kadıların İstanbul’da başka bir vazifeleri olmadığı ve alil olmadıkları takdirde tayin edilmiş oldukları yerlere bizzat gitmeleri, yerlerine nâibler göndermemelerinde bulmaktadır. Şayet bu iki husus geçerli ise o zaman gönderilecek naibin eline sadaret ta-rafından, nâib oluşunun sebebini izah eden birer emir ve-rildikten sonra gönderilmeli, kadılık, naibe, mukataa gi-bi iltizam ile değil emanet üzere verilmelidir. Eğer böy-

lesi bir zorunluluk ve elinde, gerekçesiyle beraber tayin edildiğine dair bir belge olmadan, naib bir kazaya gelir-se, bu takdirde, Penah Süleyman:

Bir kazaya mezkûr şurûit üzere yedinde emr-i âli olma-yarak bir naib gider ise ahali kabul eylemeyeler ve ibtidâ-i emirde memâlik-i mabrusaya i’lan oluna ve bulunan nâibler asıl mansıb sahibleri varınca civar mahaller bir mâh ve bâid mahaller iki mâh v’ade verile ve v’ade-i mezbûr mürrîr edüb asıl mansıb sahibleri gitmez ise ahali-i kaza mahzarlarıyla der aliyeye ifade eyleyeler ve dahi hile ile birisi mansıbını ni-yâbet ile zabtına cesâret eder ise ahâli haber aldıklarında ha-kikat-i hâli mahzarlarıyla der aliyeye ifâde eyleyeler³⁹ diye-rek, sorumluluğu bir nebze olsun halkın üzerinde bırak-mak suretiyle kontrol vazifesini topluma tevdi etmekte-dir. Mansıbların niyâbet usulüyle zabt edilmesinin yay-gın hale gelmesi üzerine, İstanbul’da kapu kethüdaları ve sarrafların payda olduğundan bahisle, bunların alınıp ve-rildiğine de işaret olunarak, birkaç defa bunun men edil-mesi için teşebbüste bulunulmuş ise de, bu teşebbüslerin ne-fy, katl ve musadereden ibaret olduğu, mecmûadaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Penah Süleyman, naible-rin tayinleri hususunda görülen bu müdahalelerin sonu-cunda “mansıblar niyabet ile zabt olalıdan beru aslından mâ-biyesi yüz gurus olan kaza yediyüz, sekizyüz ve daha ziyadeye çıkub” demek suretiyle mevcut hali de ifade etmektedir.⁴⁰

Penah Efendi, kaza idaresi ve kadılarla ilgili fikirle-rini anlattığı bölümde netice olarak, bir hatt-ı hümayun ile sarraf ve kapu kethüdalarının bu tayinlere karışmak-tan men edilmelerini, tevzi’ defterlerinden kadıların faz-la akça almamalarını, ayan ve kocabaşların şahısları için akça almamalarını ifade ederken bir misal ile de adeta bürokrasinin artmasını çok çarpıcı bir şekilde tenkid et-mektedir, şöyle ki bir reaya öldüğü zaman, mahkemeler-den tezkere almadan, defnine izin verilmez ve ölünün defni birkaç gün gecikir. Penah Süleyman bu hususu şöy-le tanımlar:⁴¹ “cesed-i insan için izn ve tezkereye muhtac ol-mak bu madde zulmden eşeddir rahmen li’l-fukara-i raiyyet bâ fermân-ı âli tezkere ve izn men’ buyrulsu ne mertebe ecr-i cezîl-dir”

Yine bu kısımda taşradan gönderilen i’lamlarda, fa-lan kazanın vücih-ı beldesi, reaya kocabaşları şöyle takrir-i kelam eylediler ki şeklindeki ifadeler hususunda, ekser ilamlardan ahalinin haberlerinin olmadığını ve bundan



böyle i'lamlar kaleme alınırken, konuyu haber veren kişinin, ism ve resmlerinin de kaydedilmesi hususunun, bütün vilayetlere fermanlarla bildirilmesinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır.

Voyvodaların bulunduğu kazalarda reayanın *sıyânet* olunmakta⁴² olduğuna işaret eden Penah Süleyman, bazı kazalarda voyvoda bulunmamasını, bu mıntıkadaki mukataaların dağınık bir şekilde olması, köyler, gümrük ve ağnam mukataalarının parça parça olması ve bir kısmının çok yakın bazı kazaların mukataalarına bağlı olması ile izah eder ve bu yapıyı *mîty-ı zengi*, yani arap saçı olarak niteler. Bu husus mecmûanın birkaç yerinde vurgulanmış olup bir yerde İzmir ve Selanik örnekleri verilerek bu kazaların büyük olmayan gümrük mukataalarının kazaya tabi olması gerekirken bunların ayrı ayrı mukataalar olarak tespit edildiklerinden bahisle "*akıldan bâ'id işdir. Nizamlarına irade-i aliyye taalluk buyrulur ise her kazada bir mukataa olmak üzere nizam verile ve kazasında olan âdet-i ağnam ve gümrük başka olmaya ol mukataaya mülbak ola*"⁴³ demek suretiyle bu sisteme nizam verilmesi gerektiğinin ifadesi ile, parça parça olan bu mukataaların, bir kazada toplanarak, birer voyvodalık ittihaz edilmesinin zaruretini vurgular. Yine bu meyanda da, cezalandırılması gereken reaya olduğu zaman, bu işin, voyvodalar marifeti ile yapılmasını ve başka hiç kimsenin reayayı haps veya başka türlü cezalandırmaması gerektiği üzerinde durur.⁴⁴

Taşra görevlilerinin tayinlerinden de bahseden Penah Süleyman, bir sancakta, mubayaacılık, cizyedarlık, muhassıllık, kaimmakamlık ve mütesellimlik gibi vazifelerin, sancağın yerlisine asla verilmemesi gerektiğini şöyle ifade eder:⁴⁵

"*Binaenaleyh fîmâba'ad yerliye sancağ ahalilerinden mubayaa ve cizye ve muhassıllık bir dürlü verilmeye men' oluna ve bir eyalet veya sancağ valisi seferde ise yerliye mütesellimlik ve kaimmakamlık verilmeye nihayetsiz zulm olacağından başka zabt ve rabt edemez ehl-i ırzın ırzları ve reaya fukarası hetk ve pâymâl olub fîmâba'ad yerliye verilmeye asitâne-i aliy-yeden yahud abar eyalet ve sancağ ahalilerinden birisi mütesellim nasb oluna şikâyet olur ise yine yerliye verilmeye abar yabancısı verile."*

Mecmûada devletin ekonomik durumu, kaynakların kullanımı gibi birçok konu ile ilgili bölümler varsa da

bunlar vaktiyle Yavuz Cezar tarafından değerlendirilmiş olduğu için burada tekrar edilmeyecektir.⁴⁶

Penah Efendi Rumeli'nin birçok yerlerini gezmiş olması dolayısıyla, bu bölgelere ait kendince tesbit etmiş olduğu problemlerle ilgili olarak çok net çözümleri de ortaya koymaktadır. Mesela O, Dobrice, Deliorman ahalisinin tıpkı Arnavutlar gibi bozuk bir düzende oldukları ve sefer zamanı bir işe yaramadıklarından bahisle, kutta-i tarik olduklarını ve sefere gidenleri telef ettiklerini belirterek, buna çözüm olarak Özü valisine o civar kazalarından yeteri miktar hazariye tayin edilmesini ve Silistre'de daima ikamet edecek bir vezire, valilik rütbesinin verilerek, birkaç kazanın da eğer mümkün ise ona bağlanmasını ve Arnavutluk gibi az miktarda ulufe ile piyadeğân tahrir edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu sayede bölge askerlerine nizam verilebileceği ve sefer zamanı işe yarayacaklarını belirtir. Yine bundan başka Gümüşli- ne'de ikamet etmek üzere bir mîrimîrana mansıp verilerek Megri, Fere, Yenice, Kavala civarlarından münasip olanlardan birkaçının oraya ilhak edilerek bir sancak ittihaz edilmesi ile kutta-i tarikin önünün alınacağından bahseder.⁴⁷ Yenice Karasu'nun ulak ve tüccar için konaklayabilecek bir mahal olduğunu fakat emniyetsizlik yüzünden bunun mümkün olmadığını ifade ederek, burada nehir kenarında mirîye dahil hanlar olduğunu, bunların mirîden alınarak bir miktar neferât ile bölükbaşı tayin edilmesi suretiyle emniyetsizliğin ortadan kaldırılacağına söyler. Yukarıdaki gibi benzer bir sancak düzenlemesi teklifi de merkezi Tekfurdağ olmak üzere Büyük Çekmece, Silivri, Malkara, İncecik, Keşan civarındaki münasip kazalardan oluşturulacak olan bir sancaktır. Bu da yine eşkıyalık ve hırsızlığın engellenmesi v.s hususlar için tedbir olarak ele alınmıştır. Bunun gibi Rumeli'nin sair bazı yönlerinden daha bahseder. Tuna boylarında bazı mıntikalarda hemen hiç kimsenin bulunmadığını da söyleyen Penah Süleyman, böylesi ne kadar yer var ise hepsinin teftiş edilerek, yerli kimselere verilmesi ve daha da kalırsa, Leh taraflarından reaya getirilerek birer çift arazi verilmesi gerekliliği, ayrıca müslümanların da aileleriyle beraber getirilip yerleştirilerek kendilerine çiftlik tahsis edilmesi, hem mıntikanın imarı, hem de hazine gelirlerinin artırılması maksadına matufen ifade edilmektedir.



Penah Efendi Mecmûası'nın geneline baktığımızda, üretimin artırılması fikrinin, çok belirgin olarak işlendiği görülmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz bu hâli arazi-de nüfus yerleştirilmesi gerektiğinden bahsettikten sonra, hemen ardından da zirai üretimle ilgili olarak şunları ifade etmektedir:⁴⁸

“.....eshâb-ı arazi bûbubâtın zer'ine ihtimam eyleyeler ve çiftlik ise sahibi ve karye ise karyelerde olan eshâb-ı arazi hulasası eshâb-ı arazi kimler ise ol beldenin muktezâ-yı âb ü hevâsı üzere ne gûne eşcâr olmağa selahiyeti var ise dud ağacı mahallî ise karye ve çiftlikât her ne ise ev başına eshâb-ı arazi kırkar ellîşer dud gars eyleyeler haririn ve revgan-ı zeytin kesret üzere olmaları için ihtimâm oluna zeytinler dahi gars eyleyeler ve yabani zeytinler kesret üzere olmalarıyla ciimlesini başlaşmasına ihtimam eylemeleri için ziyâdesiyle etraf tebdid oluna ve badem ve fındık ve fıstık ve sair envâi meyvenin garsına ve bağlar kesret üzere gars eyleyeler ve her bâ fermân-ı âlî bu hussus tebdid oluna ve evâmîr-i aliyye ile giden tatarlar her sene ne mikdar gars olunmuş ise imzalı defter getireler ve suyun kesreti olan mahallerde ziyadesiyle pîrinç zer'ine ihtimam eyleyeler ve müceddeden zer' olunan yerler yine sahiblerinin ola mirî fakat öşr abz eyleye şekere varınca lâbüd şeker zer' için mahaller bulunur kıra ve çiftlikât imâr olub ammenin medâr-ı maaşları ziyade olacağından başka müddet-i kalîlede cânib-i mirîye dahi irad-ı cedîde olacağından istibâh yoktur...”

Bunun ardından Avrupa'da gerek ziraat gerek meta için daima böyle özen gösterildiğini söylemekten de geri durmamaktadır. Avrupa ve Amerika'da kahve ekimi için büyük paralar sarf edildiğini belirterek, Osmanlı ülkesinin, Yemen havasına benzer, Mısır ve Basra taraflarında, uygun şartlar bulunup ve buralarda kahve ekimi denenirse, Avrupa'nın birçok tüccarlarını çekeceğinin de şüphesiz olduğu ifade edilmektedir. Yine devamında Kütahya'ya himmet olunur ise, burada imal edilecek olan fincan ve tabakların Nemçe'den bir kat daha güzel olacağı ve Hind imalatına benzeyeceği de belirtilmektedir. Ve böylece Nemçe'ye giden paralar da memlekette kalacaktır.⁴⁹

Penah Efendi, sözü coğrafya ilmine kadar da varmış olup, batıda bu ilime büyük bir ehemmiyet verildiği ve bunun sonucunda da yeni dünyayı keşfettiklerini ve Hind sahillerine kadar ulaştıklarını belirtir. Bu meyanda coğrafya ve sair kitapların basma yoluyla çoğaltılması konusunu da:

“basma ile kütübün tevfirine sa'y ve ncuz baba ile bey olunmak için kifayet meritebe vezâif tayin oluna ve her kitab nısf kâğıttan veya rubu kâğıttan varakı olur ise satırlarına göre dahi narh tâyin oluna ve kenarında babası madrub olup ol baba ile bey' oluna ve etraf ü eknafa neşr olunmaları için teşebbüs oluna. Kur'an-ı azimî'ş-şan'dan ve ehâdis-i nebevîyyeden maadâ kütüb ve tasvir-i akalim ve hartalara varınca ve Yunan ve Latin ve İtalyan ve Fransa ve sair coğrafyaları terceme ve basma hattıyla tab' ve temsiline himmet olunsu menâfi-i bî-şumâr derkâr ve bu devlet-i aliyyede ekallî kebir dairesi iki basmahâne ve tasvirhâne bulunmak vâcibe-i şân-ı maali-nişânındır⁵⁰ ifadesiyle izah ettikten sonra, İbrahim Efendi (Müteferrika)'nin gayretleriyle⁵¹ bir basmahâne yapıldığını ancak “ona da hoşca himmet buyrulmadığını” ifade eder. Batı devletlerinin, toplumlarının refahını bu gibi fen ve san'at ile temin ettiklerini ve gayret edilirse bu ferlerin, daha gelişmişlerinin, asitâne-i aliyyeye getirilebileceğinin belli olduğunu da söyler.

Penah Efendi Mecmûası'nda, üzerinde önemle durulan bir diğer konu da ticaret konusudur. O'na göre bazı Avrupalı devletlerin tüccarları İstanbul'a gelip birçok mal getirir ve giderken de bir miktar mal alıp, kazandıkları paranın bir kısmını yine burada bırakıp giderler. Ancak bazı devletlerin tüccarları mal getirirler ve bir şey almadan para alıp giderler. Burada sözü kürkler ve kıymetli kumaşlara getirerek:⁵²

“...kürkler bu nevi'dendir galiba külliyyen tedbir kabul etmemek gerektir. Ancak kürkün münasib olan envainı tarikle-rince erbâb-ı merâtibe tahsis ve maadalarından merd ü zen'den men' oluna ve zerc oluna ve taşralara dahi evâmîr-i aliyye ile vîlât ve hükkâm ve zâbitan ziyâdesiyle teftiş oluna ve tebdid edip mütenebbih olmayanlardan cerime dahi alınmasına rubsat verilüb eğerçi tecrim yazıktır lâkin hakikatına nazar olunsa sevâb ve ecr-i azimdir olub tahtında menâfi-i bî-şumar derkârdır merd ü zenden men oluna havass ü avama ciimleye budud vaz' oluna gerek kürk gerekse sair kumaşlar için hudud vaz' oluna ve hududu hâvi bir risâle dahi tertib oluna ve basma hattıyla tab' ü temsil ve taşralara dahi neşr oluna ve nâ erbâb el-yevm giydikleri kürkleri ve kumaşı zararları olmamak için bey' edeler” demek suretiyle, imparatorluk içerisinde, birçok kişinin dünyanın muhtelif yerlerinden getirilerek çok pahalıya mal olan kürk ve değerli kumaş çeşitlerine hudud getirilmesi gerektiğini söyler.⁵³ Adeta bir tasarruf



tedbiri olarak görülen bu fikirlerini, sadece kumaş ve kürk meselesiyle ilgili olarak değil, aynı zamanda, meselelâ Yemen kahvesi için de söyler ve eğer elli seneden beri, Mısır ve Basra taraflarında kahve ekseydik, tıpkı Fransızların Amerika'da ekip, büyük miktarda para kazandıkları gibi bizler de kazanırdık diye ilave eder.

Penah Süleyman yine devamında da hiç yoruma hâcet bırakmayan ifadeler kullanarak şunları söyler:

“...bir dahi Hind kumaşı ve şâlileri ve destarları ve kuşaklar külliyyen men’ ve yasağ-ı ekîde ve şedîde ile yasağ oluna beşyüz gurusluk kuşak ile iftihar eden kimesnede miktar-ı zerre akl yokdur. Beş gurusluk kuşak müsâvidir. Kırk elli seneden mukaddem dahi bu devlet idi kumaş hususunda bir ihtisâm yoğidi ve kibâra hizmet eden hüddâm bir miktar şey’ intifa edüb birkaç sene içinde medâr-ı maaş peyda etmek icâb ederken anlara varınca bu makule kumaşları giyüb kesh ettikleri akşayı bu makule kumaşlara vermeleriyle anlar dahi bu makule kumaşları giyenleri kimesne hizmetkâr almaya ve intisâb üzere olanlara dahi ittifaakê cevab verilib fimabaa’d bu makule kumaş giymek üzere hizmetlerine istihdam eyleyeler mütenebbih olmayanları kapularından def edeler.”⁵⁴

Ve bundan sonra da sözü devletlerin zenginliği meselesine getirerek zenginliğin sanat, mahsûlât ve başka yerlerden getirilecek olan kumaşları burada üreterek paranın dışarıya gitmemesini temin ile olacağından bahisle, paranın değerinin korunması maksadıyla bu gibi kumaşların katiyen men edilmesini tekraren ifade ederken “safahata akça vefâ etmemekle ve zulme ve cerrarlığa müinhasır olmamağla diinya elden gider” sözünü de ilave eder.

Mecmûa içerisinden buraya alınması uygun olan son bir husus da, belli oranda şehirleşme gerçeği ile de il-

gilidir. Câmî, medrese, kütüphane gibi medeniyet eserlerinin, büyük birçoğunun İstanbul’da bulunduğundan bahseden Penah Süleyman, bu eserlerin Arnavutluk’a varıncaya kadar memleketin diğer kısımlarında yapılması gerektiğini ifade eder. Böyle yapılıncaya, taşranın da ilmî ve medenî seviyesinin artacağını ve aynı zamanda, bu sayede İstanbul’da fazla miktarda sulhte olmayacağı sebebiyle, buranın zahiresi konusunda da sıkıntı çekilmeyeceğini söyler.

Sonuç olarak baktığımızda, Penah Efendi’nin kaleme almış olduğu mecmûa, XIX. yüzyılda, büyük oranda fark edilen ve çözümleri için birçok tepkileri de göğüslemek suretiyle düzenlenmesine çalışılan devlet düzeninin, bozulmakta olduğunu daha önceden dillendirmektedir. Mecmûa, içerisinde birçok yerde halk kavramına atıf yapılıyor ve halkın zulmden ve baskıdan korunması yolunda, birçok çareler üretiyor olması açısından da son derecede önem taşımaktadır ki bu durum, devrin başka ıslahatçı metinlerinde de bulunmaktadır. Islahat mecmûalarında, genellikle asker ve askerî merkezli olan bakış açısının yerine Penah Efendi’nin, devleti, merkez ve taşra olarak bir bütün halinde ele almış olması ve problemler ile çarelerini çok açık ifadeler ile belirtilmesi de ayrıca önem taşımaktadır. Kültür hayatının neşredilmesi için matbaanın tavsiye ediliyor olması, her ne kadar Kur’an ve hadis kitapları bunun hâricinde tutuluyor olsa da, son derecede önemlidir. Bu meyanda, coğrafya ilmine Penah Efendi’nin verdiği kıymeti de ayrıca kaydetmek lâzımdır. Bütün bunlar sebebiyle, Penah Süleyman’ı XVIII. yüzyılın bir entelektüeli olarak da tanımlamak pekâlâ mümkündür.

1 Bu laırhaldan en çok tanınmış şüphesiz *Koçi Bey Risalesi*’dir ki bir çok defalar neşredilmiştir. Bkz.: *Risale-i Koçi Bey*, İstanbul 1227; 1544-1616 yılları arasında yaşamış olan Hasan Kâfi’nin eseri için, Mehmet İpşirli, “Hasan Kâfi El- Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usulü’l- Hikem fi Nizami’l- A’lem”, *Tarih Enstitüsü Dergisi* (1979-1980), 10-11, ss. 239-277; Penah Efendi Mecmûası ile hemen aynı dönemi içine alan, Koca Sekbanbaşı Risalesi de özellikle *Nizam-ı cedid* hususunda çok detaylı bilgileri içermektedir. Bkz.: *Hülasatü’l-Kelam fi Redd-i’l- A’vam*, İstanbul 1328; Koca Sekbanbaşı Risalesi’nin yazarı, Tokatlı Mustafa Ağa için bkz.: Ali Birinci “Koca Sekbanbaşı Risalesi’nin Müellifi Tokatlı Mustafa Ağa (1131-1219)” *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*, ss. 105-120 (Baskıda).

2 Bu tür eserlerin toplu bir değerlendirmesi için bkz.: Hans Georg Majer “Die Kritik an den Ulema in den Osmanischen Politischen Traktaten des 16-18. Jahrhundert” *Türkiye’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (1071-1920), ed. Osman Okyar, Halil İnalıcık, Ankara 1980, ss. 147-155.

3 Ahmed Vâsif Efendi, *Mebâsinü’l-Âsâr ve Hakâikü’l-Abbâr*, Yayınlayan: Mücteba İlgürel, İstanbul 1978, s. 363.

4 Penah Süleyman Efendi’nin Divan Kâtibi olması 1177 senesinde olmuştur. Bkz.: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, c. III, İstanbul 1311, s. 87.

5 Magosa’ya sürgünü 1178 senesi Ramazanında vuku bulmuştur, a.g.e., s. 87.

6 Penah Süleyman Efendi, Sipah Kâtibliği’ne 1183 Ramazan’ında getirilmiştir, a.g.e., s. 87.

7 Bu göreve 1185 Muharreminde getirilmiştir, a.g.e., s. 87.

8 Vâsif, her ne kadar terceme-i hâl kısmında tarihlerini vermemişse de eserinin diğer kısımlarında Penah Süleyman Efendi’nin bu göreve tayin tarihleri de kayıtlıdır. Buna göre Penah Süleyman Efendi, bu göreve, ilk defa 1199 senesinde tayin edilmiştir. Ancak eserde tam tarihi mevcut değildir (Ahmed Vâsif Efendi, a.g.e., 252). İkinci defa olarak ise 4 Şevval 1200 tarihinde, ölümden kısa bir süre önce, bu vazife yeniden kendisine tevcih edilmiş idi (a.g.e., s. 352).



- 9 Mehmed Süreyya ise bu tarihi 10 Zilkade 1200 olarak kaydetmiştir (a.g.e., s. 87).
- 10 Aynı yer.
- 11 Aynı yer.
- 12 Echem Feyzi Gözaydın, *Kırım, Kırım Türklerinin Yerleşme ve Göçmeleri, Coğrafya, Tarihî, Harsî, İktisadî ve Siyasî*, İstanbul 1948, s. 65.
- 13 A.g.e., s. 92; Bu toplanılarda yer yer Rusya'ya mukabele edilmesi gerektiğine dair çok cıvız da olsa fikirler ileri sürülürken, Penah Süleyman Efendi bunlara şiddetle muhalefet etmektedir. O'na göre karşımızdaki düşman tek de değildir ve Nemçeliler de Ruslarla ittifak halindedirler. Böyle olduğu halde mukabele edilmeye kalkılırsa "düşmanın birkaç kıta gemisi Karadeniz boğazının hâricine gelüp birkaç top atsa ve İstanbul ahâlisinin zahfresi Karadeniz'e münhasır olmağa zahîremizi kat' etse İstanbul'un hali neye müncer olur" diyerek, böyle bir mukabelede, ortaya çıkacak fecâati ifade eder. Ona göre öncelikle, İstanbul'un zahfresini düşünmek lâzımdır. Sonuç olarak bu meselenin sulh yoluyla çözülmesi gerekliliğini de belirterek "benim bildiğim bunun hayırlısı bu işi sulh ile kat'dır" diye ilave eder (a.g.e., s. 92-93). Yine bu toplantılardan bir diğerinde de Kırım Tatarlarını hayli tezyif ederek "zira Tatar kavmi mukaddeme serbest olup umurlarına müdahalemiyo yögidi, şimdi Moskova'ta teba'iyet eylemişler, Allah belalarını versün, bir mütelevvin taifedirler" der ve devamında da "bu maddenin kabulünde Devlet-i aliyeden ısrar ve Rusyalı tarafından adem-i kabul bedidâr olduğu hâlde mukabele lâzım gelir mukabeleye ise şimdilik kudret olmayub ma'â hazâ cihâdın farziyeti imkân ile meşruttur imkân olmadığı halde ma'zuruz" demek suretiyle yine sulh yolunu tercih ettiğini beyân eder (a.g.e., s. 102,103). Bu toplantılardan sonuncusunda, Rusya'ya istenildiği üzere bir senedin verilmesi hususunda, toplantıya katılanların tamamı fikir birliği ederek, 15 Safer 1198 (10 Ocak 1784) tarihli sened tanzim edilmiştir. Bu senedin metni için bkz.: Ahmed Vâsîf Efendi, a.g.e., s. 105. Küçük Kaynarca Antlaşması'yla ilgili olarak bkz.: Roderic H. Davison "Küçük Kaynarca Antlaşmasının Yeniden Tenkid" çev. Erol Aköğretmen, *Tarih Enstitüsü Dergisi* (1979-80) 10-11, ss. 343-368.
- 14 A.g.e., s. 87.
- 15 Ahmed Vâsîf Efendi, a.g.e., s. 185.
- 16 Aziz Berker "Mora İhtilali Tarihçesi veya Penah Süleyman Efendi Mecmuası 1769" *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 7 (Haziran 1942), c. II, S. 8 (Ağustos 1942), c. II, S. 9 (İlk teşrin 1942), c. II, S. 10 (İlk kanun 1942), c. II, S. 11, (Şubat 1943), c. II, S. 13, (Nisan 1943).
- 17 Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi*, (XVIII. yy'dan Tanzimata Mali Tarih), İstanbul 1986, s. 142-145.
- 18 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 8, s.158.
- 19 s.158; Hemen hemen aynı ifadeyi Atâ tarihinde de görmekteyiz., *Tarih-i Atâ*, c. III, s. 203.
- 20 Cavid Baysun, musaderenin XVIII. yüzyılda hazine muzayakasına karşı bir tedbir olarak ele alındığından bahisle, su-i istimâl yapıldığını ifade eder. Bkz.: "Musadere", İslam Ansiklopedisi, VIII, 669-673.
- 21 Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz.: Mehmet İpşirli, c. II, İstanbul 198..., s.461.
- 22 A.g.e., s. 633.
- 23 *Tarih-i Naima, Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulasatü'l-Abbârî'l-Hafikayn*, c. I, s.13; Mustafa Nuri Paşa da eserinde bu sırada yapılan musaderelerdeki suistimallerden bahseder, *Nisaiyicü'l-Vukuat*, c. 1-2, nşr.: Neşet Çağatay, Ankara 1987, s. 307-309.
- 24 Mehmed Atâ, *Tarih-i Atâ*, c. III, s. 203. Bilindiği üzere müsâdere Tanzimat Fermanı ile beraber kaldırılmıştır. A.g.e., s. 204.
- 25 *Tarih Vesikaları*, c.II, S. 8, s. 158-59.
- 26 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 8, s. 159.
- 27 s. 158. "Fransızcadaki Regimént sözcüğü nizam sözcüğünün tam karşılığı olarak latince bir kökten gelir" (Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 48) ve düzenli ordu, alay anlamını taşır.
- 28 Süleymaniye kütüphanesinde hemen aynı dönemde kaleme alınmış olup devlet düzenine ait bir takım fikirlerin yer aldığı ve kaleme alan kişi belli olmayan mecmûada da nizam vermek kavramı birkaç yerde kullanılmıştır. Bkz.: *Süleymaniye Kütüphanesi-Hüsrev Paşa*. nu. 348, vr. 44a, 49b.
- 29 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 9, s. 228.
- 30 Gerçekten de II. Mahmud'un devrinde yapılan nüfus sayımında, İstanbul, Galata ve Üsküdar mıntıkasının nüfusunun 350.000'e ulaştığı görülmüştür. Rus seferi zamanlarına rastlayan bu tarihlerde, İstanbul halkı, büyük bir kıtlığa uğramış ve vesika ile ekmek verilebilmesi maksadıyla sayım yapılmıştır. Bkz.: Rukiye Bulur "XVIII. Yüzyılda İstanbul Nüfusunun Artmaması İçin Alınan Tedbirler" *Belgelerle Türk Tarihî Dergisi* (Aralık 1967), S. 3, s. 32.
- 31 *Tarih Vesikaları*, c.II, S. 9, s. 230-31.
- 32 Aziz Berker bu kelimeyi feuilleton olarak tesbit etmiştir, s.232.
- 33 Yukarıda bahsettiğimiz dönemin bir diğer kaynağında bu husus şöylece ifadesini bulmuştur: "memâlik-i mahrusada olan reayanın hali ve şanını tecessüs etmek gerek" *Süleymaniye Kütüphanesi-Hüsrev Paşa*. nu. 348, vr. 20a.
- 34 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 9, s. 234
- 35 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 9, s. 238, Tuncer Baykara, "Atatürkçülük Üzerine Türk Öğün Çalış Güven", *Tarih Hecemeleri Dergisi*, c. IV, İzmir 1989, s. 21-29.
- 36 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 9, s. 240.
- 37 Tevzi defterleriyle ilgili olarak bkz.: Hali İnalcık "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire 1600-1700" *Archivum Ottomanicum* VI, Louvain 1980, ss. 335-337; Vehbi Günay, "XVIII. Yüzyıl İzmir Tarihi Kaynağı Olarak Tevzi Defterleri ve 1776 Tarihli Tevzi Defteri" *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*, (Baskıda)
- 38 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 10, s. 313-14.
- 39 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 10, s. 315.
- 40 Bu türden tenkidler hemen bir yüzyıl öncesinin eseri olan Kitab-ı Müstetab'da da bulunmaktadır. Orada da kadılıkların ve sair gedik ve terakkilerin dellalların elinde gezdiğiinden bahsedilmektedir. Bkz.: Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Kitab-ı Müstetab, Kitab-ı Mesâlibi'l-Müslimîn ve Menâfî'l-Mü'minîn, Hırzû'l-Mülk*, Ankara 1988, s. 4.
- 41 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 10, s. 316.
- 42 Ancak dönemin başka kaynaklarında, bazı mahallerde vali, muhasıl ve voyvodalardan idaresinde bulunan mîrî mukataatın, ekser köylerinin ricâl-i devlet ve âyan-ı memleket uhdesinde olduğu için ve bu tasarruf sahiplerinin, yıldan yıla değişimleri sebebiyle, reayanın himâyet ve şâyân olunmadığından bahsedilmektedir. Bkz.: *Tarih-i Raqîd*, c. II., s. 288.
- 43 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 11, s. 387.
- 44 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 10, s. 317.
- 45 s.318; Böylesi bir arzunun sebebi, yerli ailelerin ya da böylesi görevleri alabilecek maddi güce sahip ailelerin bir de devletten alacakları yetkiler ile o mıntıklarda büyük bir ayan ailesi, bir hanedanlık olarak ortaya çıkabilecekleri gerçeği olsa gerekir. Yaşar Yücel, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yerli Ailelerin Ayanlıkları Ele Geçirîşleri ve Büyük Hanedanlıkların Kuruluşu" *TTK Belleten*, XLII/168, ss. 667-723. Aynı müellif, "XVI-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İdari Yapısında Taşra Ümerasının Yerine Dair Düşünceler" *TTK Belleten*, XLI/163, ss. 495-506.
- 46 Yavuz Cezar, a.g.e., s. 142-145.
- 47 *Tarih Vesikaları*, c. II, S.11, s. 393-94.
- 48 *Tarih Vesikaları*, c. II, S.11, s. 399.
- 49 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 11, s. 399.
- 50 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 12, s. 473-74.
- 51 Bilindiği üzere Müteferrika, basma san'atı konusunda *Vesiletü'l-Taba'e* isimli bir risale yazarak sadrazama takdim etmiş ve bir basmahânenin ihtiyacı olan maddi masrafı bildirerek izin talep etmiştir.
- 52 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 12, s. 475; XVII. yüzyılda, körkün bir tucku haline geldiğinden Müverrih Naima bahseder. Hatta bazı devlet ricâlî arasında ki rüşvet ilişkilerine bile körkür konu olmakta idi. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı ülkesinde seyahat eden Thévenot da, Türklerin



kıyafetlerinden bahsederken, orta halli olanların bile samur bir kürke sahip olmak için seve seve dört veya beşyüz kuruş sarf edebildiklerini söyler. Jean Thévenot, 1655-56'da Türkiye, çev.: Nuri Yıldız, İstanbul 1978, s. 83. Müverrih Raşid de "mübâzeret-i nıcc-i çuka ve akmişe der memâlik-i mabrûse" başlığı altında Selânik'de çuka işleyen Yahudilerin Edirne'ye getirildiğinden bahsedip, Hristiyanların çuka dokumak için gerekli olan malzemeyi Osmanlı ülkesinden temin ettikleri, ancak bizim ülkemizde çuka işlenmediği ve bunun sebebinin ise üzerine fazla düşülmesinden başka birşey olmadığını ifade edilerek, bundan böyle, ecnebi memleketlerinden gelen kumaşların Bursa'da işlenmesi için emir ve ahkâm verildiği kaydedilmiştir (*Tarih-i Raşid*, c. II, s. 587). Ancak daha sonraki yıllarda, Penah Efendi'nin feryatlarına bakarsak, ülkeye yabancı kumaş girişinin engellenememiş olduğunu anlamaktayız.

53 Bu hususla ilgili tedbir düşünceleri yüz yıl öncesinde de mevcut olup, *Kıtab u Mesâlih*'in müellifi de eserinin 7. babında bu konuyu biraz daha fark-

lı bir şekilde vurgulayarak "ve bir kabahat dahi dört beş arşun çukadan mısırlı şalvarı, bu dahi aceb sefahatdır. Bu iki nesne çukanın ve kumaşın bereketini giderdi bunları dahi yaşağ icmeğle gidermek gerekdir. Sevabdur." Yaşar Yücel, *a.g.e.*, s. 95; yine 11. babında da kimlerin nasıl kaftan giyeceğini tafsilatıyla anlattıktan sonra "ekâbirden ve ulemadan gayriye uzun giymesi hiç münasib değildir." demektedir, *a.g.e.*, s. 98.

54 *Tarih Vesikaları*, c. II, S. 12, s. 475; Türklerin Hindistan'dan ithalâtının büyük bir kısmını tekstil ürünleri oluşturmaktaydı. Keşmir, Bengal, Surat ve Madras, Türklerin daha ziyade mal aldıkları şehirler idi. Osmanlı pazarlarındaki Hint menşeli mallar ile Hindistan ticareti hakkında, Halil İnalcık, "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere, Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü" *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993, ss. 259-317; Serap Yılmaz "Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğu İle Ekonomik İlişkileri" XVIII. Yüzyılın İkinci Yarisında Osmanlı- Hint Ticareti İle İlgili Bir Araştırma, Fransız Arşivlerinden, *TTK, Belleten*, XLI 215, Ankara 1992, ss. 31-68.



AZ BİLİNEN OSMANLI'DA BİR AYDINLANMA HAREKETİ

DOÇ. DR. KAZIM SARIKAVAK
GAZİ ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Kurulduğu tarihten itibaren sürekli gelişen ve genişleyen Osmanlı Devleti, kısa süre içerisinde, sadece İslâm âleminin değil, hemen her alanda dünyanın en güçlü devleti haline gelmiştir. Bu gelişme, genişleme ve güçlenmenin pek çok etkene sahiptir. Bunlar arasında en önemlisi, şüphesiz, Osmanlı padişah ve devlet adamlarının ilme, ilim ve fikir adamlarıyla onların düşünce ve ikazlarına gerekli ihtimamı ve dikkati göstermeleridir.

Osmanlı Devleti'nin her alanda sürekli yükselişi XVI. yüzyılın sonlarından itibaren yerini önceleri duraklamaya, daha sonra da tedrici bir gerilemeye bırakmıştır. Bu duraklama ve gerilemenin başlangıcı konusuna, uzmanlar farklı yorumlar getirirse de bu husus, bizim konumuz dışında olduğundan o tartışmaları buraya almayacağız.

Burada sadece, devlet işlerinde ve ilmiye sisteminde işlerin artık eskiden olduğu gibi iyi gitmediğine dikkat çeken bazı devlet adamı, bilgin ve düşünürlerin isimlerine dikkat çekmekle yetineceğiz. Zira bunlar, özellikle XVI. asrın ikinci yarısından sonra gerek devlet sisteminde, gerekse ilmiye sınıfı düzeninde işlerin olması gerektiği gibi olmadığının farkına varmışlardır. Sundukları layihalarla, yazdıkları eserlerle bu konulara işaret etmişlerdir. Bunlardan bazılarının isimleri şunlardır: Kanûni'nin Sadrazamlarından Lütfü Paşa (öl. 1563),¹ Tarihçi Âlî (öl. 1599),² Koçi Bey (öl. ?),³ Kâtip Çelebi (öl. 1658),⁴ Mehmet Halife (öl. 1665 sonrası),⁵ Tarihçi Naimâ (öl. 1716)⁶ ve Defterdar Sarı Mehmet Paşa (öl. 1717).⁷ Bu bilgin ve devlet adamları eserlerinde sorumluları uyarak devlet ve ilmiye sınıfındaki bozulma ve sebeplerine dikkat çekerek,

kendilerine göre bunların önüne geçilebilmesinin de çarelerini göstermeye çalışmışlardır.

Burada adı geçen bilgin ve devlet adamlarının konuyla ilgili görüşlerinin odak noktası medreselerdeki eski sistemin özellikle Fatih döneminde konulan kanunların bozulması ve devlet işlerinde görev alanların ehliyetsizliği ile rüşvetin her alanda alıp yürümesi noktalarında toplanmaktaydı. Nitekim bu dönemlerde yayınlanan bazı kanunnâmeler⁸ ile konuya ilişkin toplanan; ancak netice alınamayan divan toplantılarından⁹ da anlaşılan meselelerin yukarıda ifade edildiği gibi algılandığı hususundaydı.

Onsekizinci yüzyılın ilk yıllarında Osmanlı Devleti, olumsuz yöndeki gidişine dur demenin bir zaruret haline geldiğinin farkına varmıştı. Bu dönemde hem ilmiyedeki başıbozukluğu düzeltmek, hem de devlet görevlilerinin rüşvet, suistimal ve haksızlıklarını önleyebilmek için seri tedbirler alıyor ve onları uygulamaya koyuyordu. Bunun için de Hatt-ı Humâyunlar yayınlanıyordu. Rüşvet ve benzeri haksızlıkları irtikap edenler hemen görevden alınıyor, ilmiye sınıfına çekidüzen verilmeye çalışılıyordu.¹⁰

Yukarıda da ifade edildiği gibi XVIII. yüzyılın başlarında sadece devlet ve ilmiye sınıfındaki bozulmalarla değil, askeri açıdan da Osmanlı, çağdaşı ve rakibi Batı devletlerinden geri kaldığının farkına varmıştır. Bu dönemlerde Osmanlı Devleti, Avrupa'dan özellikle bilimsel ve teknik alanlarda geride kaldığının, bize göre iyice farkına varmış ve bu olumsuz gidişi önce durdurmanın, sonra da aşmanın yollarını aramaya başlamıştır. Bu manada köklü bir hamle, her yönden bir yenileşme hareketi başlatılmıştır.



1703'te Sultan II. Mustafa'nın yerine padişah olan Sultan III. Ahmet, her alanda çok büyük bir hamle başlattı. Gerek devlet düzeninde, gerekse ilmiye sınıfında hem nicelik hem de nitelik açısından çok yönlü bir canlanma hareketine teşebbüs etti. Aşağıda da görüleceği gibi bunlardan özellikle ilmi hamle her yönüyle canlandırıldı, teşvik edildi. Bunun neticesi olarak, Osmanlı Devleti bu yönde atmaya karar verdiği bir dizi ciddi adımı hemen uygulamaya koydu. Bugün baktığımızda o gün için fevkalade önemli olan bu faaliyetleri şöyle sıralayabiliriz:

A- TERCÜME FAALİYETLERİNİN BAŞLATILMASI

Onsekizinci yüzyılın ilk yıllarından itibaren başlayan bilimsel faaliyetlerin en önemli halkasını şüphesiz tercüme faaliyetleri oluşturmaktadır. Çünkü tercümeler yoluyla milletler, medeniyetler birbirinden, birbirlerinin neyi bilip, neyi bilmediklerinden haberdar olurlar. Nitekim bugünkü ve önceki uygarlıkları birbirine bağlayan en önemli vasıta tercümelerdir. Bu sayede ilim ve medeniyet bayrağı el değiştirir. İşte bu ve benzeri sebeplerden dolayı dünya ilim ve düşünce tarihinde tercümeler önemli bir yere sahiptir.

Özellikle Sultan III. Ahmet döneminde başlatılan tercüme hareketi içerisinde hem şahıslar, hem de heyetler görev almışlardır. Şimdi de ilim ve düşünce tarihinde önemli fonksiyonlar icra ettiği muhakkak olan bu çeviri faaliyetleri içerisinde yer alan şahıs ve heyetlerin bir kısmını tanıtmaya çalışalım:

- Sadrazam Damat İbrahim Paşa'nın kendi hâfız-ı kütüplüğüne getirdiği Şâir Nedim'e (öl. 1730) 1719'da Derviş Ahmet Efendi'nin "*Sahâifu'l-Abbâr*" isimli eserini sade bir dille Türkçe'ye çevirme görevini vermiştir. O da bu görevi 1729'da tamamlayarak eserinin bir nüshasını Sadrazam'a takdim etmiştir.¹¹

- Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin XVIII. yüzyılın ilk yıllarında başladığı Şehrezûrî'ye ait "*es-Şeceretü'l-İlahiye*" adlı eserin fizik felsefesiyle ilgili olan dördüncü risalesinin Türkçe'ye tercümesini tamamladı. Daha sonra da onu devrin Sadrazamı Şehit Ali Paşa'ya takdim etti.¹²

- Sultan III. Ahmet'in bizzat kendisi 1708'de Hollanda'nın Amsterdam şehrinde basılan Latince bir heyet

(astronomi) kitabının tercüme görevini İbrahim Müteferrika'ya verdi. O da bu görevi kısa sürede yerine getirdi.¹³

- Sadrazam Damat İbrahim Paşa, 1725 yılında otuz ilim adamından oluşan bir tercüme heyeti teşekkül ettirdi. Bu heyete Antepli Bedrettin Mahmut'un (öl. 1451) "*Ayni Tarihi*" diye meşhur olan "*İkdi'l-Cümân fi Tarih-i Eblî'z-Zaman*" isimli yirmidört ciltlik tarihe ait eserini bölüm bölüm tercüme görevini vermiştir. Ayrıca sekiz kişiden oluşan bir başka heyete de Handmir'in (öl. 1535) "*Habibü's-Siyer*" adlı eserini Türkçe'ye çevirme görevini vermiştir. Her iki heyet de yaptıkları tercümeleri bir yıl içinde tamamlamışlardır.¹⁴

- Bu dönemdeki tercüme faaliyetlerinin bize göre en önemlisi, Yanyalı Esad Efendi'nin (öl. 1731) başkanlığını yaptığı tercüme heyetidir. Bu heyet ve özellikle de Es'ad Efendi'nin bizzat kendisi Grekçe ve Latince'den felsefe ve mantıkla ilgili eserleri tercüme etmiştir. Es'ad Efendi'nin bu tercümeleri salt tercüme olmayıp, onlar aynı zamanda onun şerhlerini ve talikatlarını da ihtiva etmektedir. Onun, Aristo ve şâirlerinden yaptığı tercümeler ve şerhler bugün hem düşünce tarihi hem de Osmanlı ilim anlayışı ve tarihi açısından çok büyük önem arz etmektedir. Çünkü ona bu görevler bizzat Padişah ve Sadrazam Damat İbrahim Paşa tarafından verilmiştir. Onun çabaları yine bizzat Padişah, Sadrazam ve Şeyhülislam tarafından teşvik edilmiş ve desteklenmiştir. Nitekim onun başkanı olduğu heyette görev alan gayr-ı müslimlerin bile her türlü vergiden muaf oldukları kadınlara gönderilen beratlarla ayrıntılı bir şekilde ifade edilmiştir.

Burada yeri gelmişken Osmanlı Devleti'nin bilim ve özellikle de felsefeye karşı tavrı nedir? Bu konu üzerinde biraz durmamız gerektiğini düşünüyoruz. Zira, Osmanlı'nın bu konudaki tavrının olumlu ya da olumsuz olduğu yönündeki spekülasyonlar oldukça fazladır. Osmanlı'nın özellikle felsefeye bakışının olumsuz olduğu yönündeki anlayışa sahip olanların düşüncelerinin kaynağı büyük ölçüde Kâtip Çelebi'dir. Kâtip Çelebi'nin konuya ilişkin görüşleri ise onun bilhassa "*Keşfü'l-Zunûn*" ve "*Mizanü'l-Hak*" isimli eserlerinde yer almaktadır. O, bu eserlerinde Osmanlı'da ilim pazarına kesadın, medreselerde felsefenin yasaklanması ve bilginlerin tabiata inceleyici, araştırmacı bir gözle bakmamaları sonucu geldiğini söylemektedir.¹⁵



Kâtip Çelebi, Osmanlı'daki bu tavırları çok şiddetli tenkit etmektedir. Ancak burada hemen şunları sormak gerekir: Kâtip Çelebi haklı mıdır? Ya da ne kadar haklıdır? Bu sorulara burada kısaca şöyle cevap vermek istiyorum: Her şeyden evvel ben, Osmanlı Devleti'nin resmi olarak felsefeye karşı bir yasaklayıcı tutumunun olmadığını düşünüyorum. Bu düşünceme ise kısa olmak kaydıyla Fatih ve Kânunî döneminden; ayrıca bu makalede ağırlıklı olarak işlenen XVIII. yüzyılın başından bir başka ve önemli bir örnek sunmak istiyorum:

a) Fâtih Sultan Mehmet'in ilim ve felsefeye karşı, bunların sahiplerine karşı inanç farklılığı gözetmeden nasıl itibar ettiğini herkes bilmektedir. Burada Fâtih'in pek bilinmeyen, konumuz açısından da oldukça önemli olan bir özelliğinden söz etmek istiyorum: Fâtih, sarayda fırsat buldukça gayr-ı müslim teb'adan felsefi derinliği olan biriyle sık sık Aristo, Zenon ve diğer İlkçağ Filozoflarının felsefi görüşleri üzerine karşılıklı konuşmalar ve tartışmalar yapmaktadır.¹⁶

b) Kânunî Sultan Süleyman devrinden ise Şeyhü'l İslam İbn-i Kemal'in ilmî ve felsefî pek çok eserinin olduğu bilinmektedir. Ancak bu zatın özellikle felsefenin en girift tartışmalarının yapıldığı pek çok konusunun yanında varlık hakkında iki müstakil risalesinin¹⁷ olmasının bu dönemin felsefî ortamını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

c) Onsekizinci yüzyılın başında, 1723 yılında yayınlanan bir berat, bize Osmanlı Devleti'nin felsefeye ve felsefeyle uğraşanlara karşı nasıl bir tavır ve anlayış içerisinde olduğunu göstermesi açısından oldukça ilginç ve açık bir fikir vermektedir.

Buna göre, muhtemelen Es'ad Efendi'nin başkanlığını yaptığı Grekçe'den, Latince'den felsefî çeviriler yapan heyette görev alan bir gayr-ı müslim, Osmanlı vergi memurlarının kendisinden çeşitli taleplerini Bâb-ı Âlî'ye şikayet etmektedir. Bunun üzerine kendisine ve kadırlara 1723'de gönderilen Berat'ta "...reis-i hükema olan Mualim-i Evvel Aristo kütübünün... tercümeleri hizmetinde olup bu makule hizmette bulunanlara muafiyet-i müş'ir berat verile gelip, sebkât iden hizmeti mukabelesinde müste'men elçileri tercümanlarının muafiyeti misillü kendü ve oğulları ve iki nefer hizmetkarları... haraç ve avarız ve kassâbiye akçesi ve sair rüsum ve tekâlif-i örfiy-

ye teklifi ile rencide olunmaya..."¹⁸ diye bu gibi gayr-ı müslimlere önceden tanınan hakların daha da genişletilerek bu hakların tanındığı ve bunun uygulanmasında oldukça titiz davranılması gerektiğine işaret edilmiştir. Ayrıca bu berat, 1741 yılında kenarına düşülen bir derkenarla yenilenmiştir.

Bütün bu örnekler özellikle de son örnek Osmanlı Devleti'nin felsefeye ve felsefeyle uğraşanlara karşı takındığı resmi tavır gayet açık olarak göstermektedir. İşte bu anlayışla XVIII. yüzyılın başlarında yeni bir ilmî, felsefî, siyasî hareket başlatılmıştır.

Bu dönemde Es'ad Efendi, Aristo'nun Fizika'sını, mantık kitaplarını devrin ilim dili olan Arapça'ya tercüme etmiştir. O, bu çalışmalarında, Abbasiler döneminde yapılan tercümeleri eleştirerek, o dönemdeki çeviri ve şerhlerde yer alan yanlışları bizzat kendisinin eserlerinde düzelttiğini ifade etmiştir. O bu yıllarda sadece tercüme ve şerhler yapmamış, aynı zamanda telif eserler de meydana getirmiştir. Es'ad Efendi'ye bu görevi bizzat padişah ve sadrazam vermiştir.¹⁹

Es'ad Efendi'nin bu dönemdeki resmi görevlerinden biri de, 1729'da kurulan matbaa için oluşturulan dört kişilik tahsis heyetindeki görevidir. Matbaadaki basılacak kitapların tashihinde Yanyalı Es'ad Efendi'nin yanında, İshak Efendi, Pîri-zâde Sahip Mehmet Efendi ve Musa Efendi²⁰ bizzat padişah tarafından görevlendirilmiştir.

Konunun bu kısmında şöyle bir soru akla gelebilir: Bu dönemdeki tercüme, genellikle diğer dillerden Türkçe'ye yapıldığı halde, son kısımda yer alan felsefe ve mantık tercümeleri neden Grekçe ve Latince'den Arapça'ya yapılmıştır? Bu soruya burada uzun uzun cevap vermektense, biz buna, kısa da olsa şöyle bir değerlendirmeye cevap vermek istiyoruz: Bir kere İslam dünyasındaki ilk tercüme faaliyetleri başladığı zaman bütün tercüme, Arapça'ya yapılmaya başlanmıştı. Böylece zaman içinde oldukça geniş bir ilmi, felsefî terminoloji oluşmuştu. Bu durum, XVIII. asrın ilk yıllarında da etkisini devam ettirdiğinden henüz Türkçe bir terminoloji kurulamamıştı. Nitekim Yirmisekiz Mehmet Çelebi, bu dönemde yaptığı, yukarıda da adı geçen Şehrezûrî'nin fizik felsefesine ait bir risalesinin (Arapça'dan Türkçe'ye) tercümesinin Giriş kısmında bu husustan yakınlıkla şikayetçi olmuştu.



Ancak gerek Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin gerekse yukarıda bahsi geçen diğer tercüme çalışmalarıyla Es'ad Efendi'nin eserlerinde zaman zaman yer alan Türkçe örnek ve terimler bu yoldaki çabaların, yani ilmi ve felsefi terimlerin Türkçeleştirilmesi gayretlerinin de temelini oluşturmaktadır.

B- MATBAANIN KURULMASI

Kurulmasına Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (öl. 1743) fetva verdiği matbaa, 31 Ocak 1729'da İbrahim Müteferrika'nın (öl. 1745) öncülüğünde onun evinde kuruldu. Türk bilim ve kültür tarihinde önemli bir merhaleyi belirleyen matbaanın kurulmasına izin veren fetvaya devrin ileri gelen ulema ve kadıları da imza koymuşlardı.²¹ İlk kurulan bu matbaada ilk olarak "Van Kulu Lüğati" diye bilinen Mehmet b. Mustafa'nın "Sıhah-i Ceheri" isimli lügat kitabı basıldı. Bu ilk baskının adedi ise bin idi.²²

Matbaanın kurulmasına İbrahim Müteferrika ile beraber Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin oğlu Mehmet Sait Çelebi de (öl. 1761) çok önemli destek ve katkıda bulundu. İbrahim Müteferrika, matbaanın gerekliliğine ve faydasına o kadar inanmıştı ki, kurulması için önce 1727'de Sadrazam Damat İbrahim Paşa'ya onun kurulmasının artık zaruret haline geldiğini hemen her yönüyle izah eden bir arzuhal verdi. Bundan başka o, matbaanın faydalarını konu alan "Vesiletü'l- Tiba'a" adıyla yazdığı risalesini de Sadrazam İbrahim Paşa'ya takdim etti.²³

Sultan III. Ahmet'in yerine Padişah olan Sultan I. Mahmut da matbaanın kurulmasına izin veren III. Ahmet'in fermanını 1732'de yeniledi.²⁴ 1729'da kurulan bu ilk Türk matbaasında 1735'e kadar basılan kitap sayısı 13'dü.²⁵ Bu tarihlerden sonra çeşitli kesintilerle beraber matbaa işlevini sürdürmeye devam etti.

C- YENİ KÜTÜPHANELERİN AÇILMASI

Onsekizinci yüzyılın söz konusu bu ilk dönemlerinde pek çok yeni kütüphane açılmıştır. Kütüphanelerin sayısını artırarak hem ilim adamlarının hem de kitaplara ilgi duyanların onlara daha kolay ulaşmalarını sağlamak amaçlanmıştır. Bu yıllarda o günkü şartlara göre oldukça fazla kütüphane hizmete açılmıştır.²⁶ Bunların en önemlilerinden birisi de, 1718'de Topkapı Sarayı içinde temeli

atılan, 1719'da tamamlanarak padişahın da huzurlarıyla açılan ve halen hizmet vermekte olan kütüphanedir.²⁷

D- AVRUPA'YA ELÇİLER GÖNDERİLMESİ

Osmanlı Devleti'nin onsekizinci yüzyılın başına kadar Avrupa'ya gönderdiği elçi sayısı oldukça azdır. Bu azlığa pek çok sebep gösterilmektedir. Ancak sözkonusu yüzyılın ilk yıllarında özellikle bir çok alanda yenileşme, yeni bir hamle teşebbüsünü gerçekleştiren Sultan III. Ahmet döneminin bu teşebbüslerinden biri de özellikle Avrupa Devletleri nezdine elçiler gönderilmesidir. Bu elçilerin ortak özelliklerinin başında ise, her birinin yazdığı sefaretnameleridir. Zira bu dönemde dış ülkelere gönderilen elçilerin sayısı birden yükselmiş, yaklaşık yedi elçi görevlendirilmiş ve bunların her biri elçilik dönemlerinde gördüklerini ve öğrendiklerini ya bir rapor veya bir sefaretname ile Devlete takdim etmişlerdir.²⁸ Bu dönemde başlatılan Avrupa'ya elçi gönderme işi, bundan sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir.

Bu yüzyılın başında başlatılan Avrupa'ya elçi gönderilmesindeki temel amaç; hem o ülkelerin siyasetlerine vâkıf olmak, hem de o ülkelerin medeniyet ve ümranlarının arkasında yer alan temel unsurlarını tespit etmektir. Nitekim 1720'de Fransa'ya elçi olarak gönderilen Yirmisekiz Mehmet Çelebi'den (öl. 1732) Fransa'nın o günkü gelişmesine tesir eden sebepleri öğrenmesi ve onlardan uygulanabilir olanlarının bildirilmesi istenmiştir.²⁹ Bir de, o dönemde, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da elçi bulundurmayaışı çeşitli tenkitlere sebep olmaktadır.³⁰ Burada ifade edilen amaçlar ve benzerlerinin gerçekleştirilmesi için çeşitli ülkelere birçok elçi gönderilmiştir.

SONUÇ

Onsekizinci yüzyılın ilk yıllarında Osmanlı Devleti'nin başlattığı ilmi, fikri faaliyetler, henüz o kadar da geç kalmış teşebbüsler değildi. Nitekim, Avrupa'nın bugünkü ilim ve tekniğini temeli olan çalışmalar, "Aydınlanma Çağı" diye nitelenen bu dönemde bütün hızıyla gerçekleştirilmekteydi.

Burada, yani bu sonuç değerlendirmesinde birçok bakımdan Osmanlı Devleti ile büyük benzerlikler gösteren Rus Çarlığı'nda da bu yüzyılın başında Osmanlı Dev-



leti'ndeki faaliyetlere benzer uygulamalara mukayeseli bir atıfta bulunmak istiyoruz. Nitekim XVIII. yüzyılın başında Rus Çarı olan Petro (öl. 1725) hemen hemen Osmanlı ile eş zamanda sosyal ve bilimsel açıdan geniş kapsamlı faaliyetleri başlattı.

Çar, bu faaliyetlere önce kiliseden başladı. Patriklik makamına son vererek kendini dinin reisi ilan etti. Karşı çıkan papazlardan bir kısmını öldürttü. Manastırlarda ilahiyatla beraber felsefeyi de ders olarak okutturdu. Kılık, kıyafette yeni düzenlemeleri uygulamaya koydu. Kolejler, akademiler, matbaalar ve kütüphaneler kurdu.

Bunlardan başka Çar, bizzat kendisi ve seçme ikiyüz kişiyle birlikte Almanya, Hollanda ve İngiltere gibi diğer Avrupa ülkelerine giderek, Batı ilim ve sanatını yakından inceleyerek buralardaki bilim ve düşünce adamlarını Rusya'ya davet etti. Bu arada St.Petersburg'da Avrupa'daki ilim cemiyetleri ölçüsünde bir akademi kurarak bir çok filozofu ve özellikle de o dönemde meşhur filozof *Wolf'u* da büyük masraflarla buraya getirtti.³¹

Ayrıca bu dönemde Avrupa, henüz sonraki gelişmelerinin temelini atarken birçok sosyal problemleri de toplumlarında çok derinden yaşamaktaydı. Osmanlı Devleti ise Fatih ve Kanuni devirlerindeki gücünde değildi. Ancak ilim ve teknikte o günkü Avrupa'dan geri idi, bunun da artık farkındaydı. Bütün bunlarla beraber o, yine de gerek sosyal yapısı ve yaşantısıyla, şehirlerinin durumu gibi birçok konuda Avrupa'dan ileri durumdaydı. Nitekim bu hususları bu yıllarda İstanbul ve civarında yaşayan biri İngiliz, diğeri Macar olan iki yabancı hanımın "*Türkîye Mektupları*" ve "*Şark Mektupları*" isimli eserlerinden öğrenmekteyiz.³²

Eğer Osmanlı Devleti, Sultan III. Ahmet ve Sadrazam Damat İbrahim Paşa döneminde başlattığı ilmi ve fikri faaliyetlerini artan bir hızla devam ettirebilmiş olsay-

dı, özellikle de o devirdeki Osmanlı Uleması arasında "Muallim-i Salis" unvanıyla anılan Yanyalı Es'ad Efendi ve benzeri bilginlerin tercüme, şerh ve telif olarak meydana getirdikleri ilmî, felsefî eserlerini sürekli çoğalan bir oranda sürdürtebilseydi, sonraki asırlarda Osmanlı'nın ilmî ve fikrî hayatının durumu herhalde çok daha farklı olurdu.

Bir başka açıdan burada şu hususa da dikkat çekmek istiyorum: Bu dönemdeki çeviri faaliyetlerinde, özellikle tarih kitaplarında olduğu gibi, felsefe ve mantık kitaplarının çeviri ve şerhlerinde de Aristo değil, belki de, Aristo ile birlikte o döneme tarihte yazılan Batı Felsefe ve Bilimine ait eserler çevirilseydi, Osmanlı'nın sonraki dönemleri daha da değişik gelişmelere sahne olabilirdi. Zira Rus Çarı Petro'nun az önce bahsettiğimiz hamleleri, Osmanlı'nın hamlelerine nispetle daha olumlu netice verdi. Bunun sebeplerinden birisi, belki de en önemlisi onun çağdaşı olan Avrupa bilim ve felsefesini ülkesinde yaygınlaştırmaya çalışmasıydı.

Ancak burada belirtilen ve şöyle olsaydı, böyle olmasaydı gibi değerlendirmelerin bugün için belki fazla bir öneminin olmadığı söylenebilir. Fakat yine de bugünün benzer faaliyetlerine katkısı olabilir. Ayrıca bugün bu şekildeki değerlendirmelerimizin o devirde neden gerçekleşmediğine veya düşünülmediğine pek çok cevap verilebilir. Bu cevapların yerinin ise, bir başka yazı olduğunu burada belirtmekle yetiniyoruz.

Nihayet son bir değerlendirmeyle konuyu bağlamak istiyoruz.: Tercümeler; hem ilim, hem de düşünce tarihi açısından büyük önem arzeder. Çünkü tercümeler, bilim ve düşüncenin devamlılığını ve evrenselliğini sağlar. İnsanlar böylece farklı kültür ve toplumları tanır, onlardan alabileceklerini alırlar. Ayrıca onlar üzerine kendi katkılarını da ilave ederek bilim ve düşüncenin ilerlemesine hem kendi hem de milletleri adına katkıda bulunurlar.

1 Lütfü Paşa, *Asafnâme* (haz.: Ahmet Uğur), Ankara 1982, s. 18 vd. Lütfü Paşa bu eserinde belki ilk kez özellikle devlet düzenindeki aksaklıklara, çözümlere dikkat çekmiştir).
2 Âli, *Künhü'l-Abbâr*, İstanbul ?, s. 134-138 vd.
3 Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, (sdl.: Ruhi Danişman), Ankara 1985, s. 52-54, 84-85.
4 Katip Çelebi, *Kefî'z-Zunûn*, c. I, İstanbul 1971, s. 680 vd.; *Mizânü'l-Hak fi İhtiyarî'l-Ehakk*, (haz.: O. Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 20 vd.
5 Mehmet Halife, *Tarîh-i Gilmânî*, (haz.: Kamil Su), Ankara 1986, s. 95 vd.
6 Naimâ, *Tarîh-i Naima*, İstanbul 1280 (H.), c. V, s. 228-380, 417-428 ve c. VI, s. 150-152 vd.

7 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesâyihü'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*, (sdl.: Ragıp Uğural), İstanbul 1987, s. 60-80.
8 "Tekvîi Abdurrahman Paşa Kanunnamesi" (Yay. Tarihi 1087=1676), *Millî Terebbûlar Mecmuası*, c. I, S. 3, s. 539-540.
9 M.Cavid Baysun, "*Mehmed IV*", İA (M.E.B.), İst. 1988, c. 7, s. 550-551.
10 Râşid, *Râşid Tarihi*, İst. 1282, c. IV, s. 6-12, 32-36, 47-51.
11 Ahmet Refik, *Alimler ve Sanatkarlar*, İst. 1924, s. 283-285.
12 Kemal Sözen, *Şehrezâ'rî'nin el-Şeceret el-İlahiye isimli eseri ve Türkçe Tercümesi*, Marmara Ün. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış Yük. Lis Tezi), İst. 1989.
13 Selim Nüzhet Çerçek, *Türk Matbaacılığı*, İst. 1939, s. 105-111.
14 İsmail Asım Efendi (Küçük Çelebizade), *Râşid Tarihi Zeyli*, İst. 1282, s.



- 358-361 (Otuz kişilik tercüme heyetinin isimleri şunlardır: 1- Mirza-zâde Mehmet Sâlim Efendi, 2- İshak Ef., 3- Mehdi Ef., 4- İlmî Ef., 5- Mestci-zâde Abdullah Ef., 6- Râzi Ef., 7- Kara Halilzâde Mehmet Sait Ef., 8- Neyli Ahmet Ef., 9- Ömer Ef., 10- Mustafa Ef., 11- Yanyalı Es'ad Ef., 12- Arabizâde Hasan Ef., 13- Ali Ef., 14- Yekçeşm İsmail Ef., 15- Recepzâde Ahmet Ef., 16- Turşucuzâde Efendi, 17- Seyyid Vehbi Ef., 18- Nedim Ef., 19- Arapzâde Salih Ef., 20- Tezkireci Halil Ef., 21- Şamlı Mehmet Ef., 22- Şakir Hüseyin Ef., 23- Darendeli Mehmet Ef., 24- Râzi Efendizâde, 25- Küçük Çelebizâde İsmail Asım Ef., 26- Mülazım Hacı Çelebi, 27- Şeyhi Mustafa Efe., 28- Hüseyin Paşazâde Mehmet Ef., 29- İzzet Ali Ef., 30- Tavukçubaşı Çelebi.
- Sekiz kişilik tercüme heyeti ise şu isimlerden meydana gelmiştir: 1- Mansurizâde Ef., 2- Fasih-i Hasan Ef., 3- Nahif Ef., 4- Sait Ef., (Dürri Biraderi), 5- Musa Ef., 6- Herevi Fayiz Ef., 7- Şermi Ef., 8- Seyyid Çelebi.
- 15 Daha geniş bilgi için bkz.: Katip Çelebi, *Kefîz-Zınn*, c. I, s. 680 vd; Mizanü'l-Hak., s. 20-21.
- 16 Kritovolus (?), *Tarih-i Sultan Muhammet Han Sâni*, (Çev. Karolidi), İst. 1328, s. 156.
- 17 İbn-i Kemal, *Risale fi Beyânî'l- Vücûd. Resail*, Ahmet Cevdet Neşri, İst. 1316, s. 154 vd; Vücûd-ı Zihni, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Böl., Nu: 4820 (İ. Kemal'in konuya ilişkin daha birçok eseri vardır. Mesela, *Risale-i Eys ve'l-Lays*, Süleymaniye Küt., Es'ad Ef. Böl., nu. 3618; *Risale fi Beyani Hakikati'l-Cisim*, Süleymaniye Küt., Ayasofya Böl., Nu: 4794); İ. Kemal'in eserleri konusunda daha geniş bilgi için bkz. Şamil Öcal, *Kemal Paşazade'nin felsefi ve Kelami Görüşleri (Basılmamış Doktora Tezi)*, Ankara 1988, s. 8-26.
- 18 Kazım Sarıkavak, Yanyalı Es'ad Efendi, Ankara 1998, s. 28-29.
- 19 Onsekizinci yüzyılın ilk yarılarındaki bu felsefe-mantık tercüme, şerh ve telif çalışmaları hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Kazım Sarıkavak, *Yanyalı Es'ad Efendi*, Ankara 1998, s. 32-36.
- 20 İsmail Asım Efendi, (Küçük Çelebizâde), *a.g.e.*, s. 471-473.
- 21 İsmail Asım Efendi, (Küçük Çelebizâde), *a.g.e.*, s. 472-473.
- 22 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Ahmet Refik, *Alimler ve Sanatkarlar*, İst. 1924, s. 230-235 ve 339-342; Selim Nüzhet Gerçek, *a.g.e.*, s. 49-63.
- 23 Selim Nüzhet Gerçek, *a.g.e.*, s. 50-57.
- 24 *A.g.e.*, s. 76-77.
- 25 *A.g.e.*, s. 84-85.
- 26 Raşid, *a.g.e.*, c. V, s. 207-209; İsmail Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, c. II, Ankara 1988, s. 77-83.
- 27 Raşid, *a.g.e.*, c. V, s. 128-129 ve 176-177.
- 28 Bu dönemdeki elçiler ve sefaretnameleri hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Faik Raşit Unat, *Osmanlı Seafirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara 1987, s. 52-72.
- 29 Selim Nüzhet Gerçek, *a.g.e.*, s. 44-45; Enver Ziya Karal, "Tanzimattan Evvel Garblılışma Hareketleri", *Tanzimat*, İst. 1940, s. 19; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Meşuresi Tarihi*, İst. 1980, s. 564-565.
- 30 Voltaire, *XII. Charles'in Tarihi*, (çev.: Nahit Sırrı), İst. 1939, s. 232-233.
- 31 Burada anlatılan konularla ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Voltaire, *a.g.e.*, s. 24-33; Ahmet Refik, *Baltacı Mehmet Paşa ve Büyük Petro*, İstanbul 1327, s. 23-33; J.H.Robinson-C. A. Board, *The Development of Europe*, Vol. I. A.B.D. 1907, s. 52-53.
- 32 Bu konular hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Lady Montagu, *Şark Mektupları*, (trc. ve tsh.: Ahmet Refik), İst. 1933, s. 28-31, 78-98, 104 ve 143-144; K. Mikes, *Türkiye Mektupları*, I-II, (çev.: Saadettin Karatay), Ankara 1944, (I), 1945 (II), s. 32, 173-174 (I), 130-246 (II). (Bunlardan özellikle Bayan K. Mikes'in eserinde, sığındıkları Osmanlı'ya çoğu kez mutaassıp bir Hristiyan oluşundan mütevellid olduğu hemen belli olan haksız iftiralının yanında yer yer gerçekleri saklayamadığı da görülmektedir).



OSMANLI TARİHİNDE HAKKI YENMİŞ YÜZYILLAR

MUSTAFA ARMAĞAN
ŞEHİRCİ, ARAŞTIRMACI YAZAR

*“Amaca uygun bir geçmiş zaman yoksa
her zaman için yeniden icat edilebilir.”*

Eric Hobsbawm, Tarih Üzerine¹

ARA YÜZYILLAR

H iç düşündüğünüz oldu mu. Osmanlı tarihi neden 3 asırdan ibarettir tarih kitaplarında? Başlangıçtaki “saf yüzyıllar” olarak iki asır ile Tanzimat’tan sonraki büyük reform dönemleri olan 19. yüzyıl ve sonrasında ibarettir Osmanlı tarihi çoğu tarih kitabında. Elbette 17. ve 18. yüzyıllar da yazılıdır bir şekilde ama -şaşırtıcı bir şekilde- Yılmaz Öztuna’nın Hegel’i yankıarcasına söylediği gibi bu yüzyıllarda imparatorluk adeta “taşlaşmıştı.”²

Osmanlı Devleti’nin kurulduğu 14. yüzyıl kuruluş yıllarının safvetini, 15. yüzyıl Cihan Hakimiyeti Devleti kurma projesinde en hamleli dönemi temsil ederken, 16. yüzyıl Osmanlı’nın hemen her bakımdan “klasik” çağıdır. 19. yüzyıl ise modern döneme geçiş döneminin müjdecisidir. Arada kalan iki yüzyıl -yani benim “hakkı yenmiş yüzyıllar” olarak nitelemeyi tercih ettiğim 17. ve 18. yüzyıllar- bir tür modern çağa “geçiş dönemi”ni³ temsil etmektedir. *Ara yüzyıllardır* onlar ve arada kalmanın bedelini unutulmak veya ihmal edilmekle ödemek, kaderleri olmuştur.

Zafer Toprak, hemen hemen tarih literatürümüzden hiç eksik olmayan bu tabloyu, tarihçilerimizin dönemleştirme konusundaki siyasî eğilimlerine bağlamakta, yani ideolojik bulmaktadır.

Ancak, siyasi tarihçiliğin özlemsel kaygıları, 16. yüzyıl ertesi Osmanlı’nın bir çöküş serüvenini zorunlu kılar. “Yükselme devri” sona erer. Onu “duraklama” ve “gerileme” dönemleri izler. İbn Haldun’dan esinlenerek her imparatorluğun “yükselme”, “duraklama” ve “gerileme” aşamalarından geçip yok olacağı varsayılır.⁴

Böylece Osmanlı tarihini kabaca dört enine parçaya bölen klasik bir tasnif şemasıyla karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz: Kuruluş, yükseliş, gerileme ve çöküş dönemleri. Bu dönemlerin tartışmalı olduğu çeşitli kişilerce, özellikle yakın tarihlerde artan bir sıklıkta dile getirilmiştir. Wisconsin Üniversitesi (ABD) öğretim üyesi Kemal Karpat da bu nadir bilim adamlarından birisidir.

Kemal Karpat hem bu dönemleştirme yöntemini eleştirmekte, hem de yerine başka bir tasnif sistemi önermektedir. Karpat’a göre Osmanlı tarihinin 1603-1789 arasına rastlayan yaklaşık iki yüzyılı, modern çağa geçişte muhtemelen en fazla ihmal edilmiş, buna mukabil *en önemli dönemidir*. Bu dönemin önemi, 19. yüzyıl reformlarının bir çoğunun olduğu kadar Balkanlarda ulus devletlerin ortaya çıkışının da bu aşamada beliren sosyo-ekonomik gelişmelerden kaynaklanmış olmasından ileri gelmektedir. Önemlidir, çünkü seçkinlerin statüsüne eskiden yönetici zümreler karar verirken, yavaş yavaş bu ölçüt değişmekte ve ekonomik gücü olan daha düşük sınıftan insanların, kendilerine statü aradıklarına şahit olunmaktadır. Bu dönem, Karpat’a göre, Osmanlı’nın sözde zevaline tekabül etmektedir.



Ne var ki yaygın kanaatin tersine, 18. yüzyılın ilk 50 yılı boyunca devlet barış ve huzura kavuşmuş, 1683'teki Viyana bozgunundan sonra kaybettiği toprakları bile geri almayı başarmıştır. İkinci bir bahar yaşanmaktadır adeta imparatorlukta. Avrupa'da "Türkler geliyor" korkusu yeniden yaşanmaya başlanmıştır. Kanuni zamanında bile alınamayan Girit'in fethi, Osmanlıların adeta yeni bir çıkış yapacağı izlenimini uyandırmıştır; hem içeride, hem de dünyada.

Peki bu dönem neden genellikle ihmal edilmiş ve yüzüstü bırakılmıştır? Bu anlamlı soruya bence son derece açıklayıcı bir cevap veriyor Karpat. Öneme binaen aşağıya altını çizerek alıyorum:

Bu can alıcı dönemin ihmal edilmesinin muhtemelen bir başka sebebi de, vuku bulan gelişmelerin [ilk dönemlere kıyasla- M.A.] nisbeten karmaşık bir mahiyet arzemesi ve onları incelemeye müsait kavramsal araçlardan mahrum bulunulmasıdır.⁵

Zira ele alınan dönemde Osmanlı toplumu da, devleti ve siyasal sistemiyle birlikte önemli bir dönüşüm geçirmiş ve mutlakiyetçilik ve merkezîyetçiliğin çözülüp yeni yeni inisiyatiflerin devreye girdiğine, daha önceden bilinmeyen bazı aktör ve faktörlerin siyasal ve toplumsal denkleme dahil olduğuna şahit olunmuştur. Yalnız ayanlık ve "çiftthane" sistemi⁶ değildir sözkonusu olan; aynı zamanda ticaretin tedricen serbestleşmesi ve yoğunlaşması, üretim tarzlarındaki değişimler, piyasa ekonomisinin yaygınlaşması, sermayenin özel ellerde terakümü ve Tuna kasabalarında yerleşmiş bir Türk iş adamının Polonya topraklarında yatırım yapması örneğinde görüldüğü üzere tarımda yatırım yollarının zorlanması gibi daha farklı gelişmeler gözardı edilerek bu dönem anlaşılamaz.⁷

Hele hele her dönemin iç yapılanmalarını ve yeniden denge kurma çabalarını hesaba katmadan, bir tarihin neredeyse 3 yüzyılını tarih dışına itmek ve duraklama, gerileme ve çöküşe bir devletin ömrünün yarısını tahsis etmek, gerçekten de bırakın tarihçinin etiğine sığmayı, bir insanî olguyu anlama çabasında hiç kimsenin itibar edeceği bir tutum olamaz.

Üstelik önümüzde Donald Quataert'in çok önemli iki kitabında,⁸ Osmanlı devletinin yarı sömürge ve "hasta adam" ilan edildiği bir çağda bile Avrupa sömürgeciliğine karşı nasıl dışıdış bir direniş ve

mücadele örneği sergilediği ortaya konulmuşken, Osmanlı Devletinin 17. yüzyıldan itibaren dağılmaya başladığını ve bir daha da kendisini toparlayamayarak çürüyüp gittiğini(!) iddia etmek, tarihe kalıp-yargılardan başka bir zaviyeden bakamamak zavallılığından başka bir anlama gelmemektedir.

GERİLEME PARADİGMASINI SORGULAMAK

Günümüz Osmanlı tarihi araştırmacılarından Cemal Kafadar, kendisiyle yapılan bir konuşmada, 'gerileme paradigması'nı şu yerinde sorularla sorgulamaktadır: "Neyin çöküşünden bahsediyoruz, ne zaman, neye göre? Mesela 18. yüzyılda iktisadî açıdan Osmanlı dünyası ya da Osmanlı maddî kültürü, 16. yüzyıla göre sizce daha mı fakirdi? Osmanlı bürokrasisi 1800'de 1500'dekinden daha mı yavaştı? İnşaat teknolojisi daha mı geriydi?" Kafadar'a göre mahur "çöküş paradigması", "soyutlayıcı bir genellemeden çok bir totalize ediş, bir topyekünleştirirmedi."⁹

Keza Edhem Eldem de, 18. yüzyıl bağlamında tarihin nasıl hem bugünden geriye, hem de bir temel veri, bir tür standart olarak alınmış dönemden (16. yüzyıl) bu tarafa doğru yazıldığına dikkat çekmektedir. Eldem'e göre 18. yüzyıla ilişkin yaklaşımlara, dönemin içinden çok dışından anlam yükleme tavrı egemendir;

18. yüzyıl yorumlarının en büyük özelliği, ya daha öncesindeki "klasik" dönemle ve/veya sonrasındaki Tanzimat dönemiyle ilişkilendirilerek ele alınmalarıdır. Başka bir deyişle, 18. yüzyıl "özerklik" kazanamamakta, ancak belli bir senaryo/süreç içinde yer aldığı anda anlamlı hale gelebilmektedir. Bu senaryo ise basit ve belirleyici iki eksenenden oluşmaktadır. Biri geçmişten kaynağını alan ve çoğu zaman idealize edilen bir "klasik" döneme endekslenen duraklama/gerileme süreci, diğeri ise 19. yüzyıla hazırlık oluşturan modernleşme/Batılılaşma sürecidir. Bu anlamda, sözkonusu olan dönem kendi geçmişimiz ile olan ilişkimizin duygusal gelişmelerinin bir özeti haline gelmektedir.¹⁰

18. yüzyılın bir değişim yüzyılı, daha doğrusu ilk değişim emarelerinin görüldüğü yüzyıl olduğu kanaati yerleşmiştir. Oysa Eldem'e göre bu da bir aşırı yorumdur. Zira 18. yüzyıl, kendisinden önceki ve



sonraki yüzyıllardakinden daha fazla veya daha az değişken olmamıştır. Bu yüzyılda bir değişimin görüldüğü doğrudur. Fakat "başka dönemlere nisbetle belirgin bir şekilde daha fazla değişim" sözkonusu değildir onda. "18. yüzyılda gözlemlenen değişimler, bir kopukluktan çok, devamlılık içinde yer alan "normal" bir süreç haline gelmektedir."¹¹ Sistem içi çözümler arandığı ve bu çözümlere doğru kurumsal değişimlerin başladığı bir yüzyıldır 18. yüzyıl.

Osmanlı tarihini sınırların ileriye ve geriye doğru gidip gelmesiyle ilişkilendirme alışkanlığının büyük ölçüde, okullarımızda okurulan ilk tarih kitaplarından geldiğini, Batılı anlamda açılan ilk okulların askerî nitelikli olduğunu, dolayısıyla askeri okul öğrencileri için genelde "askerî tarih"i merkeze alan tarihler yazıldığını biliyoruz. Sonuçta günü gelip de, sivil okullar açılınca, önlerinde model olarak buldukları modern tarih kitapları, askerî tarih öğrencilerine yönelik olarak yazılanlar olmuş ve askerî tarih kitaplarındaki "hudut mantığı", sivil müfredata bu kitapların uyarlanmasıyla sirayet etmiştir. Dolayısıyla askerî sınırların tarih kitaplarımızda bu derece önemsenmesi geleneğinin altında, sözünü ettiğim ilginç ve çarpık sürecin yattığını söyleyebiliriz.

Sınır meselesine ısrarla parmak basan iktisat tarihçisi Mehmet Genç, "hakkı yenen yüzyıllar"a farklı bir bakış getirmektedir. Ona göre 1680-1700 tarihleri arası, gerçek bir dönüm noktasıdır Osmanlı tarihinde. (Halil İnalcık ise bu dönüm noktasını bir yüzyıl önceye, yani 1600'e kadar geriye çekmektedir.)¹² Genç, bu tarihe kadar Osmanlı genişlemesinin, başlangıçtaki kadar hızlı olmamakla birlikte sürdüğü kanaatinde. Daha sonra ise toprakların daralması süreci başlıyor. "Fakat" diyor Genç, "Osmanlı Devleti bir boşluk içinde değil. Bir dünya içinde hareket ediyor."¹³ Avrupa tarihinin gelişim dinamikleri hesaba katılmadan Osmanlı tarihinin bu kritik dönemi anlaşılamaz. (İnalcık, bunun tersinin de doğru olduğunu söyler.) Çünkü Osmanlıların asıl büyük fütuhât alanını Avrupa toprakları oluşturmuştur. Orada ilerleyebildiği kadar ilerlemiş ve bu topraklarda vuku bulan, Karl Polanyi'nin deyişiyle "büyük dönüşüm"ün başlamasına kadar da ilerlemesini sürdürmüştür. Fakat;

18. yüzyılda Avrupa, bütün insanlığın tarihini ikiye bölen büyük bir değişmeyi gerçekleştirmiş ve dünya hakimiyetini de iyice sağlamlaştırmaya başlamıştır. Osmanlıların Avrupa'da yayılma ve genişleme dönemi, yani 14. ve 17. yüzyıllar, Avrupa'nın dünya hakimiyetine hazırlık dönemidir. {Avrupa} Büyük bir kıtadır. Normal olarak da bu kıtada {Osmanlıların} başarılı olmaması gerekir{di}. Osmanlı kaynaklarına baktığımız zaman Avrupa'nın dörtte, beşte biri kadar kapasite ile bunu {fütuhâtı} gerçekleştirdiklerini görürüz... Şu bir gerçek ki, dünyaya hakim olan güç, 16. yüzyıla nazaran dört-beş misli büyümüş bir Avrupa'ya karşı Avrupa'da direnmeye devam etmek önemli bir başarıdır... Karşısındaki güç çok daha büyük olduğu halde bu müthiş bir şeydir. Bu mucizevî bir başarıdır.¹⁴

SAVAŞLARIN PAHALILAŞMASI VE...

Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'da başarılı olamayışının sebepleri üzerinde duran bir başka çalışmayı yine Mehmet Genç'e borçluyuz.¹⁵ Genç'e göre 1760'lardan itibaren başlayan iktisadî bunalım ve sınırların gerilemesi, yani askerî alandaki başarısızlıklar bir kaç sebebe dayanmaktadır. 17. yüzyıldan itibaren gözlemlenen husus, "uzun savaşlar"ın, iktisadî bunalımların hemen arkasından gelmesidir. Osmanlılar tarafından bu bunalımlara bir tür çözüm şeklinde görülen 17. yüzyıl başlarındaki Avusturya savaşı gibi örnekler, başarısızlıkla sonuçlandıkça bunalım savaşın masrafları yüzünden daha da ağırlaşmış ve ekonomiyi durağanlaştırmaya sevk etmiştir.

Aynı dönemde Avrupa'da savaşların finansmanı büyük ölçüde tüccar ve bankalardan kredi alınarak karşılanmakta ve kârıyla birlikte ödemeler, savaştan döndükten sonra vadeli olarak yapılmaktaydı. Dolayısıyla Avrupa ülkelerinde savaşlar, devletin değil, özel sektörün finansmanı ile gerçekleşmiş, savaşların kaybıyla oluşan yük, bizde olduğu gibi hazineye binmemiş, dolayısıyla peşpeşe kaybedilmediği zaman savaşlar, ekonominin durağanlaşmasına ve büyük ölçekli bunalımlara yol açmamıştır. Oysa Osmanlı Devleti'nde, büyük ölçüde üreticiler, yani esnaf ve zanaatkarların zorunlu katılımı ve katkılarıyla gerçekleştirdi seferler. Bu seferlerde başarısız olunması durumunda ise "en başarılı üreticiler, ya piyasadan silinmişler, ya da hiç



değilse önemli sermaye kaybına uğramışlardır". Zaten 17. yüzyıldan itibaren savaşlar giderek daha "pahalı" hale gelmiş, bu da savaşın finansmanını güçleştirmiş, dolayısıyla ağırlaşan ve giderek dal budak salan devlet aygıtının da etkisiyle büyüme sınırlanmış, ekonomideki "esneme payı" azalmış, bu da ancak sınırlı bir ölçüde büyüyen ekonominin sırtındaki yükü ağırlaştırmıştır.¹⁶

Konuyu noktalamadan son olarak Suraiya Faroqhi'nin önemli bulduğum bir yaklaşımına değinmek istiyorum. Faroqhi, "Crisis and change, 1590-1699" başlıklı makalesinde¹⁷ aslında Osmanlı aydınlarının 16. yüzyıldan, hatta Şehzade Korkut örneğini hesaba katacak olursak¹⁸ 15. yüzyıldan itibaren devletin bozulmasından şikayet ettiklerini söyler. Dolayısıyla bir medeniyetin kendisini daha eski bir döneme kıyasla "bozulmuş" görmesi ile –ki geleneksel medeniyetlerin temel vasıflarından birisiydi bu- savaş makinasından sanatına, bilim hayatından idaresine kadar bir devlet ve toplumun topyekün gerilediği tezi (inhibit paradigması) arasında dağlar kadar fark vardır. Örneğin Faroqhi, tam da 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı mali ve idari bürokrasisinin geliştiğinden, uzmanlaştığından ve profesyonelleştiğinden söz eder. Eğer teknik olarak yetkinleşmek bir bozulma, bir gerileme alametiye, o başka!

Nasıl oluyor da, Weberci sosyolojinin Batıda modern devletin ortaya çıkmasında en önemli gelişmelerden biri olarak yorumladığı bürokrasinin profesyonellerin eline geçmesi hadisesi, Osmanlı Devleti'nde gerçekleşince bir bozulma alametine dönüşebiliyor? Eğer Osmanlı arşivlerine girilip 17. yüzyıl öncesinde yazılan belgelere bakılırsa, imla hatalarına,

ifade bozukluklarına ve yetersiz malumata sık sık rastlanmaktadır. Oysa ki 17. yüzyıl sonrasında bu tür hatalar en aza inmekte ve yapılan hesap ve işlemler neredeyse mükemmelleşmektedir.¹⁹ 17. yüzyıldan itibaren bürokraside bir "bozulma"dan söz edilebilirse o da tutulan kayıtların daha kalitesiz kâğıtlara yazılmasından ibarettir ki, bunun da masrafı azaltmak gibi Weberci anlamda Rasyonel bir gerekçesi mevcuttur.²⁰ Yaptıkları işin niteliği yükselirken, kullandıkları malzemenin daha ucuzundan seçilmesi gibi bilinçli bir tercih söz konusudur burada da.

SONUCA DOĞRU...

Sonuç olarak, bu kalın çizgilerle yaptığımız araştırma, bize en azından şunu göstermiş olmalı: Eğer bir *Osmanlı inhibitatı*'ndan söz edilecekse, bu 'iddia' (evet iddia) mutlaka karşılaştırmalı araştırma ve yapısal tahlillere dayandırılmalı, eğer bir değişme türü olarak "gerileme"nin var olduğu sonucuna varılıyorsa, Cemal Kafadar'ın dediği gibi *hangi alanda ve neye göre* bir gerileme olduğu açıkça belirtilmelidir. Aksi halde mantıktan öğrendiğimiz kadarıyla genel ifadeler, içi boş olmaktan kurtulamayacaktır.²¹

Osmanlı araştırmalarının artık genel konuşmak devri bitmiş ve derinliğine monografiler, mikro tarih çalışmaları, sosyal bilimlerin ufuk açıcı yaklaşımları, karşılaştırmalı tarih çalışmaları vb. gibi Osmanlı tarihinin hususi cephelerini aydınlatmaya koyulmasının zamanı gelmiştir.

Hakkı yenmiş yüzyıllarımız olan 16. ve 17. yüzyılların, asıl bize ait çehresini ancak bu tür çalışmalardan sonra göstereceğine inanıyorum.

1 *Tarih Üzerine*, çev.: Osman Akınhay, Ankara 1999, Bilim ve Sanat Yayınları, s. 9.

2 Yılmaz Öztuna, *Resimlerle Türkiye Tarihi*, İstanbul 1970, Hayat Yayınları, s. 195.

3 Zafer Toprak, "İktisat tarihi", Ed. Sina Akşin, *Türk Tarihi 3: Osmanlı Devleti 1600-1908*, İstanbul 1997, Cem Yayınevi, s. 220.

4 Zafer Toprak, *ibid.* Ancak burada Toprak'ın İbn Haldun'a atfettiği organisist tarih telakkisinin olsa olsa bir yakıştırma olabileceğine işaret etmek isterim. Daha geniş bilgi için bkz.: Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine*.

5 Kemal H. Karpat, "The Stages of Ottoman History: A structural comparative approach", Ed. Kemal H. Karpat, *Ottoman State and its Place in the World History*, Leiden, 1975, s. 90.

6 Çiftthane sisteminin etrafı bir şekilde tartışıldığı önemli bir derleme için bkz. *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*, Ed.: Çağlar Keyder-Fa-

ruk Tabak, Çeviren: Zeynep Altok, İstanbul 1998, Tarih Vakfı Yurt Yayınları; özellikle Halil İnalcık ile Giles Veinstein'in yazıları, s. 17-56.

7 Karpat, a.g.m., s. 93.

8 Donald Quataert, *Osmanlı Devletinde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş (1881-1908)*, çev.: Sabri Tekay, Ankara 1987, Yurt Yayınları; aynı yazar, *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*, çev.: Tansel Güney, İstanbul 1999, İletişim Yayınları.

9 *Açılım*, S. 6, Nisan-Mayıs 1999, s. 25.

10 Edhem Eldem, "18. yüzyıl ve değişim", *Cogito, Osmanlılar Özel Sayısı*, S. 19, Yaz 1999, s. 192.

11 Edhem Eldem, a.g.y., s. 195.

12 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London 1973.



- 13 Bkz.: *Yeni Şafak*, 17 Ekim 1999 (Yalçın Çetinkaya'nın Mehmet Genç ile konuşması).
- 14 *Yeni Şafak*, 17 Ekim 1999.
- 15 Mehmet Genç, "A study of the feasibility of using eighteenth-century Ottoman financial records as an indicator of economic activity", Ed.: Huri İslamoğlu-Inan, *The Ottoman Empire and the World Economy*, Cambridge, Paris 1987, s. 345-373; aktaran, Suraiya Faroqhi, "İktisat Tarihi (17. ve 18. yüzyıllar", Ed.: Sina Akşin, *a.g.e.*, s. 208 vd.
- 16 Faroqhi, a.g.y., s. 208-210.
- 17 Suraiya Faroqhi, "Crisis and change, 1590-1699", Ed.: Halil İnalcık with Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, Cambridge University Press, 1994, s. 411-636.
- 18 Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev.: Ayla Ortaç, İstanbul 1996, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 276.
- 19 Faroqhi, "Crisis and change, 1590-1699", s. 555-556.
- 20 Faroqhi, "Crisis and change, 1590-1699", s. 555.
- 21 Osmanlı gerileme tarihine yaklaşımların eleştirilip değerlendirildiği daha geniş kapsamlı bir yazı için bkz.: Mustafa Armağan, "Osmanlı gerilemesi masalından uyanmak!", *Düşünen Siyaset*, S. 7-8, Ağustos-Eylül 1999, s. 99-118.

MODERNLEŞME İHTİYACININ DOĞUŞU

MODERNLEŞME ARAYIŞLARI
İLK TEŞEBBÜSLER: AŐKERİ ALANDA YENİLİKLER
TANZİMAT: GELENEKTEN KOPMA
MUTLAKİYETTEN MEŐRUTİYE:
OŐMANLILIK DÜŐÜNCESİ VE OŐMANLI ANAYASAŁARI

MODERNLEŞME ARAYIŞLARI

XVIII.-XIX. YÜZYILLARDA OSMANLI SEFARETNÂMELEİİ

205

OSMANLI DEVLETİİNDE MODERNLEŞME VE DİN

211

MÜTEFFERİKA MATBAASI VE BAZI MÜLÂHAZALAR

221

OSMANLILARDA MATBAA:
BİR MEDENİYET KRİZİ SORUNU

230



XVIII.-XIX. YÜZYILLARDA OSMANLI SEFARETNÂMELERİ

PROF. DR. CAHİT YALÇIN BİLİM
ANADOLU ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Ülkeler arasındaki ilişkileri dışişleri ve onların dış ülkelerdeki temsilcilikleri olan elçilikler ve bunların daha küçük birimleri olan konsolosluklar sağlar.

Osmanlıların İstanbul'u fethinden itibaren ilki Venedik (1454) olmak üzere Polonya (1475), Fransa (1525), Avusturya (1528), İngiltere (1583), Hollanda (1612) gibi ülkeler Osmanlı başkentinde sürekli elçilikler kurdular.

Osmanlılar ise XVIII. yy.'a kadar hiç bir Avrupa başkentinde sürekli elçilik kurmadılar. Bunun iki temel nedeni vardı. Birincisi büyük bir imparatorluk gücüne erişmenin verdiği gururla Batı başkentlerinde elçilik kurmaya gerek duyulmaması, ikincisi de bir Müslüman'ın "Darü'l-Cihat" olan bir Hristiyan kentinde uzun süre kalmasının doğru olmadığı inancıdır.¹

Ancak Osmanlılar dış ülkelere sınır valileri, Kırım hanları, Balkanlar'da Osmanlı egemenliğindeki beyliklerin bey ve voyvoda ve kralları, Avrupa'ya gidip gelen tüccarlar, seyyahlar, denizciler v.s. aracılığıyla haberdar oluyorlardı. Osmanlılar'da dış ilişkilerle ilgili daire Reisülkütrâplık ve buna bağlı olan Amedi Odası idi. Ancak yine aynı dinsel inançla bir Batı dili bilmek de hoş karşılanmadığından Fenerli Rumlar tercüman olarak kullanılıyordu. Bu tercümanlara bazı kaynaklarda "Drogoman", Osmanlı kaynaklarında "Feneryot" ve "Babalı Tercümanları" adı veriliyordu. Ancak 1821 Rum isyanında bunların dış ülkelere bilgi sızdırmaları üzerine Rumlar'dan vazgeçilerek Türkler'den dil bilen elemanlar sağlamak üzere Tercüme Odası kuruldu.² Burası daha sonraları kurulacak olan Hariciye Nezareti'nin temelini oluşturdu.

Osmanlılar dış başkentlerde elçilikleri olmamasına rağmen uluslararası ilişkileri "Fevkalade Elçi" ünvanını taşıyan elçiler aracılığı ile sağlıyorlardı. Bu elçiler, anlaşmaların tasdiki, sınır çizimi, ülkeler arasındaki sorunların çözümü, başsağlığı, padişahın veya sadrazamın mektuplarını götürme, nota verme, bir dış devletin elçi gönderilmesini istemesi, ülkeler arasında bir ittifak yapmak, savaş olasılığına karşı barış önerisini götürmek, bir mektubun cevabını iletmek, yapılan bir anlaşmada elçi gönderilmesinin belirtilmesi, dostluk kurmak, dostluğun teyidi, ilişkilerin iyileştirilmesi, doğum ve cülus kutlamaları v.s. gibi görevlerle gönderilirler, görevlerini yaptıkları sonra tekrar İstanbul'a gelirlerdi.

Elçilere görevlerinin veya gönderildikleri devletin önemine veya karşı tarafın gönderdiği elçi ile eş değer olması için "Orta Elçi" veya "Büyük Elçi" ünvanı verilirdi.

Elçi olarak gönderilecek kişiler Osmanlı bürokrasisinde çalışmış, kültürlü, uluslararası ilişkilerden haberdar varsa dil bilen ve genellikle de varlıklı olanlar arasından seçilirlerdi. Elçi'lerin bir kısmının bazı giderleri kendilerinin karşılaması, Babalı'nın verdiklerinden ayrı olarak özel hediyeler götürmeleri bunun örneklerindendir.³

Osmanlı Devleti elçilik görevine seçilenlere yüksek payeler verirdi. Örneğin orta elçilere defterdarlık, nişancılık, büyük elçilere de Anadolu veya Rumeli Beylerbeyliği payeleri verilirdi.⁴

Elçilere, gitmeden önce saray tarafından çok değerli eşyalar verilirdi. Bunlar ikiye ayrılabilir. Birincisi elçilik görevi sonunda İstanbul'a geldiğinde hazineye teslim edeceği eşyalardı. Bunlar Osmanlı İmparatorluğu'nun



görmeye uygun olarak elçilerin giyim ve donanımıyla ilgiliydi. Bunlar en seçkin nadide kumaşlar, şallar, parfümeri ve iyi donanımlı atlar, ipek ve kürk giysilerle, elmas, yakut, inci, pırlanta v.s. gibi değerli mücevherlerle süslü hançerler, kılıçlar ve diğer eşyalardır. İkincisi ise elçinin yine İmparatorluğun görmeye yakışan çok değerli hediyelerdi. Hatta bunların konduğu yere Topkapı Sarayı'ndaki Hazine Dairelerinin bir kısmına "Elçi Hazinesi" adı verilmişti.⁵

Elçiler genellikle kalabalık bir maiyetle giderlerdi. Elçilik kafilesinde katipler, seyisler, hizmetçiler, haznedarlar arabacılar, muhafızlar, aşçılar, rehberler, yaverler, tercümanlar v.s. gibi görevliler yer alır, bu nedenle kafiye çok kalabalık olurdu. Kafileyeye bazen "Tahrir-i Vekayie Memur" görevlileri de katılırdı ve kafiye çok kalabalık olurdu.⁶

Elçiler hareket etmeden önce şeyhülislam ve sadrazamı ziyaret ederek onlarla birlikte padişahın huzuruna kabul olunur, orada kendilerine sözlü olarak gerekli direktifler ve padişahın mektubu verildikten sonra hil'at (genellikle değerli bir kürk) giydirilirdi. Elçi daha sonraki günlerde götürüleceği hediyeleri aldıktan ve kendisiyle gidecek kafileyi düzenledikten sonra Sultanahmet'den hareket ederek alayla kentin belirli semtlerini izleyerek kent dışına çıkıp, gideceği ülkeye doğru hareket ederdi.⁷ Elçilik kafilesi Türk topraklarında uğradıkları yerlere göre valiler, sancak beyleri, kaymakamlar, köy muhtarları tarafından karşılanır ve ağırlandırıldı. Eğer gittikleri yerlerde misafirhane varsa orada kalırlar, yoksa elçiyi genellikle oranın yöneticisi kendi konağında, diğerlerini de ileri gelenler evlerinde misafir ederlerdi. Çünkü bu onların göreviydi... Elçiler sınıra gelince komşu ülkeye bir mazbata ile intikal eder ve kendilerine rehberlik etmek üzere gönderilen görevlilerce törenle karşılanırlardı. Eğer karşılıklı elçi gönderme durumu varsa iki elçilik kafilesi aynı anda ve aynı yerde bir araya gelirler, tanışma faslından sonra her elçi gideceği ülkeye hareket ederdi. Bu karşılaşmalarda çok defa üstünlük kurma ve protokol tartışmaları olurdu.⁸

Elçiler sınırdan itibaren artık o ülkenin misafiri sayılır, her türlü masrafları ve konaklamaları o ülke tarafından karşılanırdı.

Elçiler gidecekleri başkente varınca kendilerine ayrılan konaklara (evlere) yerleşirler, bir kaç gün dinlendikten sonra kendilerini ziyarete gelenleri kabul ederler, ilgili kişileri ve başbakanları ziyaret ederek sadrazamın mektubunu verirlerdi.⁹ Ancak elçilerin en önemli görevleri padişahın mektubunun krala verilmesiydi. Bu olay büyük ve gösterişli bir törenle yapılır, elçi kaldığı yerden büyük bir alayla kral sarayına gider, huzura kabul olunur, gerekli konuşmalar yapılır ve sonra yine alayla kaldığı yere gelirdi. Bu arada elçiyi çeşitli kimseler ziyaret eder, karşılıklı hediyeler verilirdi. Elçiler başkentlerde uzun süre kalırlar, bazen bir iki ay daha kralın huzuruna kabul olunurlar, davetlere, avlara, balolara, gezilere katılırlardı.¹⁰ Daha sonra başbakanın sadrazama, kralın padişaha yazdığı mektupları alarak geldikleri yoldan İstanbul'a hareket ederlerdi.

Sefaretnamelerin içeriklerini Osmanlı tarihi açısından iki temel özellikte değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisi yaptıkları protokol görevlerini anlatmaları kısım, ikincisi ise yolculuk izlenimleriyle gittikleri ülke hakkındaki imajlarıdır... Birincisi onların resmi görevleridir ve bunlar Osmanlı diplomasi tarihi açısından önemlidir. Bunların ayrıntıları hariç yapılan ittifaklar, anlaşmalar, mektuplar, kutlamalar vs.'nin bir çoğu zaten tarih kitaplarında da vardır. Ancak ikincisi Osmanlı tarihi açısından olduğu kadar yolculuk yapılan gidilen ülke tarihleri için tarih, coğrafya, sosyoloji, sosyal antropoloji, etnoloji, sanat tarihi vs. gibi kültürel açıdan çok önemlidir. Değişik bir dinden, değişik bir toplum yapısından ve değişik kültürden bir insanın o tarihlerde yolculuk yaptığı yerlerin coğrafyasını, mimari yapılarını, giysilerini, davranışlarını, yemeklerini, inanışlarını, espirilerini, kurumlarını, köy ve kent yaşamlarını, kadın-erkek ilişkilerini, müziklerini, sanat eserlerini, değer ölçülerini vs. anlatmaları çok ilginç ve önemlidir.¹¹ Çünkü bunlar o ülkelerin o tarihlerdeki yaşamlarının bir parçasıdır.

Yolculuk izlenimleri bazen sefaretnamelerden ayrı olarak "Yolculuk Günlüğü" şeklinde yazılmışlardır. Ancak bir çoğu sefaretnamelerin içerisinde yer alır. Bu günlükler genelde benzerlikler, özeldir ise çeşitlilik gösterir. Benzerlikleri hepsinin uğradıkları yerleri, konaklamaları, karşılaşmaları, ağırlandırmaları, yolları, geçitleri, dağla-



rı, nehirleri, ormanları, vs.'yi anlatmalarındır. Çeşitlilikleri ise elçilerin kültür düzeyleri, ilgileri, izlenimlerinin derecesi, yazı üsluplarıyla ilgilidir. Bunlardan bir kısmı çok basit, çok sade bir şekildedir. Bir kısmı ağıdalı bir üslupla yazılmıştır.¹² Fakat bir çoğu ise çok ayrıntılı ve hayranlık verici bir güzelliktedir.

XVIII. ve XIX. yy.'lardaki bazı Osmanlı sefaretnameleri ve bunların kısa tanıtımları şöyledir:

AHMET AZMÎ EFENDİ, PRUSYA SEFARATNAMEŞİ (1790- 1792)

Sefaretnamenin yazmaları İstanbul Topkapı Sarayı, Fatih Millet ve Süleymaniye kütüphanelerindedir. Ayrıca "1509 Sene Evvel Berlin'de Bir Türk elçisi", Vakıf Gazetesi, 21 Temmuz-5 Ağustos 1942 olarak basması vardır.

Ahmet Azmi Efendi Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya karşı Prusya ile bir ittifak anlaşması yapmak istemesi nedeni ile Berlin'e gönderildi.

Ahmet Azmi Efendi'nin sefaretnamesinde bir elçilik görevi ile ilgili olarak yaptığı işlerini, başbakanla görüşmelerini, Prusya Kralı II. Leopold'un huzuruna kabulünü anlatır. İzlenimlerinde ise yolculuğu seyahat ettiği ve konakladıkları yerler ile Prusya'nın yönetimi, ordusu, ülke düzeni ve ekonomisi hakkında bilgiler yer alır ve Osmanlı İmparatorluğu ile Prusya arasında karşılaştırma yaparak Prusya'nın üstünlüklerini belirterek Osmanlı ülkesinde ne gibi reformlar yapılması gerektiğini belirtir.¹³

EBUBEKİR RATİB EFENDİ, NEMÇE SEFARATNAMEŞİ (1791-1792)

Sefaretnamenin yazmaları İstanbul Üniversitesi, Fatih Millet ve Süleymaniye kütüphanelerindedir. Yayın ise Cahit Bilim, "Ebubekir Ratıb Efendi... Nemçe Sefaretnamesi", Bell. c. LIV/209 (1990)'dır.

Zıştovi Anlaşması'nda her iki ülkenin karşılıklı olarak elçi göndermeleri maddesine göre Avusturya'dan gelen elçiye karşılık Osmanlı Devleti de Ebubekir Ratıb Efendi'yi Avusturya'nın başkenti Viyana'ya gönderdi. Elçinin görevi iki ülke arasındaki dostluğu güçlendirmektir.

Ebubekir Ratıb Efendi'nin yolculuk günlükleri ile ayrıca bir de sefaretnamesi vardır. Elçinin yolculuk günlerinde Viyana'ya kadar yolculuk yaptığı yerler, buralardaki yaşam hakkındaki anlattıkları ve izlenimleri olağa-

nüstüdür. Ayrıca o günkü Avusturya'nın yolları, posta sistemi, sağlık kuruluşları, madenleri, müzeleri, okulları, bankaları, maliyesi, piyangosu, kütüphaneleri, köy ve kentlerdeki kültürel ve sosyal yaşamı, eğlenceleri, sarayları vs. çok ayrıntılı bir biçimde anlatır. Bu nedenle sefaretname Avusturya'nın o dönemi için bir kültür hazinesi gibidir.¹⁴

MUSTAFA RASİH PAŞA, RUSYA SEFARETNAMESİ (1793-1794)

Sefaretnamenin yazmaları İstanbul Topkapı Sarayı Arşivi, İstanbul Üniversitesi, Fatih Millet ve Süleymaniye kütüphanelerindedir.

Yayın ise Cahit Bilim, "Mustafa Rasih Paşa", OTAM, S. VII, (1996), s. 15-36.

Ruslarla yapılan Yaş Anlaşması'nın bir maddesinde her iki tarafın karşılıklı olarak elçi göndermesi istendiğinden Osmanlı Devleti bu iş için Rasih Paşa'yı görevlendirmişti. Elçinin görevi Babıalı'nın hediyelerini götürmek ve iki taraf arasında dostluk kurmaktır.

Mustafa Rasih Paşa'nın sefaretnamesi maiyetindeki Seyit Abdullah tarafından yazılmıştır. Sefaretname edebi bir üsluptadır ve elçiden "elçi hazretleri" diye saygıyla sözeder.

Sefaretnamede İstanbul'dan alayla hareketi ve sonra da yolculuk, Rus elçilik heyeti ile karşılaşma, protokol anlaşmazlıkları, doğa ve mevsim koşulları dolayısıyla izlenilen güzergahlar, sefaret kafilesinin Rus başkenti Petersburg'a varışı kendilerine ayrılan konağa yerleşmesi ve padişahın mektubunun Rus Çariçesi Katarina'ya sunulması anlatılır.

Sefaretnamede anlatılan iki önemli olaydan birisi buradaki Osmanlı esirlerinin kurtarılması ve diğeri de Rusların yaptıkları oyunlardır.

Sefaretnamede o günkü Rusya'nın ordusu, giysileri, evleri, sosyal yaşantıları, toprakları, kentleri, parası vs. hakkında bilgiler vardır. Ancak bunlar pek ayrıntılı değildir.¹⁵

YUSUF AGÂH EFENDİ, HAVADİSNAME-İ İNGİLTERE (1793- 1795)

Sefaretname İstanbul Fatih Millet Kütüphanesindedir. Yayın ise M. Zeki Pakalın "Londra'da ilk Osmanlı



Sefiri", Edebiyat-ı Umimiye Mecmuası, no: 28; S. Güngör, "Yusuf Agâh Efendi İngiliz Sarayı'nda", Resimli Tarih Mecmuası, S. 11.

Yusuf Agâh Efendi Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya gönderdiği ilk ikamet elçisidir. Osmanlı Devleti ilk büyük elçiliğini 1793'te Londra'da açtı ve buraya ilk büyük elçi olarak da Yusuf Agâh Efendiyi gönderdi.¹⁶ Yusuf Agâh Efendi sürekli elçi olarak atandığından götüreceği hediyeler ve eşyalar çok olduğundan bunlar gemi ile gönderildi.

Yusuf Agâh Efendi'nin sefaretnamesi, adının taşıdığı anlamda gerçekten bir havadisname yani bir gazete gibidir. Burada Londra'dakilerin yanında o tarihlerde Osmanlı Devleti'ndeki olaylar, diğer Avrupa devletleri arasındaki ilişkiler haber olarak yer alır. Elçi bu arada Fransa-Danimarka ile İngiltere-Fransa arasındaki ilişkilerden bunlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek için elçilerle yaptığı görüşmelerden, elçilerin durumlarından ve Avrupa diplomasisinden söz eder.

Havadisnamede diğer sefaretnamelerde olduğu gibi yolculuk anlatımları, izlenimler pek yoktur. Yusuf Agâh Efendi sürekli bir büyük elçi olduğundan havadisnamede de daha çok resmi, protokollü ve diplomatik bir özellik taşır.¹⁷

Mahmut Raif Efendi, Journal de Voyage de Mahmoud Raif Efendi en Engleterre ecrit par luymem (1793-1796).

Sefaretnamenin yazması İstanbul Topkapı Sarayı III. Ahmet Kütüphanesindedir. Yayın, "Hatırat-ı Tarihiye, İlk Sefaret", Servet-i Fünun, no: 318

Mahmut Raif Efendi III. Selim Devri'nin en Avrupalı tiplerinden biriydi. Bu nedenle "İngiliz Raif" olarak anılmaktaydı. Padişahın yaptığı tüm reformların en büyük taraftarı ve destekçisiydi. Kendisi çok zeki ve yetenekli bir gençti. En büyük arzusu Avrupa'ya gitmekti. Nitekim bu arzusuna kavuşarak Yusuf Agâh Efendi'nin maiyetinde Londra'ya gitti.

Mahmut Raif Efendi, ilginçtir. Londra'da İngilizce öğreneneğine, Fransızca üzerine çalıştı. Bu nedenle de Londra izlenimlerini Fransızca olarak yazdı. Mahmut Raif'in bu yazılarını üç kısımda değerlendirmek mümkündür. Birinci kısımda Londra'ya kadar olan yolculuğunu

anlatır. İkinci kısımda İngiltere'nin yönetimi ve ordusuna yer verir. Üçüncü kısımda ise İngiliz başkenti Londra'yı anlatır. Mahmut Raif Efendi Batıcı bir insan olduğundan yazdıkları ve değerlendirmeleri bu özelliği taşır.¹⁸

MORALI SEYİT ALİ EFENDİ, FRANSA SEFARETNAMEŞİ (1797)

Sefaretnamelerin yazmaları İstanbul Bayezit ve Fatih Millet Kütüphanelerindedir.

Yayın Ahmet Refik, "Moralı Ali Efendinin Paris Sefareti", T.O.M.E, no: 18; Haluk Şehsuvaroğlu, "Bir Türk Elçisine Göre Napoleon Bonaparte", Cumhuriyet Gazetesi, 2 Mart 1961.

Osmanlı Devleti'nin ikinci ikamet elçiliği Paris'te kuruldu ve buraya büyük elçi olarak da Seyit Ali Efendi atandı.¹⁹

Seyit Ali Efendi'nin sefaretnamesi kafilenin İstanbul'dan gemi ile hareketinden itibaren yapılan yolculuk, uğranılan limanlar, özellikle Marsilya, Toulon, Avignon ve Paris'e varış anlatılır. Daha sonra Diccetoire yönetimine sadrazamın ve padişahın mektuplarının verilmesi, çeşitli törenler ve eğlencelerden söz edildikten sonra Paris'in çeşitli semtleri uzun uzun anlatılır.

Sefaretname o günlerin Fransa'sını anlatması bakımından ilgi çekicidir.

AMEDİ MEHMET SAİT GALİP EFENDİ, FRANSA SEFARETNAMEŞİ (1802)

Sefaretnamenin yazması İstanbul Fatih Millet Kütüphanesindedir.

Yayın Edebiyat-Umimiye Mecmuası, c. I/XIX.

Fransa'nın Mısır'ı işgalinde İngiltere'nin işe karışmasıyla Fransa'nın geri çekilip Mısır'ı boşaltmasından sonra Amiens Barışı imza edilmişti. Osmanlı Devleti güçler dengesini düşünerek Avrupa'da önemli bir güç sağlamış olan ve Osmanlı Devleti'ndeki askeri reformlara yardım alınacağı umulan Fransa ile tekrar dostluk kurmak üzere M. Sait Galip Efendi'yi elçi olarak Paris'e gönderdi.

Sefaretname Galip Efendi'nin İstanbul'dan hareketi ile Paris'e kadar yaptıkları yolculuk esnasındaki izlenimlerini içerir. Ancak eser yarım kalmıştır. Sefaretname Ga-



lip Efendi'nin değerlendirmelerinde Galip Paşa'nın iyi izlenimciliğini ve neşeli karakterini yansıtır.²⁰

SEYİT ABDÜRRAHİM MUHİP EFENDİ, FRANSA SEFARETNAMESİ (1806-1811)

Sefaretnamelerin yazmaları İstanbul Veliyüddin Efendi, Fatih Millet, Süleymaniye Üniversite ve Arkeoloji Kütüphanelerindedir.

Yayın Bertrant Barielles, Un Turc a Paris 1806-1811 Relation de Voyage a de Mission de Mouhib Efendi, Paris 1920.

Napoleon Bonaparte İstanbul'a bir elçi göndermişti. Napoleon 1804'te ilan etmiş olduğu imparatorluğunun tanınmasını istiyor ve Osmanlı Devleti'ne Rusya'ya karşı destek sözü veriyordu. Babıali de bunu sağlamak için Abdurrahim Muhip Efendi'yi elçi olarak Paris'e gönderdi. Osmanlı elçisi Napoleon'a, padişahın, onu başarılarından dolayı kutlayan ve imparatorluğunu kabul eden iki mektubunu götürecekti. Elçinin bir görevi de imparatorun Osmanlı Devleti'ne desteğini sağlamaktı.

Muhip Efendi'nin iki sefaretnamesi vardır. Bunlardan "Büyük Sefaretname" elçinin Paris'teki görevi ile ilgili yazışmalarını ve resmi görevi ile ilgili yaptıklarını içerir. Diğer "Küçük Sefaretname" ise Fransa'ya gidiş gelişindeki yolculuğunu ve Fransa hakkındaki izlenimlerini içerir. Bunlar gerçekten ilgi çekicidir. Örneğin burada okullar, Fransız ordusu, barut, top, törenler, Fransa'nın kurumları, matbaalar, fizik ve kimya laboratuvarları, kütüphaneler, telgraf ve teleskoplar, Paris kenti ve çevresi anlatılır.²¹

SEYİT MEHMET EMİN VAHİT EFENDİ, FRANSA SEFARETNAMESİ, (1806)

Sefaretnamenin yazmaları T.K.K. ve İstanbul Üniversitesi ve Fatih Millet kütüphanelerindedir.

Napoleon Bonaparte Rusya'ya bir sefer yapmaya karar verince Osmanlı Devleti'ni de kendi yanına almak için İstan de Fransa ile bir ittifak yapmaya niyetliydi. Böylece Rusya'ya karşı bir destek sağlanmış olacaktı. Bu iş için Seyit Emin Vahit Efendi elçilikle görevlendirildi.

Vahit Efendi'nin Sefaretnamesinde Napoleon ile buluşmak üzere gittiği Lehistan (Polonya) seyahatini, imparator ile görüşmesini, sonra Paris'e gelişini ve bura-

da Napoleon ile bir kez daha görüşmesini anlatır.²²

SEYİT MEHMET REFİ EFENDİ, İRAN SEFARETNAMESİ, (1807)

Sefaretnamenin yazması İstanbul Millet Kütüphanesindedir.

Yayın T.O.E.M., S. 43, 44.

Ortadoğu'da nüfuzunu güçlendirmek isteyen Napoleon Bonaparte Osmanlı Devleti ve İran ile ittifak yapmak istiyordu. Rus tehlikesine karşı Napoleon'un bu önerisi hem Babıali ve hem de İran tarafından olumlu karşılandı. Bir yandan Fransa'ya elçi gönderilirken, bir yandan da Mehmet Refi Efendi İran'a elçi olarak gönderildi.

Refi Efendinin bu elçiliğinde üçlü bir ittifak yapmaktan çok Ortadoğu'da büyük emelleri olan ve bir ara da Mısır'ı işgal eden Fransa'dan İran'ı soğutmak şeklinde olmuştur.

Çok küçük olan bu sefaretnamede elçi, İran yöneticileri, yapmış olduğu resmi ve özel görüşmeleri anlatmaktadır.²³

YASİNCİZADE SEYİT ADDÜLVAHAB EFENDİ, MUSAVVER İRAN SEFARETNAMESİ (1810)

Sefaretnamenin yazması İstanbul Fatih Millet Kütüphanesindedir.

Yayın Cahit Bilim, "Yasincizade Seyit Abdülvahab Efendi-Bozok'lu Osman Şakir Efendi", OTAM, S. IX (1999).

İran Rusya'ya karşı Fransa ve Osmanlı Devleti ile üçlü bir ittifak yapmak için İstanbul'a elçiler ve hediyeler göndermişti. Buna karşılık olmak üzere Babıali de İran'a Seyit Abdülvahab Efendi'yi elçi olarak gönderdi.

Elçilik kafilesi Kuzey Anadolu yolunu izleyerek İran'a gitti.

Musavver sefaretnamenin diğer sefaretnamelere benzemeyen ayrı ve çok önemli bir özelliği vardır. Adı üstünde musavver resimli bir sefaretnamedir.

Sefaretname elçilik kafilesinde tercüman olarak görev alan Bozoklu Osman Şakir Efendi tarafından yazılmış



ve aynı zamanda bir ressam olan Şakir Efendi tarafından resimlenmiştir.

Sefaretnamede yolda uğranılan köyler, kasabalar, kentler, konaklama yerleri, buraların doğal ve halkının özellikleri çok hoş olaylarla anlatılmış ve ayrıca da resimlenmiştir. Bu özelliği sefaretnameye eşsiz bir değer kazandırır.

Şakir Efendi İran'a doğru hareket ettikleri Üsküdar'dan başlayarak, Tahran dahil olmak üzere uğradıkları tüm kentlerin resmini yapmıştır. Bu resimlerde o yerin en tipik yeri gösterilmiş ve kente ait özellikler belirtilmiştir. Resimler minyatür- perspektif resim arası özellik taşır.²⁴

MEHMET NAMIK PAŞA, LONDRA SEFARETNAMESİ, (1822)

Sefaretnamenin yazması İstanbul Şehir Müzesi Kütüphanesi'ndedir.

Yayın Şinasi Altundağ, "Namık Paşa'nın Londra Elçiliği", T.V., c. II/XII (1943), 441 vd., c. III/XIV (1944) s. 127 vd.

Mısır Sorunu dolayısıyla Osmanlı Devleti Kavalalı M. Ali Paşa'ya karşı İngiltere'den yardım istemek üzere M. Namık Paşa Avrupa'ya göndermişti. Bu sefaretname Viyana ve Paris üzerinden Londra'ya giden M. Namık Paşa'nın Reisülküttaba, Sadrazama gönderdiği mektuplardan oluşur. Tahrir şeklinde yazılan bu mektuplarda M. Namık Paşa Viyana, Paris ve Londra'da yaptıkları görüşmeleri anlatır.

M. Namık Paşa Londra'da kaldığı sırada İngiliz Kralı ve diğer yöneticilerle bir çok kez görüşmüştür. Bu nedenle onun sefaretnamesi daha resmi ve protokollu yazışma içeriklidir.²⁵

MUSTAFA SAMİ EFENDİ, AVRUPA RİSALESİ, (1838)

Risalenin basması Takvim-i Vekayi Matbaası, İstanbul 1256.

Yayın Cahit Bilim, "Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi" Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi c. II/ 2 (Eskişehir 1989), s. 75 vd.

Bu sefaretname Paris elçiliği katipliğine atanan Mustafa Sami Efendi'nin bu görevine gitmek için İstanbul'dan gemiyle hareketiyle başlayan yolculuğunu anlatır. Mustafa Sami Efendi yolculuğu sırasında uğramış olduğu Malta Adası ve özellikle İtalya'yı, burada yetişen meyveleri, antikaya verilen önemi ayrıntılı bir şekilde anlatır. Daha sonra Trieste'den itibaren Paris'e gidene kadar uğradıkları kentlere de yer verir.²⁶

MEHMET SADIK RIFAT PAŞA, İTALYA SEYAHATNAMESİ, (1838)

Sefaretnamelerin basmaları Asar-ı Rıfat Paşa, İstanbul 1275, s. 18 vd.

Yayın Cahit Bilim "İtalya Seyahatnamesi (Müntehabat-ı Asar, s.14/30), İstanbul 1291", Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi c. II/ 2 (Eskişehir 1989), s. 259 v.d.

İtalya seyahatnamesi Mehmet Sadık Rıfat Paşa'nın Müntehabat-ı Asar adlı eserinin bir bölümünü oluşturur. Rıfat Paşa'nın atanmış olduğu Viyana elçiliği sırasında dışişlerine göndermiş olduğu yazıları içerir.

İtalya seyahatnamesi de bu eserin 14-30. sayfalarında yer alır. Rıfat Paşa burada İtalya krallık tacını giyecek olan Avusturya imparatoru I. Ferdinand'ın taç giyme törenine katılmak üzere Viyana'dan İtalya'ya giderken uğradıkları kentleri, özellikle İtalya'yı ve burada çok sevdiği Venedik ve Milano'yu anlatır.²⁷



- 1 Bkz.: Ercümen Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri 1793-1821*, Ankara 1968, s. 10 vd.
- 2 Cahit Bilim, "Tercüme Odası" OTAM, S. I, (Ankara 1990), s. 29-43.
- 3 Ebubekir Ratıb Efendi'nin götürdüğü özel hediyeler için bkz.: Cahit Bilim, "Ebubekir Ratıb Efendi, Hemçe Sefaretnamesi", Belleten., LIV/209, (Ankara 1990) s. 261-295
- 4 Bkz.: F. Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara 1988, s. 24 ve ektteki elçiler listesi.
- 5 Unat, s. 24.
- 6 Örneğin, Yasincizade Seyit Abdülvahap Efendi'nin Sefaretnamesi'ni Bozoklu Osman Şakir Efendi yazmış ve ayrıca resimlemiştir. Bkz.: Cahit Bilim, "Yasincizade Seyit Abdülvahap, Bozoklu Osman Şakir. Musavver İran Sefaretnamesi", OTAM, S. IX, (Ankara 1999).
- 7 İstanbul'da izlenen yol için bkz.: Cahit Bilim, "M. Rasih Paşa. Rusya Sefaretnamesi", OTAM, S. VII, (Ankara, 1996) s. 15-36.
- 8 Bkz.: Bilim, Rusya Sefaretnamesi, s. 16 vd.
- 9 Avusturya'da iki başbakanın olması ve bundan habersiz olan elçinin bir mektupla gelmesi, ikinci bir mektubun da yazılması için İstanbul'a birini göndermesi ile ilgili olarak bkz.: Bilim, Nemçe Sefaretnamesi.
- 10 İlgili örnekler için bkz.: Bilim, Nemçe Sefaretnamesi.
- 11 Bu değerlendirme hemen hemen tüm sefaretnamelerde vardır. Örneğin bkz.: Özellikle *Nemçe Sefaretnamesi* ile Rusya ve İran Sefaretnameleri, Avrupa Risalesi, Müntehabat-ı Asar.
- 12 Örneğin Ebubekir Ratıb Efendi'nin Nemçe Sefaretnamesi, Evliya Çelebi'yi hatırlatan bir şekilde o kadar bilgi dolu ve ayrıntılıdır ki hayranlık uyandırmaktadır.
- 13 Bkz.: M. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, c. III, İstanbul 1308, s. 466; A. Cevdet, *Cevdet Tarihi*, c. IV, İstanbul 1309, s. 51.
- 14 Bkz.: Bilim, *Nemçe Sefaretnamesi*, s. 25, ayrıca bkz.: Topkapı Sarayı Arşivi, no: 1381, 11663, E. 3957, 14/3919; İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi no: 2235. Ayrıca bkz.: Süreyya, c. II, s. 246, Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, İstanbul 1331, s. 188; Giritli Ahmet Resmi Efendi, *Sefîne't-ül Rüesa*, İstanbul 1852, s. 361 vd. Cevdet, c. IV, s. 266, c. V, s. 232 vd. c. VI, s. 195 vd., c. VII, s. 45 vd.
- 15 Bkz.: Bilim, *Rusya Sefaretnamesi*, s. 15 vd. Ayrıca bkz.: İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, no: 2281; H. Nedim, *Bir Elçinin Tarih-i Sefareti (1207-1208)*, İstanbul 1333; Resmi Efendi, s. 140 vd. Süreyya, c. II, s. 347; Cevdet, c. VI, s. 86 vd., c. VII, s. 265; Franz Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya", *Türkiyat Mecmuası*, c. III/2, İstanbul 1928, s. 337; Nedim, s. 10.
- 16 Bkz.: Kuran, s. 13 vd.
- 17 M. Z. Pakalın, "Londra'da İlk Osmanlı Sefiri", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, no: 28; S. Güngör, "Y. Agah Efendi İngiliz Sarayında", *Resimli Tarih Mecmuası*, S. 11, s. 414; Süreyya, s. 671; Tahir, c. III, s. 190; *Vasf Tarihi Zeyli*, c. V, s. 234 vd.
- 18 Süreyya, c. IV, s. 329; Tahir, c. III, s. 317; Resmi Efendi, s. 145 vd. Cevdet, c. III, s. 22, 155 vd. VII, s. 365 vd.
- 19 Bkz.: Kuran, s. 25 vd. Süreyya, c. III s. 554; Cevdet, c. VI, s. 232, 260 vd. Taeschner, c. II, s. 339.
- 20 Süreyya, c. III, s. 615; Tahir, c. III, s. 114-190; Resmi Efendi, s. 166; Cevdet, c. VII, s. 142; Taeschner, s. 313; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Amedi Galip Efendinin Murahhaslığı", *Belleten*, c. I/II, s. 357 vd.
- 21 Süreyya, c. IV, s. 98; Tahir, c. III, s. 145; Taeschner, s. 312; Cevdet, c. VI-II, s. 47, 54, 234, 258, c. IX, s. 59, 70, 270, 290.
- 22 Süreyya, c. IV, s. 605; Tahir, c. III s. 160, 189; Resmi Efendi, s. 162 vd.; Cevdet, c. III, s. 139, 289, 303; Ahmet Lütfi, *Lütfi Tarihi*, c. II, İstanbul 1290, s. 154; Taeschner, s. 312.
- 23 Süreyya, c. II, s. 412; Tahir, c. III, s. 190; Cevdet, c. VIII, s. 233, c. IX, s. 111.
- 24 Bkz.: Cahit Bilim, "Yasincizade Seyit Abdülvahap Efendi-Bozoklu Osman Şakir Efendi, Musavver İran Sefaretnamesi", OTAM, S. IX; Süreyya, c. III, s. 440.
- 25 Süreyya c. IV, s. 539; Cevdet, c. XII, s. 191 vd.; E. Z. Karal, "Mehmet Namık Paşa'nın Hal Tercümesi", T.V., c. II/IX, (1942), s. 220 vd.
- 26 Bkz.: Cahit Bilim, "Mustafa Sami Efendi, Avrupa Risalesi", *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. II/2, (Eskişehir 1989), s. 75 vd.; Süreyya, c. III, s. VII; Lütfi, c. I, s. VIII, c. III, s. 186.
- 27 Bkz.: Cahit Bilim "İtalya Seyahatnamesi (*Müntehabat-ı Asar*, s. 14/30), İstanbul 1291", *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. II/2, (Eskişehir 1989), s. 259 vd.; Süreyya, c. II, s. 406 vd.



OSMANLI DEVLETİ'NDE MODERNLEŞME VE DİN

YRD. DOÇ. DR. ABDULLAH ALPEREN
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Bir devletin veya herhangi bir toplumun yenileşme hareketlerinin başlangıcı ile ilgili olarak kesin bir tarih belirlemek oldukça güç bir iş-tir. Zira toplumlar dinamik bir yapıya sahiptirler ve sürekli değişmektedirler. Dolayısıyla toplumları hiç değiş-miyormuş gibi statik bir yapıda düşünmek doğru de-ğildir. Her toplum az veya çok sürekli bir değişim içerisindedir. Herşeyden önce toplumları oluşturan insan unsuru değişmekte ve yenilenmektedir. Bu çerçevede Osmanlı modernleşmesi incelemelerinde de kesin bir tarih belirlemek zorlaşmaktadır. Bunu Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş dönemlerine kadar geri götürenler vardır. Ancak sistemli bir hareket olarak başlaması XVIII. yüzyılın başlarından itibaren. Burada etkili olan faktör Osmanlı'nın geriliğinin artık farkında oluşudur. Bazı yüzeysel tedbirler alınarak ülkenin devlet yapısı, askerî, siyasî, sosyal ve ekonomik kurumlarındaki bozulmaların düzeltilmeyeceği ve en önemlisi devletin çöküşünün durdurulamayacağı anlaşılmış bulunmaktadır.¹

Osmanlı yenileşme stratejisinde, etkileri günümüze kadar devam eden bir takım öncelikler bulunmaktadır. Yenileşme veya yenileştirme faaliyetleri daha ziyade merkezî otoritenin güçlendirilmesi, askerî alanda yenilikler, Batı bilim ve teknolojinin ürünlerinin ithaline dayalı bir anlayış olarak belirlenebilir. Belki bazı Osmanlı aydın ve bürokratlarının (sivil ve askerî) kültürü maddî ve manevî unsurlarına ayırarak; bir milleti oluşturduğunu iddia ettikleri manevî cephesinin muhafaza edilmesi gerektiği anlayışından kaynaklanıyordu. Osmanlı yenileşme hareketlerinde Tanzimat'tan itibaren hakim olan bu düalist anlayış, reformları köklü bir değişiklikten ziyade yüzeysel, şekli bir seviyede kalmasına yol açıyordu.

Osmanlı yenileşme hareketlerinde dikkati çeken hususlardan biri de, reformların asker-sivil bürokrat ke-

sim ve medrese kökenli olmayan ilim edebiyat dünyasına mensup bir grup aydın tarafından başlatılmış olmasıdır. Medrese tarihi süreç içerisinde kendisini yenileyemediği gibi reform sürecinde muhafazakar bir fonksiyon üstlenerek modernleşme (bazı kesimlere göre Batılılaşma) çabalarını engelleyici bir rol üstlenmiştir.

Türk modernleşmesini Batı'daki süreçten ayırt eden husus, yeniliklerin toplumun kendi iç dinamiklerinden değil, yönetici elit tabakanın arzusu doğrultusunda gerçekleşiyor olmasıdır. Bu yönüyle bir yenileşme hareketinden ziyade yenileştirme olarak dikkati çekmektedir. Tabandan tavana doğru yayılan değişme olmayıp belli bir zorlayıcılığı olan ve Batı'daki değişimin tersi istikamette işleyen bir süreçten söz edilebilir.

Yenileşme sürecinde din -özelde İslâmiyet- önemli bir ilgi odağı olmuştur. Yenileşmenin öncülerinin dine karşı tutumları farklı boyutlarda cereyan etmiştir. Bir grup, dini yenileşmenin önündeki engellerden biri olarak değerlendirmiştir. Batıcılar olarak adlandırılan bu grup, Batı'daki pozitivist düşüncenin etkisiyle evrimci bir anlayışa bağlı olarak dini sosyal değişimin önündeki engellerden biri olarak kabul etmektedirler. Aynı zamanda sosyal değişim hadisesini evrimci bir yaklaşımla ele alan Batıcılar, modern dönemle birlikte dinin toplum ve devlet hayatından uzaklaştırılması en toleranslı yaklaşımla dini bir vicdan meselesi olarak bireysel alanla sınırlandırmak iddiasında idiler. Bu grup, Tanzimat'tan itibaren yerleşen düalist yaklaşıma da karşı çıkmakta idiler. Onlara göre kültür ve medeniyet birbirinden ayrılamayacak kadar iç içe geçmiş olgulardı. Batı'nın bilim ve teknolojinin alınması yetmez. Önemli olan onları üreten zihniyet ve ahlak yapısının kazanılmasıdır.

Din olgusuna karşı beliren diğer bir tutum Türkçülük düşüncesine sahip olanlarınkidir. Bunlar dini milli



kültürün değişmez en önemli unsurlarından biri olarak kabul etmektedirler. Değişimin Türk milli kültürünün temel unsurlarına zarar vermeden gerçekleştirilmesi taraftarıdır. Fakat, yukarıda temas ettiğimiz düalist yaklaşım bunlar tarafından da paylaşılmaktadır.

Bu dönemde dikkati çeken bir diğer yaklaşım da İslâmcılık akımıdır. Bunların birçoğu, “*Sebilü’r-Reşad*” ve “*Sırat-ı Müstakim*” dergileri etrafında toplanmış olup esasen onlarda kendi bünyelerinde oldukça farklı fikirleri benimsemişlerdir. Ancak onların ortak amacı ümmetçilik fikrinden hareketle İslâm dünyasının birlik ve bütünlüğünü sağlamak ve müslümanları Batı karşısında muzaffer bir konuma getirmektir. Milliyetçi modernistler temelde kültür ve toplumdan hareket etmelerine karşın İslâmcı modernistler dinden ve devlet zeminine düşüncelerini oturtmuşlardır. Fakat bu, milliyetçi kesimin devleti ve dini, İslâmcıların da kültürü ve toplumu göz ardı ettikleri anlamına gelmemektedir. Bu şekil bir sınıflandırma her iki düşünce hareketinin vurgularındaki hakim unsurlara dayalı olarak yapılmaktadır. Modernleşmenin eksenine dini yerleştiren İslâmcı düşünce taraftarları dinin ferdi hayatla beraber siyasi ve sosyal hayatı da biçimlendirici olarak görmektedir. Onlara göre, hem devlet hem de ümmet ve onu oluşturan toplumların siyasal, sosyal, ekonomik, entelektüel vs. alanlarda ilerleme sağlanacak, öte yandan Batılı bilim ve teknoloji transfer edilecek, bütün bu gelişmeler yaşanırken İslam dininden de herhangi bir taviz verilmeyecektir. Burada geleneksel ve kültürel İslam sorgulanmakla birlikte İslâmi modernizmin referansları Kur’an, sünnet ve bu ikisinin en yetkin ve olgun bir biçimde hayata geçirildiğine inanılan Asr-ı Saadet döneminden alınacaktır. Ancak bu anlayışın modernitenin çok önemli bir boyutunu oluşturan sekülerizasyon sürecini ihmal ettiğini ifade edebiliriz. Zira dini öncelikle sosyal ve siyasal hayattaki kontrolünü kaybetmesi anlamına gelen sekülerizasyon ve bunun daha özgül bir biçimi olan laiklik olgusu dikkate alınmadan moderniteye tam bir geçişin yapılamayacağı açıktır.

Bunlar esas itibarıyla pozitivist-evrimci anlayışa bir tepki olarak dinin ilerlemeye “terakkiye” mani olmadığını bilakis İslâmiyet’in ilerlemeyi ve gelişmeyi teşvik eden bir yapıda olduğunu iddia etmektedirler. Esasında,

modernleşmenin Batılılaşmak olmadığını ısrarla belirtmektedirler. Batıyı model olarak alan anlayışlara bir tepkiyi dile getirmektedir. Bu yönüyle, modernleşmede fizikî, sosyo-kültürel çevre şartlarının, her toplumun içinde bulunduğu durum ve kendi iç dinamiklerinin egemen olduğunu öne süren bazı günümüz modernleşme kuramcılarının fikirleri ile de paralellikler arz etmektedir.

Bu değişik telakkiler dikkate alındığında din bir taraftan sosyal değişimin önündeki engellerden biri olarak görülürken, diğer yönüyle din bizzat kendisi bir sosyal değişim faktörü olarak ele alınmaktadır. Ve sosyal değişimin itici gücü olarak kabul edilmektedir.² Bu bakımdan din, Türk modernleşme hareketinin ve tarihinin en önemli ve değişmez bir unsuru olma niteliğini korumaktadır. Bununla birlikte Osmanlı’nın modernleşme çabalarını Batı ile ilişkileri ve karşılıklı etkileşimleri çerçevesinde değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Türklerin Batı ile münasebetlerinin tarihi çok eski dönemlere kadar uzanmaktadır. Özellikle müslüman olan Türklerin Anadolu’ya yerleşmesi bu temasları daha da artırmıştır. Ancak bu dönemdeki temaslar daha ziyade askerî ve siyasî boyutla sınırlı kalmıştır. Bunun en başta gelen nedeni Türklerin Batı’ya doğru yayılma istekleri ve buralarda kendilerine yurt edinme politikaları var iken; Avrupa ulusları da daha zengin ve müreffeh gördükleri Doğu’ya doğru genişleme arzusu taşımakta idiler. Ayrıca, daha önce de işaret edildiği gibi dini sebeplerden dolayı Türkler ve Avrupalılar sık sık karşılaşmışlar ve Türk tarihinin uzun bir dönemi bu Haçlı Savaşları ile ilgilidir.

Türk ve Avrupa milletlerinin bu mücadeleleri her iki taraf için bazen askerî ve siyasî başarıları getirmiştir. Bu durum aynı zamanda Türklerin Batı dünyasından uzaklaşmalarının ve Batı’daki her türlü ilerleme ve gelişmeyi takip edememelerinin de zeminini hazırlamıştır. Batılı toplumlar ise, Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte belirgin bir ilerleme sürecine girmişlerdir. Bunu düşünce alanında Aydınlanma Felsefesi, Sanayi Devrimi ve Coğrafi Keşifler gibi büyük atılımlarla hızlandırmışlardır. Önceden refah ve zenginlik elde etmek için Doğu’ya açılan bu milletler şimdi onlardan hem askerî hem siyasî, hem de sosyal ve kültürel olarak daha ileri bir safhada bulunuyorlardı. İmparatorluğun yükselme devrin-



de, Osmanlılar, kendi uygarlıklarını Batı'ninkinden üstün saymışlar ve Batı'nın bir "model" olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır. İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla, niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de yüzeyselleşen bir tutumla Batı'nın askeri üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır. Batı'nın alışılmış klişe terimlerini kullanırsak, hümanizm, akıl çağı, ticari devrim, sanayi devrimi ve tarım devrimi Osmanlı dominyonlarına yansımada. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu görece dezavantajları, kısmen Batı'daki yaşam tarzıyla yakın bir ilişkinin olmamasından, kısmen de müslüman âleminin dışında olup bitenleri küçümsemesinden kaynaklanıyordu. Bu Osmanlı geleneği ile İslâmî tutuculuk siyasal örgütlenmeyi de etkiliyordu. Batı'da ve deniz aşırı ülkelerde, yeni siyasal fikir ve taleplerle ortaya çıkan bir burjuva sınıfının giderek üstünlüğü ele geçirdiği güçlü ve merkezi bir ulusal monarşi egemen hale gelirken; çok geniş bir alanı kapsayan ve heterojen bir yapıya sahip olan Osmanlı İmparatorluğu hep olduğu gibi kaldı ve bu yüzden bütün alanlardaki rekabet gücünü gün geçtikçe kaybeder oldu.³ Osmanlı yönetim sistemi, dışsal yapısı bakımından XIX. yüzyıl başlarına dek olduğu gibi kalmakla birlikte, sistemin dışlıları artık bozulmuştu. Yönetim kurumu baştan aşağı bozulmuştu.

Osmanlı İmparatorluğu, önceki dönemlerin verdiği zafer ve üstünlük edası içerisinde Batı'ya yüzünü dönmüş ve kendi iç meseleleriyle meşgul olmaya başlamıştır. Ancak, başta dünya ticareti ve bölgesel ticaret olmak üzere Osmanlılar tüm etkinliklerini kaybetmeye başladılar. Askerî, siyasî, iktisadî, sosyal, eğitim, hukuk ve ilim alanında artık Batı ile rekabet edemez duruma gelmiştir. Bunun için XVII. yüzyıldan itibaren gerilemeyi durduracak çareler aramaya başlamıştır. XVII. yüzyılın sonlarında itibaren Batı'nın her alanda üstünlüğü, ayrıca Kuzey'de de Rus Devleti'nin doğuşu, kuvvetler dengesini Osmanlı İmparatorluğu aleyhine bozdu ve imparatorluğu dengeli düzeltme çare ve yollarını aramaya zorladı. Batı'nın kudreti arttığı sırada Osmanlı idare sistemi, özellikle ordu teşkilâtı bozulmaya başladı. İşte bu şartlar altında Osmanlı İmparatorluğu reformların ilham kaynağı olarak Batı'ya yönelmek mecburiyetinde kaldı. Ancak genellikle yapıldığının aksine, bu ıslahat tedbirleri-

ni bir Batılılaşma hareketi veya bunun başlangıcı olarak görmek yanlış olur. Genç Osman, IV. Murad ve Köprülüler devrindeki ilk ıslahat girişimleri, Batı'nın taklidi gibi bir düşüncenin tamamıyla dışında ve imparatorluğun meselelerine kendi iç dinamiği ile çözüm arama girişimleri olarak öne çıkmaktadır. Bu dönem, Osmanlı üst tabakaları ve yöneticileri Batı kültürüne karşı küçümseyici bakış açılarını devam ettirmişlerdir. Nitekim, bu dönemde yazılan ve ıslahatı konu alan eserlerde Batı'nın taklidi alanında herhangi bir ifadeye rastlanmaz ve bu sorunlara, herşeyin dirlik ve düzen içinde olduğu eski dönemlerdeki kuralların uygulanması ile çözüm bulunması yani "Kanun-u Kadim'e" dönülmesi sürekli biçimde tavsiye edilir.⁴

Bundan sonraki safha ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile ilgilenmeye başlaması biçiminde ortaya çıkmıştır. Özellikle "Lâle Devri" ile birlikte Batı kültür ve müesseselerine yoğun bir ilgi başlamıştır. Lâle Devri'nde Osmanlılar, Batılılar ve bilhassa Fransızlarla iyi ilişkiler kurmuşlardır. Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın siyaseti sonucu olarak Paris ve Viyana'ya gönderilen elçilere Avrupa medeniyeti hakkında bilgi edinmeleri tavsiyesinde bulunulmuştur. Bu elçiler döndükten sonra İstanbul'daki Avrupa elçileri ile yakın temas ve dostluklar kurmuşlardır. Bu bakımdan Lâle Devri, Osmanlı tarihinde, Batılılaşmanın başlangıcı olarak kabul edilebilir.⁵ Nitekim Lâle Devri'nde ilk olarak matbaa kuruldu. Ayrıca bu devir, bazı kimseler tarafından Türk sanatında bir Rönesans yani canlanma devri olarak kabul edilir. Kısaca Lâle Devri'nin, Osmanlı Devleti'nde yeni bir yaşama ve yeni bir hayat anlayışının ifadesi olduğu söylenebilir. 1730-1731 Patrona Halil İsyanı ile sona eren Lâle Devri'nin ardından da Batı ile temaslar sürdürülmüştür. I. Mahmud, III. Mustafa ve I. Abdulhamid Dönemlerinde bilhassa Batı'nın askeri usullerinin uygulanması çabalarına ağırlık verilmiş, Batı ile olan temaslar sıklaşmış ve daimi elçiliklerin kurulması yaygınlaşmıştır. Bu girişimin "Avrupa kaidesi" çerçevesinde hareket etme fikriyle ortaya konulması dikkat çekicidir.

Nihayet III. Selim Dönemi'nde Batı ile temaslar artırıldığı gibi özellikle askerî alanlarda Batılılaşma çabalarına hız verildi. III. Selim, artık talim ve terbiyesi kalmamış olan Yeniçeri Ordusu dışında "Nizam-ı Cedid"



adıyla yeni bir ordu kurmakla kalmamış, aynı zamanda ulemanın nüfuzunu kırmak, Şeyhülislâm'ın salâhiyetlerini daraltmak ve nihayet Avrupalıların ilim ve sanatta yaptıkları keşiflerden faydalanarak Osmanlı İmparatorluğu'nu iktisadî ve ziraî alanlarda da yenileştirmek istemiştir.⁶ Onun yaptığı ıslahatlar askerî alanla sınırlı kalmamakla birlikte, temelde askerî bakımdan çöküntü içinde olan bir devletin yöneticilerinin bu duruma bir çare bulmanın ötesinde büyük bir yapı değişikliğini tasarlamadığı da bir gerçektir. Yenileşme hareketinde III. Selim'in askerlik sahası dışında gerçekleştirdiği en önemli icraat Avrupa'nın belli başlı merkezlerinde ikâmet eden daimi elçilikleri açmasıdır. Batılı devletlerin İstanbul'da XV. asrın ortalarından itibaren daimi elçilikleri bulunduğu halde, Osmanlıların o devletler nezdinde elçileri bulunmuyordu. Bunun sebebi, İslâm geleneğinde daimi elçiler müessesesinin mevcut olmayışındır. Bu dönemde elçi, maslahargûzar veya kâtip sıfatıyla devletin dış temsilciliklerinde çalışan bu insanlar Osmanlı'nın Batı'ya açılan cephesinin önemli bir bölümünü teşkil ediyorlardı. Oysa, Avrupa'yla ilgili ilk diplomatik değerlendirmeler, sürekli diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak Batı'da görevlendirilen Osmanlı hariciye memurlarından gelmiştir. Benzer şekilde Osmanlı İmparatorluğu için Batı'nın genel bir "model" olarak kullanılmasına dayanan Tanzimat teklifleri de buradan kaynaklanmıştır. Bunların çoğu memleketi dönünce yenilik hareketlerinin gerçekleşmesinde değerli hizmetler görmüşlerdir.⁷ Reform hareketleri özellikle II. Mahmud Dönemi'nde artarak devam etmiştir. Bilhassa askerî, idarî, siyasî, sosyal ve iktisadî alanlarda çok önemli düzenlemeler yapılmıştır. II. Mahmud kendinden önce gelen reformcuların kötü tecrübelerini göz önünde tutarak askerî yeniliklere karşı bir odak noktası oluşturan Yeniçerilik kurumunu kaldırmıştır. II. Mahmud'un başlattığı bu reform ve yenileştirme siyaseti Osmanlı İmparatorluğu ile Batı arasında en göze çarpan ayrılıkları ortadan kaldırmaya yönelik olmuştur. Bu siyaset, başlıca yeni kurulan askeri okullarda öğrenim görmüş subaylarla, dış işlerde vazifeli devlet memurlarının oluşturduğu yenilikçilik yanlısı aydınlar grubunun bir zaferi idi. Nüfuzunu gittikçe daha da artıran bu zümre kendisini muhafazakârlarla mücadele eder durumda buldu. Askerî alanda başlayan ilk re-

form teşebbüsleri az çok kökleşince, bunları diğer alanlardaki reformlarla tamamlayıp kuvvetlendirmek üzere teşebbüslere girişildi. II. Mahmud, mevcut Osmanlı müesseselerinin yanı sıra Batılı örnekte askerî, idarî ve adlî üç meclis kurdu. Böylece, bir taraftan reformları ordunun dışındaki alanlara yaymak fikri, diğer taraftan ise Batılı devletlerin ve Rusya'nın İmparatorluğun Hıristiyan tebaalarına eşitlik ve teminat verilmesi yolundaki ısrarlı tutumları siyasî alanda reformların yapılmasına zemin hazırladı.⁸ Bu reform, 1839 yılında Tanzimat hareketi olarak meydana çıktı. Esasen, Osmanlı İmparatorluğu'nda dinî alanda yapılan yenileşme hareketleri de medrese mensupları ve Şeyhülislam tarafından ele alınan bir konu olmaktan ziyade Batı tarzında açılan okullardan mezun olanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunun istisnalarından biri de M. Şemsettin Günaltay olmuştur. Günaltay, medrese tahsili görmesine rağmen İslâmcı kesimin önde gelen isimlerinden biri olduğu gibi özellikle Cumhuriyet dönemi yenileşme hareketlerinde etkin rol almış ve Tek Parti Dönemi'nin son başbakanı olma görevini de üstlenmiştir.

Modernleşme sürecini esas alarak Batı'ya kendi tarihi gelişimimiz açısından bakarsak, arada daha ziyade bir oluşum farkı bulunduğunu görürüz. Bununla kastedilen mânâ, Batı'nın gelişimi, önceden teorisi yapılan ve bilinçli bir şekilde saptanan "bir toplum modeli"ne göre olmamıştır. Değişik düzeyde ve nitelikteki birçok unsurun yüzyıllar boyunca, kendiliğinden ve çelişkiler içinde gelişiminin bir ürünüdür. Batı kavramı da bu sürecin bir sonucu olarak doğmuş ve Aydınlanma Çağı'ndan itibaren olumlu bir değer yargısı ifade etmeye başlamıştır. "Batı" veya "Batılı" gibi değer yüklü hale gelmesi bizzat Batılıların çabasının neticesidir. Aydınlanma Çağı'ndan itibaren, Batılı düşünürler, farklı kültürlerle karşılaştırmalı bir biçimde yaklaşmışlar ve bu konuda çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Başka bir anlatımla, Batılılar kendi gelişimlerini ve bu gelişimin diğer milletlerin ve medeniyetlerin evrimi ile farkını, bir ölçüde "a posteriori" kavramaya çalışmışlardır. Kavram ile pratik arasındaki eş zamanlılık ancak Aydınlanma Çağı'nda ve özellikle de Fransız Devrimi'nden sonra kurulmaya başlanmıştır. Bundan sonra da Batı, kendi uygarlık modelini zorlama ile de olsa, başka ülke ve uygarlıklara kabul ettirmeye ça-



lıymışlardır. XIX. yüzyıldan itibaren sömürge imparatorluklarının bu süreç içerisinde Batı kendine bir “uygarlaştırma görevi” de vermiştir.

Osmanlı İmparatorluğu’nda ise Batılılaşma adı verilen ve kökeni daha eskilere uzanmakla beraber esas olarak Tanzimat’la başlayan süreç ise Batı’dakinden çok farklı bir biçimde cereyan etmiştir. Genellikle “Reform hareketleri”, “modernleşme”, ve “lâikleşme/sekülerleşme” gibi kavramlarla da ifade edilen bu süreç, Batı’daki gibi kendiliğinden ve bağımsız bir gelişimin ürünü olmamıştır. Farklı bir toplum yapısında ve farklı koşullarda gerçekleşen bir sürecin ürünü olan bir “toplum modeli” benimsenerek Türk-İslâm toplumu için gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Başka bir ifade ile, Osmanlı’daki bu hareket, Batı’dakinden farklı olarak, “a priori” bir model ile başlanmış ve ileri bir medeniyet seviyesine ulaşma mücadelesine girilmiştir. Bu durum, ilk bakışta Osmanlı’nın üstünde bir örnek model olduğu farzedilerek avantajmış gibi görünse de, gerçekte bu, Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının kendi toplumlarının gerçeklerinden hareket ederek ve karşılaştırmalı bir biçimde geliştirdikleri bir model olmaktan ziyade, Batılı devletlerin dışarıdan empoze ettikleri eylemler olarak tezahür etmiştir.⁹

Batı medeniyeti Rönesans ve Aydınlanma Dönemlerindeki gelişmeler sonunda din kökenli, statik Ortaçağ medeniyetinden, ilim, felsefe ve kültür üzerinde gelişen yeni ve dinamik bir çağa geçmiştir. Oysa, Tanzimat’la ilk kez ciddi surette Batı’ya açılan Osmanlı’nın bu çabası ancak askerlik alanında radikal olabildi. Esasen, askerlik Batı medeniyetinin en az müterakki (progressive) kesimi idi. Uygarlığın en verimli ve besleyici unsurları olan ilim, felsefe, edebiyat ve topyekûn kültür alanlarında Tanzimat asla radikal olamadı.¹⁰ Mektep karşısında medrese, nizami mahkeme karşısında şer’i mahkeme vs. gibi unsurlar varlıklarını korudu. Türk modernleşmesinin bu düalist karakteri, etkileri günümüze kadar süren aydın-halk ve devlet adamı kopukluğunun da önemli halkasını oluşturmuştur. Bu dönemde, Reform programına askerî ve teknik olarak başlayan Batılılaşma’nın dinî, sosyal, siyasi, hukukî ve ekonomik konularda ilave edildi.¹¹ Osmanlılar, medenî devletin ve hükümetin yeniden kurulabilmesi için toplumda köklü değişikliklerin yapılmasını

zorunlu gördüklerinden, millî bir sanayinin oluşmasını teşvik ettiler. Buna bağlı olarak önemli madenler işletmeye açıldı. Tarım ve ziraatı canlandırmak amacıyla hükümet, toprak reformu ve iskân sorunlarının çözümü için uğraştı. Teknik modernizasyona, posta sistemi, telgraf, buharlı gemiler, demiryolu sisteminin kurulması gibi önemli alt yapı hizmetlerinin kurulmasına hız verildi. Ayrıca devlet tekeline son verilerek, uluslararası ticaret düşük gümrüklerle teşvik edildi.

Tanzimat Dönemi’nden itibaren önemli hukukî reformlar da gerçekleştirildi. Yeni idari ve ekonomik yapının ihtiyaçlarını karşılamak ve Osmanlı tebaası ve dış devletlerin müdahalelerinden kaynaklanan baskıları ve siyasal gerilimi hafifletmek üzere yeni kanunlar yürürlüğe konuldu. Ancak Osmanlı hukukuna modern hukuk kavram ve ilkelerinin Tanzimat’tan önce, II. Mahmud Dönemi’nde girmeye başladığını söylemeliyiz. Tanzimat’la birlikte ise, “hukuk devleti” ilkesinin gerçekleştirilmesi yolunda pek çok adım atıldı. Anayasal nitelikte bir belge olan Tanzimat Fermanı’nda, “can, mal ve ırz güvenliğinin sağlanması, verginin kanuna göre alınması, askerlik işlerinin düzenlenmesi, suç ve cezaların kanuniliği” gibi bazı temel hak ve ilkeler sayılmakta ve bunlara başta padişah olmak üzere herkes tarafından uyulacağı taahhüdü yer almaktadır.¹² Bu dönemin hukuk çalışmalarından biri de İslâm hukukunun prensiplerinden hareketle hazırlanan “Mecelle”nin yürürlüğe konulmasıdır. Mecelle tam bir medenî kanun olmamakla birlikte, biçimsel olarak İslâm hukukunun eriştiği doruk noktasıdır. Tanzimat’ın hukuk alanında getirdiği yeniliklere yönelik eleştirilerin başında, yeni yasalar kabul etmekle hiçbir sorun çözülmez esas olan onların uygulanmasıdır anlayışı yer almaktadır. Eleştirilerin biri de, her alanda olduğu gibi hukukta da ikilik yaratılmıştır; modern hukuk ile İslâm hukukunun aynı anda uygulanması. Ayrıca Tanzimat’ın siyasal özgürlükleri sağlayamaması, böyle bir gelişmeye yol açamaması itiraz edilen diğer bir husus olmaktadır. 1876’da göstermelik(de) olsa anayasal bir monarşiye geçilmesine rağmen, siyasal özgürlükler, egemenliğin sınırlandırılması gibi demokratik gelişim öğeleri Tanzimat’la gelememiştir.

Eğitim-öğretimle ilgili olarak Tanzimat Fermanı’nda herhangi bir plan ve hedef öngörülmemişse de çok



geçmeden yapılan ıslahatların eğitim tekelli olması gerektiği anlaşılmıştır. Tanzimat Dönemi'nin özellikle Osmanlı'nın en köklü eğitim-öğretim kurumlarından olan medreselerin modernleştirilmesi açısından kayda değer önemli bir gelişme olmamıştır. Ne hükümet bunları modernleştirmeye çalışmıştır; ne de ulema ve şeyhülislam-lık böyle bir ihtiyaç hissetmemiştir. Tanzimat Dönemi'nde ele alınan konuların başında, yüksek öğretim veren müesseselere talebe yetiştirmek maksadıyla mahalle mekteplerinin (ilköğretim kurumları) kurulması ve bu mekteplerde yeni usullerin uygulanması gelmektedir. Ancak uygulamada mahalle mekteplerinin yeniden tanzimi işine önce İstanbul'dan başlanmasına rağmen, bu mekteplerden çok az sayıda açılmış ve bunların eğitim düzenine yeni ve farklı sayılabilecek uygulamalar ortaya konamamıştır. İlk ve orta öğretime paralel olarak Yüksek Öğretim'in düzenlenmesine yönelik adımlar atılmıştır. Tanzimat Dönemi'nde Osmanlıların Batı bilimiyle doğrudan temaslarını sağlayan önemli faaliyetlerden biri de Avrupa'ya tahsile talebe gönderilmesidir. Bütün bu çabalara rağmen Tanzimat'la birlikte hız kazanan eğitim-öğretim alanındaki yeniliklerin hedefi, bu dönemde ordunun yanında bürokrasinin de düzeltilmesi gayesine yönelik çabaların hız kazandığını ifade edebilmek mümkündür.¹³

Genel anlamda değerlendirildiğinde Tanzimat, Osmanlı toplumuna derinlemesine nüfuz etmemesine ya da yayışı ve inancı ile avam halkının üzerinde pek bir etkisi olmamasına rağmen, yeni bir sınıf oluşturmuştur. Yeniçerilerin ortadan kaldırılması, ulemanın zayıflatılması ve Reform programlarının benimsenmesi ile Osmanlı toplumundaki siyasî güç, bürokratların, bunların içerisinde de yeni açılan okullardan mezun olmuş veya Avrupa'da kalmış olan asker ve sivil bürokrat kesimin eline geçmiş oldu.

Gerek *Gülhane Hatt-ı Hümayunu* ve gerekse *Islahat Fermanları* ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni bir siyasal görüş şekil almaya başladı: İmparatorluk toprakları üzerinde yaşayan herkese tek vatandaşlık sıfatı altında, fakat aynı zamanda imparatorluğun İslâmî geleneklerine halel gelmeksizin bütün vatandaşlarına eşit hak ve vazifeler tanımak. Bu fikir esas olarak, müslüman olmayan unsurları devletin vatandaşı kabul etmek sure-

tiyle onların bağımsızlık emellerini yatıştırmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Ancak Osmanlılık, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün tebaasını eşit vatandaş saymak fikri, müslüman ve gayrimüslimler arasındaki milliyetçilik hareketlerini engellemede fazla bir başarı gösteremedi. Kısım de olsa, Türk olmayan müslüman unsurların imparatorluktan ayrılma çabalarını geciktirmiş oldu.

XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyan azınlıklar milliyetçi amaçlarla siyasî cemiyetler kurmuşlardı. Daha sonraları müslüman unsurlar arasında da buna benzer teşekküllerin yaygınlaştığı görülmektedir.

Azınlıklara ait siyasî teşekküllerden ayrı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda meşrutî idare sistemini hazırlamak ve kurmak için, 1865 yılında, "*Yeni Osmanlılar Cemiyeti*" kuruldu. Bu cemiyet aynı zamanda bir kısım aydınların yapılan reformlar hakkında besledikleri bazı şüphelerini beklentilerini ve ideallerini dışa vurdukları mekânı da ifade ediyordu. Yeni Osmanlıların ortak ve işlenmiş bir doktrinleri yoktu. Ama yine de ana fikirlerinden söz edilebilir. Bunlara göre, reformlar hem uyumsuz unsurları telif ediyor, hem de lâik bir mahiyet taşıyordu. Tanzimat'ı, gerçek bir hukuki ve sosyal reform değil, dışa karşı bir göz boyama hadisesi olarak değerlendiriyorlardı. Eleştirdikleri noktalar kısaca şöyledir: Merkezi yönetimin keyfi ve mutlakîyetçi tutumları, iktisadî çöküntü ve bağımlılaşma, yabancı etki ve müdahalelerinin artması, yabancılara ekonomik haklar tanınması bütün tebaa arasında hukuk ve devlet nazarında eşitlik uygulamasının müslümanların zararına sonuçlar yaratması ve taklitçilik eğilimi gibi hususlarda yoğunluk kazanmaktadır. Onlara göre esas çözüm, hürriyetin gerçekleştirilmesi, vatan sevgisinin hanedana bağlılık ve din duygusunun yanında yer alması, anayasalı bir rejimin ve yürütmeyi denetleyecek bir meclisin kurulması ile mümkündür. Kısım İslâm ilkelerine de dayandırılarak savunulan bu görüşler, yeni Osmanlıların ana temalarını oluşturmaktadır.¹⁴ Aydınların siyasî alanda reform, yani meşrutî idare isteği; padişah ve etrafındakilerin Yeni Osmanlılık siyasetini gerçekleştirmek arzusu ve nihayet yabancı devletlerin baskısı gibi iç ve dış faktörlerin birleşmesi, henüz yeni tahta çıkmış olan II. Abdülhamid'i 1876 ta-



rihinde ilk Osmanlı Kanun-i Esasi'sini ilan etmek durumunda bıraktı. 1876 Anayasası vatandaşlara bir takım bireysel haklar tanıyor ve Mebusan ve Ayan Meclisi'nden meydana gelme bir parlamento sistemi kuruyordu. Ama padişahın yetkilerine hiç dokunulmuyordu. Eleştirel bir yaklaşımla tahlil edilecek olursa, Kanun-i Esasi adeta mutlakiyeti kurumsallaştırmakta ve onun yetkilerini anayasal bir meşruiyet temeline oturtmaktadır. Ancak buna rağmen, meşruti idare ve anayasacılık hamlesi başarısız kaldı. Meclis, kurulduğu süre zarfında iki kez toplandı. Neticede II. Abdülhamid bir takım iç ve dış siyasî gelişmeleri bahane ederek meclisi dağıttı ve kendi mutlak otoritesine dayalı bir yönetim uygulamaya başladı.

II. Abdülhamid'in mutlakiyet idaresi ve hürriyetleri kaldırması imparatorluğun çeşitli kesimlerinde, özellikle asker ve aydınların katılımıyla gizli cemiyetlerin kurulmasına zemin hazırladı. Zamanla bunlar Jön Türkler diye tanındı. Başlıca gayeleri 1876 Anayasası'nı tekrar yürürlüğe koymaktı. Bu cemiyetler içerisinde en etkili olanı "İttihat ve Terakki Cemiyeti"dir. Bunların çalışmaları ile 1908'de II. Meşrutiyyet'in ilanı sağlandı ve Abdülhamid tahttan uzaklaştırıldı. Bu hareketin sonuçlarından biri, ordu sadece askerî ve teknik alanda değil, fakat siyasî alandaki yenileşme hamlesinde de önemli bir rol oynamıştır.¹⁵

Önemli bir sonuçta, II. Meşrutiyyet'in ilânından sonra fikir tartışmaları daha belirgin bir şekil aldı ve oldukça sistemli ifade edilen bu fikirler zamanla belirli şahıslar ve yayınlar etrafında toplandı. Bu dönemde ortaya atılan fikirleri üç grup altında ele almak mümkündür. Bunlar: İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık cereyanlarıdır. Bu fikir cereyanlarının ortak amacı, imparatorluğun geriliğine bir çare olarak çıkmasını önlemek ve tekrar eski güçlü ve kudretli olduğu günlere dönmesini temin etmektir. Bunlardan Muhafazakâr-İslamcılar az çok birlik olduğu halde Batılılaşma yanlıları iki gruba ayrıldılar: Garpçılar, yani modernleşmeyi bir bütün olarak Batılılaşmak olarak algılayan grup; diğeri ise, Türkçüler. Türkçülük hareketi medeniyeti maddî ve manevî öğelerine ayırarak, Batılılaşmayı uluslaşma boyutunda ele aldılar. İslamcılar (Pan-İslamistlerin) başında Prens Sait Halim Paşa, M. Şemsettin ve Mehmed Akif gibi isimleri sayabiliriz. Esasen, bu hareket bir ahlâk cereyanı şek-

linde başlamış; ancak muhaliflerin hücumları onları katı bir dogmatizme itmiştir. Bunlara göre imparatorluğun zayıflamasının sebebi İslâmî esaslardan ayrılmış ya da uzaklaşmış olunması idi. Bu ayrılma imparatorluğun ruhuna aykırı Batılı fikir ve müesseseleri kabul etmek şeklinde tezahür etmekteydi. Modernist İslamcılara göre, İslâm dini fen ve terakkinin icaplarına uyabilirdi; geçmişteki parlak İslâm medeniyeti bu yaratıcılığın önemli bir deliliydi. İslamcı akımın üzerinde durduğu önemli bir konu da, İslâm'ın terakkiye mani olmadığı hususuydu. Bunlar, Kur'an ve Sünnet'te toplumsal hayatı her seviyede düzenleyebilecek hükümler ihtiva ettiğine inanıyorlardı. Bunun için Batı'dan yalnız ilim ve tekniğin alınmasını yeterli görüyorlar; Batı'nın kültürel, dinî ve toplumsal fikirlerini ise İslâmîkilerden aşağı bularak bunlara şiddetle karşı çıkmakta idiler. Müslümanların, özellikle ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşunu İslâm'ın özüne dönmekte ve müslümanların uzun tarihi tecrübelerinin bir ürünü olan geleneğin yeniden canlandırılmasında buluyorlardı. Görüşlerine delil olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî esaslara ve eski kanunlara (Kanun-ı Kadim'e) en sıkı riayet ettikleri devirlerde kuvvet ve kudretinin en üst seviyesine eriştiğine işaret ediyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu, Batı'yı taklit ederek geriliğini ortadan kaldıracağını düşünmüş, fakat taklit esas itibarıyla onu hareketlendiren iç dinamiği söndürmüştür. Bu açıdan, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaratıcı, dinamik bir güce kavuşması için yeniden İslamlaşması gerektiğini savunuyorlardı.¹⁶ Müslümanlığın evrenselliğine inanmış insanlar olarak da dar bir mânâda millî bir toplumu amaç edinen Türkçülük hareketine karşı vaziyet alıyorlardı.¹⁷

Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli unsurları arasında bir türlü birlik sağlanamaması, Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Türkçülük hareketi, ilk önce edebiyat ve tarihte belirdi ve başlangıçta sadece kültürel mahiyette idi. Zamanla imparatorlukta Türk olmayan unsurların milliyetçilik hareketleri ve bağımsızlık mücadeleleri Türkçülük cereyanının siyasî bir boyuta taşınmasına sebep oldu. Özellikle Pan-Arabizm hareketi ve bunların Osmanlı hilâfetine karşı tutum takınmaları İslâm birliği idealinin siyasî önemini yitirmesi sonucunu doğurdu. Milliyetçiliğin kimlik oluşturmada dinden daha önemli olduğunu gösterdi. İşte bu devrede



hareketin önde gelen ismi olarak Ziya Gökalp belirdi. Tanzimat'la girmeye başlayan güçlü Batı etkisi, bu hareket üzerinde de modernlik fikirlerinin güç kazanmasına imkân verdi. E. Durkheim'in tesirinde kalan Gökalp, Türklerin din, soy, dil ve ülkü birliği etrafında bir millet oluşturabileceğini düşünmekteydi. Gökalp, gelenekçi Müslümanlık anlayışını eleştirmektedir. Aynı şekilde devletin hukukî ve siyasî temelini dinsel esaslardan kurtarmak istemektedir. Esasen Gökalp, İslâm dinini şeriatın katı bağlarından kurtarmaya çalışmakla birlikte, onu sosyolojinin zenginleştirdiği bir inanç haline getirmeye de çalışıyor; İslâmiyeti milliyetçilikle kaynaştırarak onu Türk kültürünü birleştiren bir harç veya millî kültürün çimentosu olarak görüyordu.¹⁸

Batıcıların önemli temsilcilerinden bazıları Dr. Abdullah Cevdet, Celâl Nuri ve Tevfik Fikret'tir. Bunlar genel olarak, yenileşme konusunda birleşiyorlardı. Fakat din ve de Batı'nın ne derceye kadar örnek alınabileceği meselesinde birbirlerinden ayrılıyorlardı. Aşırı Batılılaşma yanlıları, Batı'nın gelişme seviyesine ulaşmak için her alanda Batı'yı örnek almak gerektiğini savunuyorlardı. Bununla beraber, Batı'dan alınacakları seçerek almak ve millî-manevî değerlere saygı göstererek Doğu ile Batı'yı ahenkli bir şekilde birleştirmek istiyorlardı. Bunlar, Osmanlılık fikrinden de sıyrılmamışlar ve İslâmiyeti Osmanlı Devleti'nin varlığının bir unsuru saymışlardır. Türkçülerle Batıcılar imparatorluğun gelecekteki ideolojisi hususunda çatışmakta idiler. Türkçülerin "Turan" idealine karşı Batıcılar "İrfan" idealini savunuyorlardı. Uygulanacak tedbirler olarak da tek kadınla evliliği, teaddüd-i zevcat'ın yasaklanmasını, kadınların hürriyetini, Batılı bir medenî kanunun kabulü ve şeriat mahkemele-ri yerine lâik mahkemelerin tesis edilmesini, Latin alfabesinin kabulünü, tekke ve zaviyelerin kapatılması, sanayileşme ve millî bir ekonominin kurulması gibi fikirleri savunuyorlardı.¹⁹

Sonuç olarak, Cumhuriyet dönemine de intikal eden bu canlı fikir akımlarına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu büyük değişim ve dönüşümlere ayak uydurama-

miştir. Siyasî elit-aydın tabaka arasındaki bu tartışmalara karşılık, avam-halk kesimi, kendi geleneksel inançları ve yaşam tarzı içerisinde hayatını sürdürürken, tüm iyi niyetli çabalara karşın sosyal değişmeyi sağlayacak eğitim-öğretim hamlesini toplumun tüm katmanlarına yaparak, değişimi toptan bir harekete dönüştürmek mümkün olmamıştır. Değişim ve modernleşme üst tabaka ile sınırlı kaldığı için Osmanlı toplumu beklenen neticeyi alamamış ve imparatorluk I. Dünya Savaşı sonunda çökmüştür. Ancak Osmanlı modernleşme tecrübesinden Cumhuriyet'e yansıyan en önemli husus, Tanzimat'tan itibaren ortaya çıkan düalist yaklaşımın kısmen bırakılmış olmasıdır. Cumhuriyet eski ile yeninin eş zamanlı muhafazası yerine daha radikal çözümler getirerek modernleşme önündeki engellerden birini kaldırmış oldu. Dine karşı tutumda ise, Batıcı fikirlerin benimsendiği görülmektedir. Reformların kalıcı kılınabilmesi için din kurumunun devlet ve toplum katmanlarındaki etkisinin zayıflatılmasına çalışılmıştır. Bununla birlikte din laikleşme/sekülerleşme çabalarına rağmen devlet kontrolünde tutulmaya çalışılmaktadır. Benzer şekilde değişim elit tabaka tarafından ve belli bir zorlayıcılığın olduğu hadise olarak cereyan etmektedir. Sosyal değişim sürecinin bu yönde cereyan etmesi özellikle toplumumuzda aydın tabaka ile halk arasındaki kopuklukla birleşince, değişimin tabana inmesi ve moderniteye tam geçişi güçleştirmektedir. Zira her iki kesimin hem moderniteyi algılayış tarzı ve hem de moderniteden beklentileri farklı olmaktadır. Bu durum geleneksellik ile modernlik arasında bocalayan Türk toplumunun kültürel şizofreni yaşamasına neden olmaktadır. Türk modernleşmesinin sağlıklı bir yapıya oturması, modernleşmeyi Batılılaşmak olarak anlayan ve biraz da modernleşmeyi şekli unsurlara irca eden düşünceden sıyrılıp Türk toplumunun kendi iç dinamiklerine dönülerek ve ayrıca globalleşen dünyadaki gelişme ve eğilimlere açık olarak gerçekleştirilebileceği söylenebilir.



- 1 Türk modernleşmesi ile ilgili olarak bkz.: Alperen, Abdullah, *Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Kayseri 1998, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- 2 Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1998, 333-343.
- 3 Davison, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, çev.: Osman Akınhay, I, İst. 1997, 26; Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul 1992, 12.
- 4 Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara, 1991, 140; Karpaz, Kemal H., *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul 1996, 31; Hanioglu, M. Şükri, "Batılılaşma", *TDVİA*, V, 149.
- 5 Kur'an, Ercümen, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri", *Türk Dünyası El Kitabı*, I, Ankara, 1992, 491-492.
- 6 Yurdaydın, 146- 148; Rustow, Dankwart A., " Batı'nın Siyasî Tesiri", 214-222.
- 7 Kur'an, 493-494; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 13.
- 8 Baykara, Tuncer, "II. Mahmut'un Islahatında İç Temeller: 1826-1839 Arasında Anadolu", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989, Ankara 1994, 263-270.
- 9 Timur, Taner, *Osmanlı Çalışmaları (İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge ekonomisine)*, Ankara 1996, 86.
- 10 İnalçık Halil, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1996, 344-430; Üçyiğit, Ekrem, "Akdeniz Medeniyetleri Tarihinde Tanzimat", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989*, Ankara, 1994, 12; Yetiş, Kâzım, "Tanzimat Karşısında Tavırların Tasnifi Konusunda Bir Deneme", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara: 3-Kasım 1989*, 125-127; Akurt, Gülnihal, "Tanzimat ve Hukuk". *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara, 3 Kasım 1989*, 271-277.
- 11 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992, 36-37.
- 12 Bozkurt, "Tanzimat ve Hukuk", 271-272; Mumcu, Ahmet, "Hukukçu Gözüyle Mustafa Reşid Paşa", *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, Bildiriler. Ankara. 13-14 Mart 1985*, Ankara 1987, 39-47; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, tsz., 207-222.
- 13 İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat; Ankara, 1992*, 335-393; Akyüz, Yahya, "Tanzimat Döneminde Eğitim Biliminde ve Öğretim Yöntemlerinde Gelişmeler", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, 501-512; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 225-240.
- 14 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 68-74; Karpaz, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul, 1996, 35-37; Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, İstanbul, 1996, 92-94; Shaw, Stanford J./Shaw, Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, Türkçesi: Mehmet Harmancı, İstanbul, 1994, II, 310-314.
- 15 Karpaz, 37-38.
- 16 Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, derl.: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, 1991, 26.
- 17 Günay, Ünver/Güngör, Harun, *Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul 1997, 344-345; Tunaya, Tarık Z., *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1996, 82-86.
- 18 Günay, Ünver/Güngör, Harun, *Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 344.
- 19 Günay, Ünver/Güngör, Harun, *Başlangıcından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 343; Karpaz, *Türk Demokrasi Tarihi*, 42-43; Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 78-81; Yurdaydın, 171.



MÜTEFERRİKA MATBAASI VE BAZI MULÂHAZALAR

DR. HİDAYET NUHOĞLU

ULUŞLARARASI İSLÂM TARİH, SANAT VE KÜLTÜR ARAŞTIRMA MERKEZİ (IRCICA) UZMANI

*M*atbaacılık, basma, yani bir kalıp ve boya vasıtası ile bir şeklin bir satır üzerine çok miktarda kopyesinin çıkarılması tekniği ve bu tekniğin kitap meydana getirmede kullanılması, insanoğlunun, yazıdan sonra ortaya koyduğu en önemli buluşların hemen başında gelir demek, her halde yanlış olmasa gerek. Bu buluşun ilk olarak kullanılması şerefine Uzak Doğu'ya ait olduğu, bazı buluntular gözönüne alınarak söylenebilir. Müteharrik harfler (dağıtılıp tekrar be tekrar yeni terkipler yapmak için tek tek harflerin kullanılması) tekniği ile basım işinin başlamasını, bugüne kadar tekamül yolu ile kullanılagelmesi de gözönüne alındığında, bugünkü Almanya'da Mainz şehrinde 1440 yılında *Johann Gutenberg*'in bastığı ve 42 satırlık *İncil* adı ile bilinen kitap ile başlatmak ve bu işi tarihin dönüm noktalarından biri olarak görmek, Batı dünyasında umumî kabule mazhar olmuştur. Yalnız rönesans için değil, aynı zamanda Batı'nın reform hareketleri için de tarihî bir merhale olan basım işi, çok kısa bir zamanda Avrupa'da yayılmış, birçok yerde matbaa açılmış ve basma kitap, yazma kitabın yerini almağa başlamıştır. Öyle ki 16. yüzyıldan itibaren kitap, basılmak üzere yazılır olmuş ve *manuscript* terimi "yazma kitap" değil, bir kitabın basılmamış hali, müsveddesi anlamında kullanılır olmuştur.

Bu önemli buluşun 15. yüzyıl içinde ulaştığı coğrafyada Osmanlı şehirlerini de görüyoruz. 1486 veya 1493'te de, İspanya'dan muhaceret eden Yahudiler'in İstanbul'da, Sultan II. Bayezid'den aldıkları ferman ile matbaa tesis edip kitap bastıkları bilinmekte-

dir. Kısa zamanda Selânik, İzmir ve Halep'te Yahudi reb'a matbaa kurmuşlardır.

Osmanlı topraklarında Yahudiler kendileri için kitap basmak üzere matbaa tesis ederlerken, bazı Batı merkezlerinde de İslâm kültürünün mahsullerinin aslî dillerinde basıldıklarını görüyoruz. 1514'de İtalya'da Fano'da basılmaya başlayan eserlerden sonra 1584'de Kardinal Ferdinando de Medici, Papalığın arzusu üzerine sadece İslâmî eserleri basmak üzere Roma'da bir basımevi kurmuş, İbni Sînâ'nın yıllarca Batı üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulan *el-Kânûn fî'l-Tıb* isimli meşhur eserinin Arapçası 1594'de bu matbaada basılmıştır.

Osmanlı'nın aynı zamanda ilim ve kültür bakımından da âsitanesi olan İstanbul'da Yahudiler'den sonra Ermeniler (1567'de Tokatlı Abgar ile oğlu Sultanşah Ermenice gramer basmışlar) ve Rumlar (Rahip Nikodemos Metaksas, Londra'dan getirttiği âlet ve edevat ile 1627'de Rumca kitap basmıştır) da kendi matbaalarını tesis etmişler ve cemaatlerinin ihtiyacı olan kitapları basmışlardır. Azınlık cemaatlerinin zaman içinde daha başka matbaalar açtıkları bilinmektedir. Hattâ, "neşir yolu" ile iki cemaat arasında çıkan niza sebebi ile matbaa tatili vuku bulmuştur. Osmanlı coğrafyasında gayrimüslim cemaatler kendi ihtiyaçları için faal iken, Batı'da basılan İslâm medeniyetine ait bazı eserlerin Osmanlı dünyasına, ticarî meta olarak geldiği bilinmektedir. 1588'de iki İtalyan tâcir, Branton ve Orazio Bandini, III. Murad'dan aldıkları fermanla hariçte basılan Türkçe kitapları gümrük res-



minden muaf olarak ithal izni almışlardır. İstanbul sahhaflarını sık sık ziyaret eden seyyahlardan biri, Farsça bir divânın Avrupa'da basılmış bir nüshasının aylarca müşteri bulamadığını, aynı eserin yazmalarının birkaç kat fiyatla defalarca alınıp satıldığını zikreder. 17. asrın değerli kitabiyatçısı, ilim ve fikir adamı Kâtip Çelebi'nin, *Cihannüma*'sında, bizde de matbaanın kullanılması Avrupa'daki gibi taammüm etmiş olsa idi, daha çok harita koyacağını, fakat istinsah sırasında bozularak faydasını kaybedeceğinden eserin de az miktarda harita kullandığını ifade ettiği nakledilmektedir.

Nihayet, aslen bir Macar olan ve Osmanlı Devleti hizmetinde Müteferrika'ya kadar ulaşabilmiş Basmacı İbrahim Efendi 1719 yılında tahta *kalıp ile bastığı birkaç* haritadan sonra, kaynaklarda ısrarla zikredildiği üzere, babasının Paris sefaretı esnasında maiyetinde bulunan Yirmisekiz Mehmed Çelebi zâde Saîd Efendi'nin de yardımı ve devletin himâyesinde ve muâveneti ile Müteferrika Matbaası meşhur adı ile bilinen *Basmahane* yahut *Daru't-Tibâati'l-Âmire*'yi kurmuştur.

Müteferrika'nın kurduğu matbaayı, "bir İslâm ülkesinde, kendini İslâmî kabul eden bir devletin himâyesinde ve yardımı ile müslümanların ihtiyacı olacak ve onların te'lif, tertip ve tercüme yolu ile meydana getirdikleri eserleri basmak üzere kurulan ilk matbaa" olarak tarif ve tavsif etmek doğru bir yaklaşımdır olacaktır.

MÜTEFERRİKA'DAN SONRA

1742'de yayınlanan *Ferbeng-i Şuûrî* ile Müteferrika devri basım ve yayıncılığı sona ermiş, bu eserin basımından üç yıl kadar sonra vefat eden İbrahim Müteferrika'nın terekesinde, bastığı eserlerden pekçoğu satılmamış olarak bulunmuştur. Matbaayı faal hale getirmek isteyen damadı İbrahim Efendi sadece *Van Kulu*'nun ikinci baskısını yapmıştır (1169-1170/1755-1756). Bundan sonra otuz yıl kadar âtıl kalan matbaa, Beylikçi Râşid ve Vak'a-nüvis Vâsıf Efendiler tarafından satın alınıp yenilendikten sonra tekrar faaliyete geçmiş ve 1198/1784'de *Sâmi*, daha sonra *Suphi ve Şa-*

kir Tarihleri ile *İzzî Tarihi* basılarak tekrar faal hale gelmiştir.

Bundan sonra bazı kısa inkıtalarla da olsa basım faaliyeti devam etmiştir.

Basım işinin yaygınlaşması 19. asırda olmuştur. Başta Mühendishâne olmak üzere bazı kurumlar kendi matbaalarına sahip oldukları gibi (Mühendishane Matbaası için bakınız: Kemal Beydilli; *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane ve Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi 1776-1826*, İstanbul 1995) gazete neşriyatının başlaması ile de resmî matbaaların yanında özel matbaalar da faaliyete geçmiştir. *Cerîde-i Resmîye*, Takvimhâne-i Âmire'de basılmıştır.

Bu ilk matbaalar arasında, Mühendishane Matbaası'ndan sonra Üsküdar Matbaası ve Daru't-Tıbaa ve Takvimhâne-i Âmire hususen dikkati çekmektedir. Bu arada matbaa teknolojisiinde taşbasmacılık da başlamış, bu teknik ile, müteharrik harflerin monotonluğu yerine hat sanatının estetik yönü basılı kitaplara da girmiş bu teknikle başta Mushaf olmak üzere dînî kitapların basımı yaygınlaşmıştır.

Matbaacılığın Devlet-i Aliyye coğrafyasında yaygınlaşması Vilâyet Matbaalarının kurulması ile başlamıştır. Bidayette vilâyetler için lâzım olan kırtasiyenin hazırlanması için kurulan bu matbaalarda daha sonraları ondokuzuncu asır Osmanlı coğrafyasının muhtelif açılardan en değerli referanslarını teşkil eden *Vilayet Salnameleri* ile gene kaynak-belge değeri bakımından ehemmiyetli mahallî matbuatın, vilâyet gazetelerinin basıldığını görüyoruz. Vilâyet matbaaları ile matbaalar vilâyetlerdeki matbuat ve neşriyatın ortaya çıkmasının en ehemmiyetli âmilleri olmuştur.

Özel olarak üzerinde durulması gereken bir matbaa da Bulak Matbaası'dır. Mısır'da Kahire yakınlarındaki Bulak nahiyesinde kurulan bu matbaanın ilk bastığı eserler arasında Osmanlı edebiyatının meşhur divânlarını görüyoruz. Bulak Matbaası, İslâm kültürünün mahsullerinin basılıp yayılması açısından ilk sıralarda sayılacak bir matbaadır. Türkçe eserler yanında Arapça eserlerin de yayınlandığı bu matbaanın bastıkları her zaman, her bakımdan aranan ve güvenilen eserler olagelmıştır.



Bazı Mülâhazalar

Müteferrika Matbaası'nın kuruluşu ve matbaanın kullanılmasında, Gutenberg ile Müteferrika'nın ilk kitabı Van Kulu Lugati arasındaki üç asra yaklaşan zaman farkı son devir müellifleri tarafından çeşitli şekillerde değerlendirilmiş ve bu gecikmenin Osmanlı Devleti'nin geri kalışında esas sebeplerden biri olduğu yaygın kanaati oluşturulmuştur.

Müteferrika matbaası, günümüz nesillerine intikal ettiği şekli ile, Osmanlı tarihinin diğer bir çok meselesinde olduğu gibi bir *galat-ı meşhur* olmuştur. Günümüzde, üzerinde hassaten durmamış olanlar için bu bahis, kısaca “İlk Türk Matbaası, 1729’da, dinî kitap basılmamak şartı ile fetvâ alındıktan sonra faaliyete geçmiştir” şeklinde bilinmektedir. Bu bilginin hemen her unsuru, kanaatimizce galattır. Şöyle ki:

1. *İlk Türk Matbaası* ifadesi birçok açıdan izaha ve tashihe ihtiyaç göstermektedir. *Türk Matbaası* ifadesi ile kastedilen nedir? Eğer Türkiye’de, tarihî coğrafya tabiri ile ifade edilecek ise, Osmanlı coğrafyasında ilk matbaa kastediliyor ise, bu tamamen yanlıştır. Zira 1480’lerden itibaren Osmanlı topraklarında matbaalar açılmaya başlamış olup İbrahim Müteferrika'nın kurup çalıştırdığı matbaayı ilk matbaa olarak kabul etmek mümkün değildir.

Kurucusuna izafeten bu ifade kullanılmış ise bu da doğru bir ifade olmaz. İbrahim Müteferrika aslı Macar bir mühtedi olup Devlet-i Aliyye-i Osmaniyeye'nin bir vazifelisidir.

Basılan eserler ve bunların dili gözönüne alındığında da *ilk* sıfatını kullanmak doğru olmayacaktır. Zira Müteferrika Matbaası'ndan önce, Batı’da Türkçe, Arapça ve Farsça eserlerin basıldığı bilinmektedir.

Bu durumda *ilk Türk matbaası* ifadesinin tashihi icabetmektedir. Hemen ifade edelim ki İbrahim Müteferrika'nın kurduğu matbaa bir “ilk”tir. Neyin ilki olduğunu doğru olarak ortaya koyarsak, “Türk-Osmanlı coğrafyasında, bir Müslüman devletin (Osmanlı Devleti)’nin, kendi kültürüne ait ve kendi kültürü için ihtiyaç duyulan eserleri basmak üzere, devletin himâyesinde kurulan ilk matbaa” tarifi daha doğru bir tarif olacaktır.

2. 1729 tarihi de kanaatimizce yerinde kullanılmamıştır. 1729 tarihi, İbrahim Müteferrika Matbaası'nın ilk yayını kabul edilen *Van Kulu Lüğati*'nin yayın tarihidir, yani iki cildin basımının tamamlandığı tarihtir. Matbaanın kuruluşunun bundan daha önce olduğu izaha muhtaç değildir. *Vesilet'ut-Tıbbâ* risalesini ve Van Kulu'ndan on sene kadar öncesine giden haritaları bir yana bırakırsak ve sadece Van Kulu'nun basımını gerçekleştirecek teknik hazırlık ve techizatı göz önüne alırsak bu tarihi birkaç yıl geriye götürmek icabedecektir. Bu bakımdan 1729 tarihini matbaanın kuruluş tarihi olarak değil, fakat bu matbaanın ilk eserini tamamladığı tarih olarak almamız icabetmektedir. Bu durumda 1729 tarihini, matbaanın kuruluş tarihi olarak değil “ilk eseri olan Van Kulu Lüğati'nin basımının tamamlanma tarihi” olarak düzeltmek icabeder.

3. “Dinî kitap basılmamak şartı ile fetvâ alınması” ise sık tekrarlanan bir başka galattır. Fetvâ’da üzerinde durulan husus, basılan eserin musahhah olması, hatâlardan berî olması üzerinde durulmuş, basılacak kitap cinsi olarak günümüzün dilinde “âlet kitapları” olarak ifade edebileceğimiz *ulum-ı âliyye* (hemze ile) cinsinden kitaplar için tercih gösterilmiştir. Hele yasaklayan bir ifade hiçbir şekilde kullanılmamıştır. Buna rağmen, hem de araştırmacı seviyesinde birçok yazarın, görebildiğimiz kadarı ile bu asrın başlarından beri bu temelsiz iddiayı, hiçbir tahkike ihtiyaç duymadan tekrar ettiklerini görüyoruz.

Bu durumda bu yaygın iddianın nasıl çıktığını araştırdığımızda mesele kolayca aydınlanmaktadır. “Dinî kitap” ifadesi değil, fakat “... fıkıh, kelâm, tefsir ve hadîs ilimlerinden başka ilimlere dair kitapların basılacağı ...” ifadesinin yer aldığı hatt-ı humâyûn, yahud basılı metindeki şekli ile emr-i şerîf-i âlî-şân bir çeşit tahdid veya yasaklama getirmiştir. Yani eğer bir yasaklama sözkonusu ise, bu yasaklama fetvâ ile değil, hatt-ı hûmâyûn ile yapılmıştır. Biz, burada, sebeplerinin araştırılıp ortaya konması icabettiğine işaret ile, yasaklamadan değil, fakat tahdidden bahsetmemizin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Bu mülâhaza ile beraber, galatın tashihi bahsinde, birer vesika olarak fetvâ ile hatt-ı hûmâyûnün



farklılıklarına işaret etmeyi faydalı buluyoruz. Şöyle ki:

Fetvâ; müftî tarafından, bir konuda ve bir suâle cevâben, temel dînî kaynaklar esas alınarak beyân edilen hükümdür. Tabir caiz ve teşbih doğru ise bugünün şartları ile ifade edildiğinde, mevcut ve mer'î mevzuat gözönüne alınarak yetkili bir hukuk mercî tarafından verilmiş bir görüş gibidir. Hatt-ı hümayun ise siyasî ve icraî iradenin kararıdır. Nazariyatta bu kararın, dînî mahiyetteki görüş olan fetvâya uygunluğu beklenmesine rağmen, tatbikatta sayısız örneği bulunabileceği üzere hatt-ı hümayunlar, yâni siyasî iradenin kararları, olagelen hallere, mevcut diğer kararlara mevcut şartlara göre takdir edilir ve sadır olur.

Müteferrika matbaasında basılacak eserler konusunda niçin böyle bir, tekrar edelim, yasaklamaya değil ama tahdide ihtiyaç duyulmuştur? Bunu, ilericiilik ve gericilik, taassub gibi kolayca ifade edilebilen, fakat ciddî temellere dayandırılması zor sebeblere bina etmek yerine o günün usulleri ve ihtiyaçları başta olmak üzere zamanı iyi tanımak ve alâkalı diğer vesikaları değerlendirerek cevaplandırmanın mümkün olduğu kanaatindeyiz.

Tarifdeki bu üç unsura işaret ettikten sonra bir başka, galat olmasa bile pek üzerinde durulmamış, fakat bilinmesi ile bazı şüphelerin giderileceği ve bu matbaanın mahiyetinin daha açık ve vâzıh bir şekilde ortaya çıkacağı bazı bahislere de işaret etmek icabettir.

İlk olarak işaret etmek istediğimiz husus, yukarıda işaret ettiğimiz noktalar gözönüne alınarak *bizim ilk matbaamız*'ın niçin İbrahim Müteferrika'ya kadar geciktiği meselesidir. Sultan İkinci Bayezid devrinden beri, Osmanlılar'dan bilmesi gerekenler tarafından bilindiğinde şüphe olmayan matbaa tekniği ve basılı kitap için hiçbir gayret olmamış mıdır? Bu meselenin geçmişinin olduğuna dair gene Vesilet'ut-Tıbâa'da çok vâzıh bir ifadeye rastlıyoruz: Evvelce, bu san'atın memleketimizde tatbiki vukelâ arasında müzakere edilmiş ise de *bu iş güç ve gâileli bir iş olduğundan erbabı bulunamamıştır*.

Bu ifadeden açıkça anlaşıldığı üzere *devlet*, bu teknolojinin, bizde azınlıkların da kullanmakta oldu-

ğu bu teknolojinin, *Millet-i İslâmiyye* tarafından da ve kendileri için kullanılmasını ele almış, fakat iş, *güç ve gâileli* görülüp erbabı bulunamamıştır. Şimdilik, bu müzakerelerin ne zaman olduğunu bilmiyoruz. Ayrıca, ifade edilen *güçlük ve gâile*'den de sadece teknik açıdan bu işin üstesinden gelmekten başka birşey anlamının yanlış olacağı kanaatindeyiz. Erbabı çıkınca, İbrahim Müteferrika bu işe teşebbüs edince, veya ettirilince yâni, teknik açıdan bu işi maharetle yapabilecek biri bulununca matbaa kurdurulup faaliyete geçirilmiştir.

Bu arada sık sık zikredilen taassup ve irtica davranışlara da kısaca bir vak'a ile işareti faydalı buluyoruz. Meşhur Kabakçı ayaklanması, Lâle devrini sona erdiren bir irtica hadisesi olarak gösterilir. Kelleler götüren bu hadise, Müteferrika matbaasının faaliyeti ile alâkadar bile olmamıştır. Bunun izahı herhalde yapılmalıdır.

Üzerinde durulmasında gecikilmiş bir diğer husus ise İbrahim Müteferrika'nın bu faaliyetteki rolüdür. Her ne kadar İbrahim Müteferrika kayıtlardaki ifade ile "Basmacı" yani tâbi/matbaacı olarak biliniyor ise de, bizce yalnız basmacı değil, belki daha da önemli olarak bir *nâşir* olarak karşımıza çıkmaktadır. Vesilet'ut-Tıbâa, matbaanın kurulmasını isteyen bir vesika olduğu kadar, aynı zamanda bir neşriyat programı mahiyetinde bir vesika olarak da kabul edilir kanaatindeyiz. Bu vesikada, o günün şartları içinde, Devlet-i Aliyye'nin maddî ve manevî sahalarda *muasırlaşması* için lâzım gelen bilgilere kolayca ve geniş bir kitleye ulaşılabilmesini sağlayacak kitapların, hangi sahalardaki eserlerden olması icabettiği üzerinde durulmuştur. Bu eser nevilerine baktığımızda, fetvâda ifade edilen âlet ilimleri meselesi de açıklığa kavuşmaktadır. Tekraren ifade edecek olur isek, İbrahim Müteferrika, yalnız bir basmacı değil, aynı zamanda bir nâşirdir.

Acaba İbrahim Müteferrika sadece bir basmacı ve bir nâşir midir? Bize göre Vesilet'ut-Tıbâa'dan önce, haritalardan başlayarak bastıkları ve yazdıkları ile İbrahim Müteferrika, aynı zamanda, Devlet-i Aliyye'nin, Millet-i İslâmiyye'ye mensup değerli bir münevveridir. Gününün dünyasından, devletinin halin-



den hakkıyla haberdar, bilgi ve kültür muktesebatı sağlam, derdleri gören ve bunlara çare arayan hakikî bir münevver olarak karşımıza çıkan İbrahim Müteferrika, daha birçok benzeri gibi, “*Osmanlı Kimliği*”nin ne olduğunu arayanlar için herhalde mutlaka incelenmesi ve bilinmesi icap eden bir şahsiyettir.

Bu arada gene bir araştırma konusu olarak Saîd Efendi’nin bu işteki rolü ve katkısının etraflıca incelenmesi icâbetiği kanaatindeyiz. Bu katkı sadece bir iltimastan ibaret midir, öyleyse böyle bir iltimasa ihtiyaç var mı idi? Bundan öte, yayın işine bir katkısı olmuş mudur? Benzeri diğer sualler ile bu meselenin de yeniden incelenmesi icabettiği kanaatindeyiz.

Müteferrika matbaası ve burada basılan eserler kendi zamanlarında nasıl karşılandı, sualinin cevabı da bugüne kadar, kanaatimizce ciddî olarak aranmadı. Bu suali sormak ve cevabını bulmak, herşeyden önce matbaamız için İbrahim Müteferrika’ya kadar niçin beklendiğine, yukarıda işaret edilen noktaya ilâveten yeni bakış açıları getirecektir. Biz burada bir örnek üstünde durmayı şimdilik kâfi görüyoruz. İbrahim Müteferrika’nın muasırı, devrinin bir başka münevveri, İbrahim Müteferrika kadar Saray’a yakın, mütercim ve meşhur şair Nedim’in bu husustaki tavrı, kanaatimizce bu konuyu inceleyecekler için iyi bir başlangıç olacaktır. Bilindiği üzere okumaya, kitaba geçekten mübtelâ olan Nedim’in birçok hususiyetinden ikisi, hâfız-ı kütüb olma hevesi ve gününün en basit hadiselerine düşürdüğü tarih beyitleridir. Bu vasıfları ile Nedim’in İbrahim Müteferrika Matbaası ve faaliyetlerine bir alâka duyması beklenir. *Nedim Divânı*’nda bu hususta tek bir satırın bulunmaması câlibi dikkattir. Bu husus ve sebebi her halde aranmalıdır. Bu sebep belki de “gecikme”nin ciddî sebeplerinden birini teşkil edecektir.

Matbaamızın kuruluşunun Batı’ya göre gecikmesinin sebepleri de ciddî tahlillere istînat ettirilmenden, sadece işaret edilerek ve ülkenin, her ne demekse “geri kalışı”nın sebepleri arasında sayılarak bir başka galat efkârı umumiyemizin malı olmuştur. Kronoloji, matbaamızın kuruluşunun gecikmiş olduğunu gösteriyor. Bunun sebeplerine şimdiye kadar, bazı yazarlarımız çoğu bir ihtiyaç olmayan birkaç nokta ile

işaret etmişlerdir. Kanaatimizce burada müdafaa halinde bulunmaya ihtiyaç yoktur. Bu konuyu ele alırken Osmanlı ilim ve kültür adamlarının kitaba olan ihtiyaçları, kitabı temin yolları ve bu kitapların vasıflarını inceleyerek bakmak bizi doğru cevaba götürecektir. Bu açılardan meselemize cevap aramaya çalışalım:

Osmanlı ilim ve kültür adamlarının ihtiyaçları olan kitapları temin etmede herhangi bir güçlük ile karşılaştıklarını söylemek kanaatimizce haksızlık olacaktır. Her devir kalem sahipleri, alâka sahaları içinde telif, tasnif ve tercüme yolu ile daima kitap meydana getirmişlerdir. Kütüphanelerimizin koleksiyonları ve kütüphane katalogları üzerinde, ufak çapta ve belirli konularda yapılan analitik çalışmalar bu görüşümüzü haklı çıkarıyor. Yukarıda sayılanlara istinsah yolu ile bir kitabın yeni nüshalarının ilâve edildiği hususunu da ilâve edersek o günün toplumunda, onların ihtiyaçlarını karşılayacak kitap meydana getirme ve kitabı bulabilme faaliyetinin kesintisiz olarak yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Pekçok rastlanan kitaplar üzerindeki çeşitli kayıt ifadeleri, kitabın yalnız meydana getirildiğine değil, aynı zamanda ve pek serî bir şekilde yayıldığına işaret etmektedir. Tekraren ve hulâsaten ifade edelim, Osmanlı ilim ve kültür adamları ihtiyaçları olanı kolayca bulabilme imkânına sahip olmuşlardır. Umumen ihtiyacın cevabı vardır.

Daha önce bazı yazarların da işaret ettiği üzere dikkate değer bir diğer sebep, kitabın maddî yapısındaki estetik vasıftır. Yazma kitaplardan, talebenin âlet kitaplarından başka olanları umumiyetle hususen imâl edilmiş eserlerdir. Bunlarda kağıtlarının evsafından, yazıdaki güzelliğe, tezhibe, cilde kadar bütünüyle bir estetik yaklaşımı bulmak mümkündür. Aynı şeyleri basma kitapta bulmak ve görmek mümkün olmamıştır. Bedelini ödeme imkânını bulduktan sonra elbette yazma kitap tercih edilmiş olacak, basma kitaba itibar edilmeyecektir.

Buna bağlı olarak zamanın bir terbiye usulüne, bir eğitim metoduna da işaret etmek icabeder. Elimizdeki kitap nüshalarına, bunlardaki bazı kayıtlara ve bazı kütüphane vakfiyelerine dayanarak medrese eğitimi sisteminde, talebenin, okuyacağı derse, oku-



yacağı kitabı istinsah ederek, yani kendi kitabını önce kopye ederek başladığını söyleyebiliriz. Bazı kütüphane vakfiyelerinde o kütüphanenin, haftanın muayyen günlerinde sadece talebe-i uluma ve istinsah müsaadesi ile tahsis edildiğine dair ifadeler mevcuttur. Yani o kütüphaneden, o gün, sadece medrese talebeleri kitap mutalâa ve istinsahı için faydalanmaktadırlar. Bu hususun bazı âlet kitaplarının niçin mebzul miktarda ve çoğu düzgün olmayan yazı ile mevcut olduğunun izahı olduğu kanaatindeyiz. Yani kitabın potansiyel satın alıcısı olacak olan medrese talebesi, pedagojik sebepler ile kendi kitabını sadece ve çoğu zaman bağış yolu ile temin ettiği kağıt ve mürekkep masrafı ve el emeği karşılığı temin etmekte, aynı zamanda, daha sonra hoca ile müzakere ve mutalâa edeceği eseri, onu kopye ederek ilk dersini almaktadır. Bu durumda basılı kitap için müşteri bulunmayacaktır. Yani kitabın basılı olarak arzını karşılayacak medrese talebesinden talep vukû bulmayacaktır.

Kanaatimizce matbaamızın gecikmesinin en önemli sebebi “kitabın arzı ve kitaba olan talep” meselesidir. Osmanlı ilim ve kültür adamları talep ettikleri kitabı her zaman için temin etme imkânına sahip olmuşlardır. Yukarıda ifade edildiği gibi kütüphanelerde veya diğer vasıtalar ile arıyet edilen kitabın istinsahı yanında *sahhaflar çarşısı* da kitap temin etme yerlerinden birisi olmuştur. Sahhaflar çarşısında kitap alım-satımı, kitap ticaretinin yanında, kitap imali de faaliyet sahalarından biri olagelmıştır. Sahhaflar her zaman talebi olacak eserleri istinsah ettirerek miktarı kâfi hazır bulundurdıkları gibi, vâki talep üzere muayyen bir kitabı; meslekleri kitap istinsah etmek olan ve sayıları binler ile ifade edilen yazıcılara, hattatlara, kitabın hacmine ve konan süreye göre, taksim ederek bazen bir, bazen birkaç gün içinde hazırlatarak temin etmişler ve talebi karşılamıştır. Burada söz konusu olan arza talep yaratma değil, talebe göre arz imkânı hazırlamaktır. Yâni önce talep, sonra buna cevap verecek arzı temin etme yoluna gidilmiştir. Bu talep ve arz meselesini Osmanlı iktisadiyatının diğer sahalarında da aramak, kanaatimizce başka sahalarındaki galat kanaatlerinin tashihine de imkân sağlayacaktır. Batı ile Osmanlı’nın maddeye yaklaşımındaki temel fark, kanaatimizce bu noktadır. Batıda matbaa ürünlerinde

olduğu gibi hemen her sahada arz ve arza talep yaratma öncelik alırken Osmanlı dünyasında önce talep ve talebe cevap verecek arz öncelik almıştır. Kapitalist yaklaşımın, klâsik Osmanlı anlayışında olmadığı kanaatindeyiz. Şarktaki *kanaat* anlayışının da bir ifade şekli olan ihtiyacı duymak, buna göre talebde bulunmak, bu talebe cevap verecek arzı aramak, Batı’da aks-i istikamette bir cereyan olan arz etmek, arza göre talep yaratmak şeklinde ortaya çıkmıştır. Bunların çeşitli açılardan doğruluk ve yanlışlığını bir tarafa bırakarak Batı’nın teknolojiyi meydana getirme ve kullanmada Osmanlı’dan önce olmasını ve bu anlayışa uygun ekonomik ve politik sistemler geliştirmesini bu anlayışa bağlamak, matbaa meselesini de buna iyi bir örnek olarak göstermek herhalde yanlış olmayacaktır.

Müteferrika Neşriyatı

İbrahim Müteferrika Matbaası’nda; kültürümüz için yeni bir devrin başlangıcı kabul edilecek bu hareketin neticesi olarak on yedi isim altında 22 cild eser yayınlanmıştır. Bu eserlerin herbirinin tirajı genellikle beşyüz civarındadır. Bir kısmı resimli ve haritalı olan bu eserlerin, derpiş edildiği üzere “az baha” ile okuyucuya ulaştığı şüpheli görülüyor. Bu eserler, basım sırası ve eser adına göre şunlardır:

1: “Tercümetu’s-Sıhahî’l-Cevherî (Vankulu Lügatı)” Yazarı, Ebû Nasr İsmail bin Hammad el-Cevherî; mütercim, Muhammed bin Mustafa el-Vâni Efendi. I. cilt 24+666, 2. cilt 12+756 sahife. 31 Ocak 1729 (Gurre-i Receb 1141).

Arapça’dan Türkçe’ye sözlük.

2: “Tuhfetu’l-Kibâr fî Esfârî’l-Bihâr” Yazarı Kâtip Çelebi (Hacı Halife Mustafa bin Abdullah) 5+75+2 yaprak ve 5 harita. 29 Mayıs 1729 (Gurre-i Zî’l-kade 1141).

Tarih ve Denizcilik konusundadır.

3: “Tarih-i Seyyah der Beyân-ı Zuhûr-ı Ağvâni-yân ve Sebeb-i İnhidâm-ı Binâ-yı Devlet-i Şâhân-ı Safeviyân” Yazarı: Judas Thaddaeus Kruinsky; Latinceden terceme eden İbrahim Müteferrika. 97 yaprak. 26 Ağustos 1729 (Gurre-i saffer 1142).

İran tarihinin bir devresi ile Afgan beylerinden bazılarının devirlerine ait bilgiler.



4: "Tarih-i Hind-i Garbî el-Müsemmâ bi-Hadîs-i Nev (Kitâb-ı Cedîd-i İklim)" Yazarı: Emîr Muhammed bin Hasan el-Mesûdî'dir. 3+91 yaprak, 1 harita, 13 resim. 5 Nisan 1730 (Evâsıt-ı Ramazan 1142).

Amerika kıtası hakkında bilgiler veren ilk resimli kitap.

5: "Tarih-i Timur Gürgân (Acâibu'l-Makdûr fî Navâib-i Timûr)" Yazarı: İbn Arabşah Şihâbud-din Ahmed bin Muhammed, Arapça'dan terceme eden: Nazmizâde Hüseyin Murtaza Bağdâdî. 9+129 yaprak, 18 Mayıs 1730 (Gurre-i Zî'l-kade 1142).

Timur ve fetihlerine dair önemli kaynak eser:

6: "Tarih-i Mısır-ı Kadîm ve Mısır-ı Cedîd" Yazarı: Süheyli Ahmed bin Hemdem Kethûda. 1. cilt 4+65, 2. cilt 51 yaprak, 17 Haziran 1730 (Gurre-i Zî'l-hicce 1142).

Mısır tarihi,

7: "Gülşen-i Hulefâ" Yazarı: Nazmizâde Hüseyin Murtaza Bağdâdî. 5+130 yaprak, 16 Ağustos 1730 (Gurre-i Safer 1143).

Hicrî 120-1130 (M. 738-1721) arasında İslâm dünyası tarihi takvimi.

8: Grammaire Turque ou Methode Courte et Facile pour apprendre La Langue Turque" Yazarı: Halderman P. Jean-Paptiste. 18+194+8 sahife. 1730 (1143).

Fransızlara Türkçe'yi öğretmek için yazılmış bir gramer ve konuşma kitabı.

9: "Usûlü'l-Hikem fî Nizâmü'l-Ümem" Yazarı: İbrahim Müteferrika. 48 yaprak, 13 Şubat 1732 (Evâsıt-ı Şabân 1144).

Siyasetnâmelerimizden değerli bir eserdir.

10: "Füyûzât-ı Mıknâtîsiye" Latince'den özetle çeviren: İbrahim Müteferrika'dır. 23 yaprak, 2 resim, 27 Şubat 1732 (Gurre-i Ramazan 1144).

Arzın manyetik alanı ve pusulayla olan alakası anlatılır.

11: "Cihânnümâ" Yazarı: Katip Çelebi. 32+698 sahife, 15 plân, 27 haritadan meydana gelen eser, 3 Temmuz 1732 (10 Muharrem 1145).

Eser Coğrafya ilmi ve ülkeler coğrafyası konusunda olup harita sayısı çeşitli nüshalarda değişmektedir.

12: "Takvîmü't-Tevârih" Yazarı: Kâtip Çelebi. 12+247 sahife 14 Haziran 1733 (Gurre-i Muharrem 1146)

Osmanlı tarihine ait, olayların kronolojik olarak sıralandığı, bir ilk müracaat eseri.

13: "Tarih-i Naîma" Yazarı: Mustafa Naîma'dır. I. cilt 24+701 sahife 18 Haziran 1734 (Evâsıt-ı Muharrem 1147), II. cilt 6+711+29 sahife 14 Ekim 1734 (Evâsıt-ı Cemâziyyü'l-evvel).

1591-1659 tarihleri arası Osmanlı tarihi.

14: "Tarih-i Râşid" Yazarı: Mehmed Râşid. I. cilt 13+227; 2. cilt 9+194; 3. cilt 2+114+5 yaprak. Naîma Tarihi'nin devamı olup, 1660-1721 yılları Osmanlı tarihi.

15: "Asım Tarihi (Tarih-i Çelebizâde)" Yazarı: Çelebizâde İsmail Asım Efendi. 158 yaprak. 17 Şubat 1731 (Gurre-i Zî'l-hicce 1143).

Râşid Tarihi'ne zeyl olup, 1721-1728 yılları Osmanlı tarihi.

16: "Ahvâl-i Gazavât der Diyâr-ı Bosna" Yazarı: Ömer Bosnavî. Eser 62 yaprak. 19 Mart 1741 (Gurre-i Muharrem 1154).

1736-1740 yılları arasındaki Osmanlı-Avusturya savaşının tarihi.

17: "Lisânu'l-Acem (Ferheng-i Şuûrî) Yazarı: Şuûrî Hasan Efendi. I. cilt 2+454; 2. cilt 2+451 yaprak. 1 Ekim 1742 (Gurre-i Şaban 1155).

Farsça-Türkçe sözlük.

İbrahim Müteferrika Matbaası Konusunda Seçilmiş ve Notlu Bibliyografya

1. "Basım" *Türk Ansiklopedisi*. c. 5, fasikül 37-38, s. 310-338 Millî Eğitim Basımevi 1951.

Hem genel olarak matbaacılık, hem de Osmanlı matbaacılığı konusunda özet bilgi veren ve zengin bibliyografyası ile konu ile ilgili araştırmalar için yol gösterici mahiyette ilk müracaat kaynağı kabul edilebilecek, ciddi tedkike dayalı bir makaledir. Araştırmacılarımız tarafından çoğu zaman ihmal edilmiştir.



"Dînî kitap" konusunun fetvâda değil, hattı hûmâyunda yer aldığı burada açıkça ifade edilmesine rağmen zamanında müracaat edilmemiş bir kaynak olması dolayısı ile bazı araştırmacılarımız bilinen galatı tekrar edegelmışlerdir.

2. Baysal, Jale, *Kitap ve Kütüphane Tarihi*'ne giriş, 2. b. Türk Kütüphaneciler Derneği İstanbul Şubesi, İstanbul 1992, 92 s.

Kitabın "Kitap Basmacılığı" başlığını taşıyan 5. Bölümü, matbaacılığımız ve daha sonra kitap yayıncılığımız konusuna ayrılmış olup matbaacılığımız hakkında özet bilgi verilmiştir. Bibliyografyasında belli başlı kaynaklar alınmıştır.

3. Ersoy, Osman, *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*. A.Ü., DTCE. Kütüphanecilik Enstitüsü Yayını 1, Ankara 1959,

Konuyu, bir akademik tez olarak ilk defa enine boyuna inceleyen bir eserdir. Eserin birinci bölümü olan *Giriş* bölümü kaynak değerlendirmesi bakımından kıymetli bilgileri ihtiva etmektedir. 3. Bölümden itibaren bizim kültür eserlerimizin basılması ve bizim matbaalarımız konularına girilmiştir. Selim Nüzhet Gerçek'in çalışmasını, daha disiplinli bir metod ile yenilemiş bir eserdir. Ek kısımda verilen matbaanın dünyaya yayılışını gösteren kronolojik tablo ile 1505-1520 tarihleri arasında Türkiye'de Yahudiler'in bastıkları ve halen British Museum'da bulunan kitapların listesi ile gene Türkiye'de basılan ve Fransız Millî Kütüphanesi için satın alınan ilk devir eserlerine ait listeler önemlidir.

4. Gerçek, Selim Nüzhet, *Türk Matbaacılığı I/Müteferrika Matbaası* İstanbul 1939, 111 s. + 98 s.

Kısa bir matbaacılık tarihçesinden sonra Müteferrika Matbaası'nın kuruluş safhasını, bilhassa Vesilet'ut-Tibâa'yı, daha önceki neşriyatı değerlendirerek bir bütün halinde ortaya koyan ve Müteferrika'nın bastığı eserler hakkında etraflıca bilgi veren, dilimizde, daha önce yayınlanmış makaleler hariç tutulduğunda ilk ciddî neşriyat olup uzun yıllar yegâne referans olma vasfını muhafaza etmiştir. Bu eserin bir diğer ehemmiyetli tarafını ise çoğu zaman dipnotlarda işaret edilen, bazen metinde zikredilen mevzu ile alâ-

kalı yerli yabancı kitabiyatı meydana getirmektedir. Bu konuya eğilenlerin mutlaka müracaat etmesi icabeden bir eserdir.

5. Koloğlu, Orhan. *Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları*, İstanbul Gazeteciler Cemiyeti, ty. 124 s.

Konu ile ilgili kaynak zenginliği bakımından dikkati çeken bu çalışmada bazı yeni konular tartışmaya açılmış, araştırmacıların dikkatine sunulmuştur. Batı kaynaklarından yapılan birçok iktibasdan, Müslümanlar'ın basmacılığı hakkında Batı'da yerleşmiş doğru-yanlış bazı kanaatlerin kökünü bulma ve tashihi için yolu gösterici mahiyettedir. Bundan önceki çalışmaların genellikle ihmal ettikleri sosyo-ekonomik yapı, teknik zorluklar, olmayan ön-yargı gibi konular ele alınarak İbrahim Müteferrika Matbaası'nın kuruluşu ve bu konudaki gecikme doğru bir perspektif ile ortaya konmaya çalışılmış. Bu eserin de araştırmacıların mutlaka müracaat etmeleri gereken bir eser olduğu kanaatindeyiz.

6. Pakalın, M. Zeki. "Darü'ttibaa", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 2, s. 44-58. Millî Eğitim Bakanlığı, :

Hem tarihî belgeler hem de zamanına kadar konu ile ilgili yayınların muhtasarca değerlendirildiği ve fakat araştırmacılar tarafından hemen hemen hiç kullanılmamış değerli tettebbuat mahsulü bir makaledir. Bilhassa başka araştırmacıların kullanmadıkları arşiv belgeleri yanında bazı yeni araştırma sahalarına da dikkat çekici mutalaaları kanaatimizce önemlidir. Yeni çalışmalarda merhum Pakalın'ın işaret ettiği belgelerin ve konuların dikkate alınması ile matbaacılık ve neşriyat tarihimizin bir kısım eksiklikleri tamamlanacaktır.

7. Şen, Adil, *İbrahim Müteferrika ve Usûl'l-Hikem fî Nizâmî'l-Ümem*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995 XIII, 1925.

İbrahim Müteferrika'nın şahsiyeti ve bastığı eserlerden biri olan *Usûl'l-Hikem fî Nizâmü'l-Ümem* adlı eserin neşri olan bu eserin giriş ve ilk bölümlerinde matbaa meselesi de devrinin şartları ve ge-



nel karakteristiği içinde incelenmiştir. Bu konudaki yeni ve geçmişin birçok galatından ârî bilgiler verilmektedir. Bir bakıma, sadece Müteferrika Matbaası açısından evvelki neşriyatı tamamen yenileyerek, en azından ansiklopedik bilgi bakımından geçersiz kılan değerli ve ilk müracaat edilecek bir çalışmadır.

8. Türk Kütüphanecileri Derneği Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı/10-11 Aralık 1979, Ankara/*Bildiriler Ankara*, 1980, XI, 1745. Türk Kütüphaneciler Derneği Yayınları: 12

“Uzman kişilerin bildiriler sunduğu basım, yayın ve kütüphanecilik alanında konu ile ilgili 30’a yakın meslekî ve bilim kuruluşunun temsilcilerinin katıldığı toplantıya sunulan 11 bildirinin toplandığı bu kitapta “verilen orijinal bilgiler, ortaya konan yeni görüşler ve ileri sürülen teklifler, konunun yeni boyutlar kazanmasını sağlamıştır.”

Çoğu İbrahim Müteferrika, matbaası ve yayınlarına ait bu bildiriler konu ile alâkalanlar için kaynaklık edecek mahiyettedir.

* * *

1- Bu eserlerin dışında özellikle Niyazi Berkes’in iki makalesi ile “Türkiye’de Çağdaşlaşma” isimli araştırmasının ilgili bölümünün de bibliyografyaya ilâvesinde fayda mülâhaza edilmiştir. Berkes, bu yazılarında, özellik ile Müteferrika’nın şahsiyeti ve devrin genel gidişatı içinde matbaaya işaret etmektedir.

2- Yukarıda zikredilen eserlerin bibliyografya ve dip notlarının, bu konuda derinleşmek isteyenler için yol gösterici olacağı kanaatindeyiz.

3- *Mübeddisbane Matbaası* için Prof. Dr. Kemal Beydilli’nin metinde işaret edilen, ciddî tedkikat mahsulü, metod açısından örnek alınacak değerli eseri ile *Taşbasmacılığı* için Selim Nüzhet Gerçek’in *Türk Taşbasmacılığı* eseri ilk müracaat edilecek kaynaklardır.



OSMANLILARDA MATBAA: BİR MEDENİYET KRİZİ SORUNU

DR. YUSUF KAPLAN
ARAŞTIRMACI YAZAR

GİRİŞ: KARMAŞIK BİR SORUN

*M*atbaanın icadı sorunu, oldukça karmaşık bir sorundur. Sorunun karmaşık bir sorun olmasının en önemli nedeni, matbaanın icadına ilişkin olarak yapılan çalışmalarda geliştirilen hakim söylemin, matbaanın ilk kez Avrupa'da icat edildiğini varsayan "Avrupa-merkezci" bir söylem olmasıdır.

Bu konuda "Avrupa-merkezci" yaklaşımların ve söylemlerin hakim olması tesadüfi değildir. Çünkü hemen her alanda, yakın zamanlara kadar, insanlık tarihinden düşünce tarihine, sosyal bilimlerden doğal bilimlerin tarihine ve söylemlerine kadar geliştirilen tüm yaklaşımların "Avrupa-merkezci" olduğu biliniyor. Bu nedenle Avrupa-merkezci yaklaşımın matbaanın icadına ilişkin çalışmalarda da gözlenmesi pek şaşırtıcı değildir.

Avrupa-merkezci yaklaşımların, söylemlerin veya paradigmaların hemen her "alan"a sinmesi veya nüfuz etmesi, Batı Avrupa'da yaşanan ve tüm dünya ölçeğinde olumlu-olumsuz sonuçları olan modernliğin ateşlediği transformasyonlardan sonra sözkonusu olmaya başlamıştır. Modernliğin oluşum, inşa ve gelişim süreçlerinde belirleyici roller ve işlevler üstlenen Reformasyon, Rönesans, Sanayi Devrimleri ve Aydınlanma Düşüncesi, Batı Avrupalıların, sadece Avrupa'nın değil, tüm dünyanın kültür, düşünce, siyaset, ekonomi ve medeniyet tarihini, Avrupa-merkezli bakış açılarıyla ve söylemlerle yeniden yazmalarıyla sonuçlanmıştır.

Matbaanın icadının sorunlu ve karmaşık bir problem olmasının temel nedenlerini işte burada aramak gerekir.

Bir kere matbaanın ilk kez Batı Avrupa'da icat edilmediği, daha önceleri Çin'de ve Uygur Türklerinde kullanıldığı, hatta Çin'de çok canlı bir kitap endüstrisinin geliştiği biliniyor. (*Febvre & Martin, 1990*)

Matbaanın karmaşık bir sorun olarak nitelendirilmesine neden olan bir başka önemli nokta da, matbaanın doğası, Avrupa'da matbaanın icadıyla birlikte sözlü kültürle yazılı kültür arasındaki ilişkilerin sorunsallaşması gibi konuların yoğun olarak tartışılmaya başlanmasıdır. Matbaanın sözlü kültürleri bastırması, Batı Avrupa'da geliştirildiği anlamıyla, fizik gerçekliği, salt görünebilir olanı, kontrol edilebilir olanı ve rasyonaliteyi ontolojinin, epistemolojinin, ahlak ve siyasetin temel paradigmaları haline getiren, mutlaklaştıran ve bunların dışındaki gerçeklikleri, gerçeklik alanlarını dışlayan veya yok-sayan yazılı kültürü, yazılı kültürle birlikte geliştirilen paradigmaları tartışmalı hale getirmiştir. Yazılı kültürün sınırlayıcı ve sınırlandırıcı formlarının ve ifade biçimlerinin, yazılı kültürle sözlü kültürün formlarının bir şekilde mecedilmeye çalışıldığı, sözlü kültürün bastırılan formlarının ve ifade biçimlerinin "elektronik devrimi"yle birlikte sinemayı, televizyonu, radyoyu, telefonu ve nihayet bilgisayarları doğurması kaçınılmaz hale gelmiştir.

Matbaanın, bir de bizim açıımızdan karmaşıklaşan, karmaşık bir sorun haline gelen bir yanı var: Kısaca ifade etmek gerekirse, matbaanın neden Osmanlı'ya geç geldiğine ilişkin sürdürülen tartışmalarda veya spekülasyonlarda karşımıza çıkan ve hala da kesin olarak çözüme kavuşturulamayan bir sorun bu.



Bu yazıda, matbaanın neden Osmanlılara geç geldiği sorununu, bugüne kadar geliştirilen yaklaşımlardan biraz farklı bir bağlamda ele alarak incelemeye ve tartışmaya çalışacağım. Matbaanın Osmanlılara Avrupa'dan neden oldukça geç geldiği sorusuna, pek de anlamlı olmadığı bugün çok daha iyi anlaşıldığı gözlenen yeni spekülasyonlara ve sonu gelmeyen tartışmalara yol açacak cevaplar aramak yerine, Batı Avrupa'da, matbaanın icadının ne anlam ifade ettiği ve bununla ilişkili olarak matbaanın öneminin Osmanlılar tarafından yeterince anlaşılıp anlaşılmadığı ve yaratıcı, işlevsel şekillerde kullanılıp kullanılmadığı sorularını veya sorunlarını tartışmanın daha anlamlı olacağını düşünüyorum.

Dolayısıyla, matbaanın Osmanlılarda "resmi olarak" geç kullanılmaya başlanmasının en temel nedeninin, Osmanlıların yaşadığı medeniyet kriziyle açıklanabileceğini öne sürüyorum. Yazının ilerleyen bölümlerinde bu sorunu, ayrıntılı olarak ele alacağım ve tartışacağım. Bu yazıda, Osmanlı'ya matbaanın giriş ve gelişimiyle ilgili bir tarihsel araştırma yapmayacağım; çünkü Osmanlı'da matbaa ile ilgili olarak yapılan araştırma ve incelemelerin büyük bir bölümünü bu tür tasvirî araştırmalar oluşturuyor zaten.

BAKİŞ'İN SAKATLANMASI: ORYANTALİST SÖYLEM

Matbaanın, Osmanlı İmparatorluğu'na Batı Avrupa ülkeleriyle yaklaşık olarak aynı tarihlerde, en azından aynı tarihsel dönemde girdiği biliniyor. Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle İstanbul ve kısmen de Selanik'teki Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler, Osmanlılardaki müslümanlardan çok önceleri matbaalarını kurmuşlar ve kitap basmaya başlamışlardı. Ancak matbaa, Osmanlılarda resmen müslümanlar veya yönetim tarafından Avrupa'da icat edilmesinden yaklaşık 270 yıl sonra kullanılmıştır. Matbaanın, resmi olarak veya müslüman çoğunluk tarafından imparatorlukta diğer ecnebilere oldukça geç kullanılmaya başlanması konusu yoğun tartışmalara konu olagelmıştır. Hatta Osmanlılarda matbaa sorununun, büyük ölçüde sadece bu konu etrafında yoğunlaştığını söylemek abartılı bir iddia olmaz.

Osmanlılarda matbaa sorununu incelemeye ilkin bu yaklaşımları gözden geçirerek başlamanın yararlı olaca-

ğını düşünüyorum. Çünkü bu konuda geliştirilen yaklaşım biçimleri ve benimsenen söylemler, varılan sonuçları da belirlediği ve sonuç itibarıyla bugüne kadar geliştirilen bu yaklaşımlar ve söylemler bu konuda bugüne dek tatmin edici, ufuk açıcı sonuçlara varılmasını da engellediği için ilkin bu yaklaşımlar veya söylemler üzerinde durmak kaçınılmaz hale geliyor. Matbaa konusunda geliştirilen bu yaklaşımların kültür, düşünce ve sanat tarihimize ilişkin yapılan çalışmalarda da egemen olması, sorunun önemini bir kat daha artırıyor.

Bu bağlamda üzerinde özellikle durulması gereken ilk problem alanı, konuyla ilgili olarak yapılan çalışmaların büyük ölçüde tasvirî (descriptive) veya "reçeteci" (prescriptive) olmasıdır. Bu çalışmalar, matbaanın Osmanlı Türkiye'sine neden geç geldiğini, bu gecikmenin, kültürel, düşünsel, epistemolojik, sosyolojik ve psikolojik nedenlerini, yeni sorular sordurtacak, provokatif, çözümleyici ve açıcı olmaktan ve yeni araştırmalara kapı aralayacak analizlerden yoksundur.

Osmanlı kültürü, düşüncesi, sanatına ilişkin hemen tüm diğer çalışma ve araştırmalarda da gözlemlendiği gibi, matbaanın gecikmesine ilişkin çalışmalar da, resmi ideolojik söylemi her bakımdan "kuşatan", tanımlayan ve belirleyen oryantalist söylemin yoğun olarak nüfuz ettiği, şekillendirdiği çalışmalardır. Oryantalist söylem, bizim kültürel, sanatsal, düşünsel birikimlerimize, Batıların yaklaşımları ve perspektifleriyle bakılmasını icbar ve inta ettiği için, kendi kültürel, düşünsel ve sanatsal birikimlerimize ve geleneklerimize, bunları besleyen, oluşturan ve şekillendiren kavramsal çerçevelerle ve paradigmalara yaklaşılabilesini önlemektedir. Dolayısıyla, oryantalist söylem, bakışımızı sakatladığı, deyim yerindeyse "hadım ettiği" ve zihinlerimizi bulandırdığı için, bir yandan bugüne kadar ortaya koyduğumuz, Batı modernleşmesini ve düşüncesini de derinden etkileyen kültürel, düşünsel ve sanatsal birikimlerimizi ve geleneklerimizi anlayabilmemizi ve kavrayabilmemizi son derece zorlaştırmakta, öte yandan da, bunun doğal sonucu olarak, bizim ortaya koyduğumuz, geliştirdiğimiz zengin düşünsel, kültürel ve sanatsal birikimleri, ifade biçimlerini ve duyarlılıkları tam olarak anlayabilmemiz, kavrayabilmemiz ve bunları yeni şekillerde yeniden icat ederek çağdaştırabilmemiz handiyse imkansız hale gelmekte-



dir. Modernleşme tarihimiz boyunca kültür, düşünce, sanat, siyaset ve ekonomik hayatımızın son derece sığ, düzensiz, zayıf olmasının, yaratıcı ve imajinatif bir sıçrama geliştiremeyişimizin nedenleri işte burada aranmalıdır. Kendisine, kendi birikimlerine ve dolayısıyla pratiklerine bile başkaları tarafından geliştirilen yaklaşımlarla, duyarlılıklarla, "gözlük"lerle yaklaşan bir toplumun sanatçılarının, düşünürlerinin, çığır açacak, tüm dünyada ses getirebilecek, özgün, yaratıcı ve imajinatif ürünler, eserler ortaya koyabilmeleri doğal olarak bir hayli zor olacaktır.

MATBAA: MEDENİYET PROBLEMİ

Matbaa veya matbaanın icadı sorunu, bir medeniyet sorunudur. Octavio Paz, medeniyeti, "iletişim vasıtaları sistemi" (Paz, 1990: 192) olarak tanımlar. Yine matbaanın Avrupa'daki 500 yıllık tarihini yazan Steinberg de, daha kitabının ilk cümlesine şöyle giriş yapar: "Matbaanın tarihi, medeniyetler tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır" (1979: 11).

Matbaanın ilk kez Avrupa'da icat edilmediği artık herkesçe biliniyor. Dahası, Gutenberg'in 15. yüzyılın ortalarında icat ettiği hareketli baskı tekniğine dayalı matbaanın, Avrupa'dan yüzyıl önce Kore'de icat edildiği ve bu teknikle kitap basıldığı da artık araştırmacılar tarafından ortaya çıkarılmıştır. (Steinberg, 1979) Ayrıca hareketli baskı tekniğine dayalı çeşitli matbaa tekniklerinin 8. yüzyılda Çin'de ve Uygur Türkleri'nde oldukça yaygın olarak kullanıldığını tarihçiler keşfetmiş durumdadır. Matbaanın tarihi ile ilgili olarak bu kısa bilgileri aktardıktan sonra konumuza kaldığımız yerden devam edelim.

Avrupa'da, matbaanın icadı, yazılı kültürle sözlü kültür arasındaki ilişkileri de problematikleştirdiği ve Avrupa'ya özgü fizik gerçekliği eksen alan, görünemeyen alanları olumsuzlayan veya yeniden tanımlayarak ve kodlayarak bilim bozumuna uğratan; sözlü kültürün ifade biçimlerini, bilgi edinme alanlarını bastıran insan-merkezli (anthropocentric) bir yazılı kültür üretilmesine zemin hazırladığı veya zaten oluşmakta olan insan-merkezci, lineer, mutlaklaştırılan kültürel kodlar, davranış biçimleri, zihin kalıpları ve anlam haritaları ürettiği için başlıbaşına bir medeniyet sorunu halini almıştır. Matba-

anın Avrupa'daki şekliyle icat ediliş ve geliştiriliş biçimi, Avrupa ülkelerinin başka toplumları ve kültürleri de kolaylıkla kolonileştirmelerine ve sömürmelerine müsait bir zemin hazırlamış ve bu tür aktiviteleri meşrulaştırmıştır.

Avrupa'da matbaanın icadıyla birlikte şekillenmeye ve yaygınlaşmaya başlayan yazılı kültür, temelde gerçekleri kontrol etmeyi ve manipüle etmeyi esas alan bir dünya görüşünü; bu dünya görüşünün siyasi, ekonomik ve kültürel kodlarını mutlaklaştırarak tek evrensel gerçekler olarak sunduğu için, Batı uygarlığı ile diğer uygarlıklar ve kültürler arasında sıcak çatışmaların, hegemonya kurma çabalarının vuku bulmasına yol açmıştır. Dolayısıyla buradan, Batı Avrupa'da hareketli baskı tekniğinin bu şekilde kullanılması, Avrupa'da geliştirilen yazılı kültürün, tıpkı Batı kültürünün kendisi gibi çatışmacı, tahakküm kurucu bir kültür olarak şekillenmesini kolaylaştırdığı sonucuna varmamız mümkün olmaktadır.

YENİ BİR MESLEK TÜRÜ VE İNSAN TİPİ: KİTAP HIRSIZ(LIĞI)

Avrupa'da matbaanın icadını da doğuran, saray çevrelerinde ve üniversitelerde yeni bir kültürel, düşünsel ve sanatsal canlanmaya zemin hazırlayan Reformasyon ve Rönesans hareketleriydi. Reformasyon ve Rönesans hareketlerinin yepyeni kültürel, düşünsel ve sanatsal atılımlar gerçekleştirmesinde, "tarihin keşfi" kilit rol oynamıştı. Önce İtalya'da, ardından da Almanya, Britanya ve Fransa'da başlayan bu keşif çabaları, antik Yunan kültürünün yavaş yavaş keşfedilmeye başlanmasıyla birlikte, yepyeni bir dönemece ve sürece girecektir.

Avrupa'da genelde bilim, kültür ve sanata, özelde ise antik Yunan kültürüne, düşüncesine ve sanatına ilginin artmasında Endülüs'ün, Sicilya'nın ve İstanbul'un fethinden sonra da Osmanlı İmparatorluğu'nun katalizör görevi gördüğü bilinir.

Örneğin Batı'da Reformasyon ve Rönesans hareketlerinin başlamasında kıvılcımın öncelikli olarak Batı Avrupalı tüccarların ve bilim adamlarının 12. ve 13 yüzyıllardan itibaren Endülüs'ü keşfetmesiyle birlikte çakıldığı artık tüm düşünce ve kültür tarihçilerince kabul ediliyor.

Hatta bazı düşünce tarihçileri, bu bağlamda, ilginç anekdotlar aktarıyorlar. Örneğin, ilkin Fransız ve İtal-



yan, ardından da diğer belli başlı Avrupa ülkelerine mensup seyyahların ve tüccarların veya hem seyyah, hem de tüccar olan kişilerin Endülüs'e yaptıkları geziler sonrasında sözkonusu Avrupa ülkelerinde ilginç bir meslek türü ve insan tipinin zuhur ettiği gözleniyor: Kitap hırsızlığı ve kitap hırsızları.

Endülüs'e gidip gelen tüccarlar ve seyyah-tüccarlar, 12. ve 13. yüzyıllardan itibaren, Endülüs'teki İslam medeniyeti'nin görkemli bir kültür, sanat ve düşünce ürettiğini, Avrupalı kralların ve prenslerin birbirleriyle arda arkası kesilmeyen savaşlar ve çatışmalar içinde oldukları bir zaman diliminde, Endülüs'te bambaşka bir dünya ve göz kamaştırıcı bir medeniyet buluyorlar, ve Endülüs'ten ilkin satın aldıkları hem İslam kültürü ve düşüncesi, hem de Yunan kültürü ve düşüncesine ilişkin Arapça'ya çevrilmiş kitapları Avrupa'ya götürüyorlar. Avrupa'da büyük ilgi ve şaşkınlık yaratan bu kitaplar, saray ve ilim çevrelerinin Endülüs'e özel ilgi duymalarına yol açıyor ve bir yandan tüccarlardan veya tüccar-seyyahlardan Endülüs'ten kitap siparişi yapmaya başlıyorlar; öte yandan da Endülüs'e ilim tahsil etmek üzere öğrenci gönderme geleneğini başlatıyorlar.

Avrupa'lı bu yeni türeyen tüccar "tip"leri, artan yoğun talep üzerine kitap-hırsızlığını meslek haline getiriyorlar ve Endülüs'ten Avrupa'ya birkaç yüz yıl süre ile kitap çalan ve bunları Avrupa'nın büyük kentlerinin belli başlı yerlerinde satan bir tüccar türü zuhur ediyor. Tarihçiler, bu işin, hem talebin yoğun olması, hem de kitapların pahalı olması nedeniyle karlı bir meslek haline geldiğini kaydediyorlar. Böylelikle İslam dünyasına düzenlenen ilk haclı seferlerinde olduğu gibi, bu kez biraz daha değişik bir yol izlenerek Endülüs'teki bilimsel ve kültürel birikim, böylesine tuhaf bir yöntemle başvurularak Avrupa'ya taşınmış oluyor (Knutsen, 1997: 30-32). Endülüs'ün son iki yüz yılında, sürgit Avrupalıların saldırılarına maruz kalması ve Avrupalılarla adeta kesintisiz denebilecek savaşlarla yüzyüze gelmesi, "kitap hırsızlığı" mesleğine müsait bir ortam oluşturuyor. Kitap-hırsızlığı'nın Endülüs'ün çökertilmesinden sonra tam bir yağmalamaya dönüşmesi de adeta kaçınılmaz hale geliyor.

Avrupa'da matbaanın keşfinden itibaren, öncelikle İtalya'da antik-Yunan kültürünün, tarihinin ve düşüncesinin keşfinde İstanbul'un keşfinden hemen önce ve son-

raki dönemde İtalyan ilim adamlarının, daha çok da tarihçilerinin İstanbul'a yaptığı seyahatlerin de ayrıca dikkate değer bir rol oynadığı biliniyor (Herde: 516).

Burada konumuz açısından dikkate değer bir başka nokta da, İstanbul'un Osmanlılar tarafından fethinden sonra çok sayıda Bizans kökenli bilim adamının Batı Avrupa'ya göç etmesi ve İstanbul'daki antik Yunan kültürüne ait pek çok değerli eseri de beraberlerinde götürmüş olmalarıdır. Henri M. Hoenigswald, İstanbul'dan Yunan kültürüne, tarihine ve gramerine ilişkin kitapların Avrupa'da yeni icat edilen matbaalarda basılarak çoğaltıldığını ve bu konuda hummalı bir faaliyetin olduğunu belirtiyor. Hoenigswald, özellikle Lascaris'in Yunan gramari-ne ilişkin kitabının 1476 yılında basılarak çoğaltılmasının Avrupa'da antik Yunan kültürüne duyulan ilginin fizilenmesinde belirleyici rol oynadığına dikkat çekiyor (Hoenigswald, 1973: 63).

Avrupa'da matbaanın icat ve gelişim sürecine ilişkin bu kısa bilgilerden sonra, Osmanlılarda matbaanın icadı sorununa geçebiliriz.

Osmanlılarda Matbaa: Bir Medeniyet Krizi Problemi

Bilindiği gibi, Osmanlılara matbaa resmi olarak Avrupa'dan yaklaşık 270 yıl sonra girebilmiştir. Bu sorun üzerinde bugüne kadar yığınla spekülasyon yapılmıştır.

Osmanlılara matbaanın geç girişi sorununa ilişkin olarak yapılan çalışmalarda geliştirilen tartışmaların, spekülasyonların büyük ölçüde dayanaksız ya da ideolojik önyargılarla yüklü olduğu ilk dikkati çeken en önemli problem alanlarından biridir.

Ancak genelde Osmanlılarda matbaa, özelde ise matbaanın Osmanlılarca "resmi olarak" geç kullanılmaya başlanması sorunu, Osmanlıların yaşadığı medeniyet krizi ile ilişkilendirilerek anlamlandırılabilir bir sorundur. Bu nedenle bu sorun, Osmanlıların yaşadığı medeniyet krizinin çeşitli boyutlarını göstermesi açısından oldukça önemli bir problem olduğu için konunun üzerinde önemle durulması gerekiyor. Ayrıca bugüne kadar, Osmanlıların yaşadıkları sorunun bir medeniyet krizi sorunu olarak ortaya konulmamış olması bakımından ve bu medeniyet krizinin de, Osmanlıların yazılı kültürle



yaratıcı ve imajinatif ilişkiler kurmayı başaramamaları veya kendilerine özgü bir yazılı kültür formu geliştirememeleri şeklinde özetlenebilecek bir sorun olarak görülmemiş olması açısından da burada geliştireceğimiz argümanlar özelde Osmanlılarda matbaa problematiği, genelde ise Osmanlıların yaşadıkları medeniyet krizi bağlamında provokatif ve yeni çalışmalara kapı aralayacak argümanlar olacaktır.

Soruna, sözlü kültür-yazılı kültür ilişkisi açısından bakıldığında, Osmanlılara matbaanın Avrupa'da icat edildiği tarihlerde girdiğini varsaydığımızda bile, matbaanın Osmanlılar tarafından yaratıcı ve işlevsel şekillerde kullanılmasının mümkün olamayabileceğini düşünüyorum.

Bu tezimin iki önemli dayanak noktası var. Birincisi, matbaanın icadı, Batı Avrupa'da, Avrupa kültürünün paradigmaları ve kültürel kodları, yani gerçekliği kavrayış, yorumlayış ve yansıtış biçimleri çerçevesinde gerçekleştirilmiş bir icattır. Bu nedenledir ki, matbaa, Avrupa'da, antropocentric (insan-merkezci); gerçekliği salt fizik gerçekliğe indirgeyen, fizik gerçekliğin dışındaki görünen, kontrol edilemeyen alanları, bilgi edinme biçimlerini olumsuzlayan veya bu alanları da fizik gerçekliğin kodlarıyla silbaştan yeniden kodlayan ve tanımlayan Avrupa kültürünün hem ürünü; hem de yeniden üreticisidir.

Başka bir deyişle matbaanın icadı, Avrupa'da yazılı kültürün alanlarını ve imkanlarını da kısıtlayan ve sınırlandıran, sözlü kültürün kodlarını ve ifade biçimlerini bastıran nev-zuhur bir yazılı kültür üretmiştir. Dolayısıyla matbaanın icadı, bu nedenlerden ötürü büyük ölçüde ancak Avrupa'da işlevsel olabilecek, ama başka kültürlerle mensup toplumlarda ise ters tepebilecek, bu kültürlerin anlam haritalarını ve kodlarını büsbütün biçim bozumuna uğratabileceği düşünülebilecek bir icattır. Bu açıdan bakılınca Osmanlıların matbaayı resmen geç kullanmaya başlamış olmaları, kısmen de olsa pek de anlamsız olarak görülemeyecek bir şeydir.

İkinci olarak, daha pek çok fenomen gibi, matbaanın Osmanlılarda geç kullanılmaya başlanması da, Osmanlıların bir medeniyet krizi yaşamalarından kaynaklanmıştır. Osmanlıların temel kavramlarını ve kurumlarını belirleyen İslam kültürünün Osmanlıların "durakla-

ma" döneminden sonraki zaman dilimi içinde yeni bir medeniyet sıçraması gerçekleştirilebilecek şekilde yeni koşullarda yeniden icat edilemeyeceğinin açık veya örtük şekillerde anlaşılmış olması, Osmanlıların tıpkı diğer müslüman toplumlar gibi bir medeniyet krizi yaşamalarının doğal ve kaçınılmaz sonucudur.

Osmanlıların siyasi olarak Avrupa'da sürekli olarak toprak ve dolayısıyla güç kaybetmeye başlaması, yüzyıllardır savaştığı Avrupa kültürüne ve ülkelerine karşı kapıları kapatmasına ve dolayısıyla savunma psikolojisi geliştirmesine zemin hazırlamıştır. Osmanlıların, Avrupalılardan her bakımdan üstün oldukları konusunda sahip oldukları aşırı öz-güven de buna eklenince büyük ölçüde Osmanlıların tek başına temsil ettikleri İslam medeniyetini, kendi siyasi, ekonomik ve kültürel kodlarını İslami paradigmalardan yola çıkarak yenileyememeleri ve yeniden icat etmeyi başaramamaları ile sonuçlanmıştır.

Avrupalıların keşiflerden ve deniz ticaret yollarını ele geçirmelerinden sonra ilkin kendi fiziki coğrafyalarında güçlenmeleri, zamanla da başka coğrafyalara, kolonyalizm yoluyla açılmaları, Osmanlı İmparatorluğu üzerinde de ciddi planlar geliştirmelerine yol açmıştır. Osmanlıların Batı Avrupalı "büyük güçler"e karşı geliştirdikleri özgüven duygusu, siyasi yenilgilerden sonra savunma psikolojisine, 18. yüzyıldan itibaren de yenilgi psikolojisine dönüşmüştür. Avrupalı güçlerin ekonomik, siyasi ve askeri açıdan gerçekten büyük mesafeler katettiğini gören Osmanlı elitleri, İmparatorluğun üzerine geldiğini gördükleri Avrupalılarla başedebilmek, onurlarını ve statülerini koruyabilmek, kısacası Devlet-i Ali Osmaniye'nin payidar olabilmesini sağlayabilmek amacıyla yenilgi psikolojisiyle Avrupa ülkelerini kendilerinden üstün kılan maddi birikimden yararlanma yolunu tercih etmek zorunda bırakmıştır. Bu bağlamda ilk yapılan iş, III. Selim döneminde ordunun modernizasyonu olmuş; ardından eğitimde, ekonomide, hukukta Batılılaşma hareketleri bir bir sökün etmeye başlamıştır.

Osmanlıların önce savunma psikolojisiyle, ardından da yenilgi psikolojisiyle hareket ederek içe kapanmaları, çok ciddi bir siyasi, ekonomik ve kültürel krizle karşı karşıya olduklarını gösteriyordu. Bu kriz, salt Osmanlıların yaşadığı bir kriz değildi; aynı krizi, diğer müslüman ülkeler daha çok yaşıyorlardı. Ancak hilafetin Osmanlılara geç-



mesinden itibaren İslam medeniyetini resmen Osmanlılar temsil etme, İslam medeniyetinin kavramlarını ve kurumlarını Osmanlılar yeniden üretme yükümlülüğü ile karşı karşıyaydı. Ne ki, Osmanlılar, böylesi bir şeyi başaramayacaklarını bizzat kendileri de anlamışlardı. O yüzden İslam'ın kültürel kodlarından ve paradigmalarından değil, Batı Avrupa ülkelerinin geliştirdikleri kültürel birikimden yola çıkarak varlıklarını sürdürmekten başka seçenekleri olmadığına hükmetmişlerdi.

Görüldüğü gibi, Osmanlılar, kendilerini, kendi dinamiklerinden yola çıkarak yenileyemeyeceklerini, çağdaştıramayacaklarını; dolayısıyla köklü bir medeniyet krizi ile karşı karşıya olduklarını farketmişlerdi.

Tüm bu argümanlardan yola çıkarak, köklü bir medeniyet krizi yaşayan Osmanlıların, Avrupa kültürünün ürettiği ve yine Avrupa kültürünün kodlarının yeniden üreticisi olan matbaayı Osmanlı ülkesine daha erken tarihlerde getirmelerinin Osmanlı'ya pek fazla katkısının olamayacağını; hatta Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün hızlanmasına katkıda bulunabileceğinin farkında oldukları söylenebilir. Burada matbaanın Osmanlı'ya geç gelişine hayıflanmak yerine, Osmanlı'nın neden bir medeniyet sıçraması gerçekleştiremediği; imparatorluğun yaslandığı, beslendiği kavramları ve kurumları kendi paradigmalarından ve kodlarından yola çıkarak neden yeniden icat edemediği ve çağdaştıramadığı sorunu üzerinde kafa yormak daha anlamlıdır.

Osmanlı'nın büyük ölçekli bir medeniyet krizi yaşadığı görece uzun bir zaman diliminde matbaayı Avrupa ile aynı tarihlerde kullanmaya başlaması halinde matbaayı sanıldığı gibi işlevsel bir şekilde kullanabilmesi, Avrupa'da geliştirildiği biçimiyle matbaanın dayandığı büsbütün farklı özellikler taşıyan kültürel kodlar dolayısıyla pek de kolay olmayacaktı. Dolayısıyla matbaanın çok daha erken tarihlerde Osmanlıya girmesi, imparatorluğun çok daha erken tarihlerde tarihe karışmasıyla sonuçlanabilirdi. Osmanlı'nın kendi siyasi, ekonomik ve kültürel kodlarını ve kurumlarını yeniden icat edebilecek bir performans göstermekten yoksun olması, Batı Avrupa'da anthropocentric bir kültürün ürünü ve üreticisi olan matbaayı işlevsel ve yaratıcı şekillerde dönüştürerek kullanamayabileceğinin en somut göstergesiydi.

Burada geliştirdiğimiz argümanları doğrulayabilmek için matbaanın, dolayısıyla Avrupa'da geliştirilen

yazılı kültürün doğasına, imkanlarına ve imkansızlıklarına yakından bakmamız gerekiyor.

Her şeyden önce matbaanın, Avrupa'da, özelde ulus devlet kavramının ve kurumunun, genelde ise anthropocentric insan anlayışının ve dünya görüşünün nihai olarak üreticisi olan modernliğin geliştirilmesinde ve pekiştirilmesinde kilit rol oynayan araçlardan biri olduğunu biliyoruz (Giddens, 1985).

Matbaanın icadıyla birlikte neşvü nema bulan Avrupa yazılı kültürünün, siyasi olarak imparatorluklardan ulus-devlete geçişi hızlandırdığını; Avrupa'daki ulus devletler arasındaki; ulus-devletler içinde de, etnisiteler arasındaki çatışmaları, hatta savaşları körüklediğini biliyoruz. Anderson'ın matbaanın "hayali cemaatler" inşa ederek, ulus-devletlere dönüşmekte olan imparatorlukların krallarının veya prenslerinin tebaaları ve ülke içinde yaşanan olaylar üzerindeki kontrollerini kolaylaştırdığını; ulus-devletlerin sınırları içinde veya ulus-devletlerdeki farklı cemaatler arasında ortak bir kimlik duygusu inşa veya icat etmekte önemli işlevler üstlendiğini uzun uzadıya tartıştığını biliyoruz (Anderson, 1992).

O günkü koşullarda, matbaa, dolayısıyla yazılı kültür, ulus-devlet sınırları içinde ortak ideallerin ve kimliklerin inşasına katkıda bulunmuş ama ulus-devletler arasındaki çatışmaları ve çıkar çekişmelerini de hızlandırmıştır.

Orta Çağ'dan sonraki dönemde Avrupa'da kilisenin siyasi, ekonomik ve kültürel iktidar aygıtlarındaki belirleyiciliğini yitirmeye başlamasıyla birlikte Avrupa'da önceden özellikle Katolik Kilisesi'nin şemsiyesi altında birleşen ve zaman zaman ortaklaşa hareket edebilen siyasi düzen ortadan kalkmış; yerini Avrupa'da kralların ve prenslerin başında olduğu ve sürgit birbirleriyle çatışma ve savaş halinde olan imparatorluklara, sonraki dönemlerde de ulus devletlere bırakmıştır (Knutsen, 1997: 22-25).

İşte özelde matbaa, genelde ise yazılı kültür Avrupa'da bu noktada iki yanlı –paradoksal– bir işlev görmüştür: Bir yandan ulus devletlerin ulusal çıkarlarını ve duyarlıklarını keskinleştirerek veya pekiştirerek birbirleriyle savaşmalarına zemin hazırlamış; ama öte yandan da tekil ulus devletlerin kendi siyasi, ekonomik ve kültürel coğrafyaları içinde daha güçlenmelerine neden olmuştur.

Oysa İslam dünyasında, ulus devlet kavramı, hatta ulusal özellikler üzerine bina edilen imparatorluklar olmamıştır. Özelde Osmanlılarda, genelde ise İslam dün-



yasındaki diğer devletlerde farklı dinlere, dillere ve etnisitelere mensup toplumlar veya topluluklar aynı devlet yapısının şemsiyesi altında bir arada büyük ölçüde de barış içerisinde yaşamışlardır.

Bu koşullarda matbaanın veya yazılı kültürün işlevsel olarak kullanılabilmesinin bir hayli zor olabileceği düşünülebilir. Nitekim, Osmanlı tecrübesi bu tezimizi doğrulayacak örneklerle doludur. Osmanlılarda matbaanın ilk önce ecnebler tarafından kullanılması, farklı kiliselere veya mezheplere mensup örneğin Rumların, Yahudilerin, Ermenilerin kurdukları matbaalarda bastıkları süreli-süresiz yayılar veya risaleler ve kitaplar yoluyla birbirleriyle çatıştıkları biliniyor. Matbaa, Osmanlılardaki ecnebler arasında bir yandan ortak hayali kimlikleri, duyarlılıkları ve çıkarları pekiştirmiş; bunun doğal sonucu olarak da, öte yandansa, bu gruplar, cemaatler veya azınlıklar arasındaki kavgaları, anlaşmazlıkları körüklemiştir.

Osmanlı elitleri, bilfiil tanık oldukları bu durumun bir yandan sürmesini istemişler, öte yandan da matbaanın müslüman tebaa arasında da, kontrol edilmesi mümkün olamayacak veya bir hayli zor olacak, müslümanlar arasında fitne fesadı körükleyecek bir araç olabileceğini düşünerek matbaanın kurulmasını geciktirmişler ve bu yüzden matbaayı bizzat devletin idaresi veya denetiminde açma ihtiyacı hissetmişlerdir (Binark, 1996).

Burada geliştirdiğimiz argümanları destekleyen bir başka nokta da şu: Osmanlı elitlerinin matbaayı geç ithal etmelerinin en önemli, birbiriyle ilişkili iki önemli nedeni var: Birincisi, Osmanlıların kendilerine duydukları aşırı özgüven ve kendilerinin Avrupalılardan her bakımdan üstün olduklarına inanmaları, Avrupalılardan bazı şeyleri ödünç almalarını önlemiştir. İkinci olarak da, Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'nin çöküş emareleri göstermesi üzerine, yüzyıllarca savaştıkları ve hor gördükleri Hristiyan Avrupa'da Hristiyanlığa karşı başlatılan sevküler gelişmeleri ancak 18. yüzyıldan sonra farketmiş olmalarıdır (Lewis, 1994: 260-262). Bu nedenledir ki, 19. yüzyılda Osmanlı elitleri ve aydınlarının, Batı Avrupa'da geliştirilen düşünceleri, görece az da olsa, ama o zamana göre hızla, Osmanlı İmparatorluğu'na aktarmaya başlamışlardır. Ancak seküler düşüncelerin ve kurumların son kertede imparatorluğu çökertebileceğini görememişlerdir. Yine de Tanzimat döneminde başlatılan, yoğun ve

canlı bir kültürel, sanatsal ve entelektüel tartışma ortamı oluşturan bu yenileşme hareketlerinin, Cumhuriyet'le birlikte kültür ve medeniyet değiştirme projesine dönüştürüldüğünü anımsatmak yararlı olabilir. Yaşanan medeniyet krizinin hangi boyutlarda seyrettiğini ve nerelere kadar vardığını göstermesi bakımından bu nokta önemlidir.

SONUÇ

Buraya kadar geliştirdiğimiz argümanlardan da anlaşılabilir gibi, matbaanın icadı sorunu, başlıbaşına bir medeniyet problemidir. Burada, medeniyet probleminin birbirinden oldukça farklı iki temel eksenine var.

Birincisi, Batı medeniyeti ile ilgili, ikincisi de, Osmanlı'nın yaşadığı süre içinde başlıca temsilcisi olduğu İslam medeniyetinin karşı karşıya olduğu krizle ilgilidir.

Batı medeniyetiyle ilgili eksenine, şöyle açılabilir: Batı Avrupa toplumlarının, Batı kültürünün anlam haritalarının ve kök paradigmalarının, hem yeniden icat edilmesinde ve üretilmesinde, hem de Batı medeniyetinin kavramlarının ve kurumlarının zamanla bir yandan Batı toplumlarında, öte yandan da Batı-dışı toplumlarda yaygınlık kazanmasında ve kullanılmasında "tarihi" bir rol oynamıştır. Matbaa, Batı Avrupa toplumlarında bir yandan Reformasyon, Rönesans ve Aydınlanma çağlarının kültürel, toplumsal, siyasi ve ekonomik paradigmalarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamış; öte yandan da Batı Avrupa toplumlarında gelişen siyasi, ekonomik, kültürel ve teknolojik söylemlerden etkilenmiştir.

Sorunun, İslam medeniyeti ile ilgili eksenine ise kısaca şöyle formüle edebileceğimizi sanıyorum: Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüyle sonuçlanan İslam medeniyetinin yaşadığı kriz, yazılı kültürle sağlıklı, yaratıcı ilişkiler kurulamamasıyla ilişkilendirilebilecek bir krizdir. Eğer İslam medeniyeti, en önemli veya başlıca temsilcisi ve yeniden üreticisi olan Osmanlı döneminde, yazılı kültürle yaratıcı ve imajinatif ilişkiler kurmayı başarabilmiş olsaydı; ya da başka türlü ifade etmek gerekirse, Osmanlılar, İslam kültürünün kodlarından yola çıkarak, yeni bir yazılı kültür söylemi ve pratiği icat edebilmiş olsaydı, imparatorluğun çöküşüyle sonuçlanacak bir medeniyet krizi yaşamayabilirlerdi.

Burada, "yazılı kültür" kavramını, özellikle Batı Avrupa'da matbaanın icadıyla birlikte geliştirilen ve bu



toplumların duyarlıklarını, zihin kalıplarını, kültürel kodlarını ve anlam haritalarını hem yansıtan, hem de yeni şekillerde yeniden icat eden Batı Avrupa'da geliştirilen yazılı kültür anlamında kullanmadığımı bir kez daha vurgulamakta yarar görüyorum.

Oysa, İslam medeniyeti, sözlü kültürle, yazılı kültürü aynı anda meczeden kendine özgü bir kültür üretmiştir. İslam medeniyeti, Osmanlı coğrafyasının dışında ürettiği, Osmanlı tecrübesini de hem besleyen, hem de anlamlandırarak uzun bir süre yeniden üreten İslam tarihinin başlangıcından Osmanlı'nın kuruluşuna kadar ge-

liştirilen diğer coğrafyalardaki tecrübelerinde de açıkça gözlemlendiği gibi, kendine özgü sözlü kültür geleneklerinin yanısıra, aynı anda, yine kendine özgü yazılı kültür gelenekleri de icat etmiştir. İslam medeniyet tarihine, düşünce, kültür, sanat verimleri ve birikimleri açısından bakıldığında, bu gerçeği görebilmek mümkündür. İslam medeniyeti, yaratıcı bir yazılı kültür geleneği geliştirememiş olsaydı, ne antik Yunan kültürüyle imajinatif ilişkiler kurabilirdi; ne de, büyük ölçüde antik-Yunan kültüründen beslenen Batı Avrupa kültürünün yaratılabilmesi mümkün olabilirdi.

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Londra: Verso, 1992.

Binark, İsmet, "Matbaanın Türkiye'ye Geç Girişinin Sebepleri", *Yeni Türkiye*, Medya Özel Sayısı: II, Kasım/Aralık, 12, 1996: 1599-1617.

Febvre, Lucien & Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, Londra: Verso, 1990.

Giddens, Anthony, *Nation State and Violence*, Cambridge: Polity, 1985.

Herde, Peter, "Humanism in Italy" Maddesi, *Dictionary of the History of Ideas*.

Philip Weiner (ed), New York: Charles Scribner's Sons, 1973, Cilt: II: 515-524.

Hoenigswald, Henry M., "Linguistics" maddesi, *Dictionary of the History of Ideas*,

Philip Weiner (ed), New York: Charles Scribner's Sons, 1973, Cilt: III: 61-73.

Knutsen, Torbjorn, L., *A History of International Relations Theory*, Manchester & New York: Manchester University Press, 1997.

Lewis, Edward, *The Muslim Discovery of Europe*, Londra: Phoenix, 1994.

Paz, Octavio, *Alternating Current*, New York: Arcade Publishing, 1990.

Said, Edward, *Orientalism*, Londra: Rotledge & Kegan Paul, 1978.

Steinberg, S. H., *Five Hundred Years of Printing*, Middlesex: Englan, 1979.

Wallerstein, Immanuel, "Eurocentrism and its Avatars: *The Dilemmas of Social Science*", *New Left Review*, Kasım/Aralık, 226, 1997: 93-109.

İLK TEŞEBBÜSLER: ASKERÎ ALANDA YENİLİKLER

III. SELİM DEVRİ ASKERÎ İSLAHATI
NİZAM-I CEDİD ORDUSU

241

SULTAN II. MAHMUD'UN (1080-1839) REFORMLARI

250

YENİÇERİ OCAĞI'NIN KALDIRILIŞI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER
"VAK'A-YI HAYRİYE"

258



III. SELİM DEVRİ ASKERİ İSLAHATI NİZAM-I CEDİD ORDUSU

DR. SİPAHİ ÇATALTEPE
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

A. NİZAM-I CEDİD KAVRAMI

*N*eni Düzen" anlamı taşıyan "Nizam-ı Cedîd" deyiimi Osmanlı Devleti'nin gerileme devrinde, askerin ıslah ve yenileştirilmesine delalet eder.

1717 yılında İstanbul'a gelen Fransız subayı De Rochemont, Sadaret Kaymakamı İbrahim Paşa'ya sunduğu ıslahat projesinin tercümesinde; yapılacak askeri yeniliği "Nizam-ı Cedîd" terimi ile açıklamıştı. Eski usul ve teşkilatı ifade eden "Nizam-ı Kadim'e" mukabil, ileri bir düzen kurma faaliyetini ifade için kullanılan "Nizam-ı Cedîd" tabiri ise III. Selim'in (1789-1807) saltanatında yaygınlaştı.¹

III. Selim'in 1791 Zıştovi ve 1792 Yaş antlaşmalarıyla Almanya ve Rusya ile savaşa son verdikten sonra devleti düştüğü durumdan kurtarmak için yapmayı kararlaştırdığı harekât da "Nizam-ı Cedîd" diye anılır.

"Nizam-ı Cedîd" dar ve geniş olarak iki anlamda kullanılmıştır. Dar anlamda; Avrupa usulünde yetiştirilmek istenen talimli askeri ifade ederken; geniş anlamda ise yenicevherliği kaldırmak veya faydalı bir duruma getirmek, Avrupa talim usulünü, yeni kurulacak askeri birliğin baskısı ile kabul ettirmek, ulemanın düşüncesine karşı koyup nüfuzlarını kırmak, Osmanlı Devleti'ni Avrupa'nın ilim, sanat, ticaret, ziraat, teknik ve sanayide yaptığı ilerlemelere ortak etmek için gelişen yenilik hareketlerinin bütününe belirtmek için kullanılmıştır.

III. Selim önce birinci şıkla işe başlamışsa da asıl hedef ve emeli ikinci şıkkı gerçekleştirmek olmuştur.

B. III. SELİM'E SUNULAN İSLAHAT LAYİHALARINDAKİ ASKERİ HUSUSLAR

III. Selim, Alman ve Rus savaşlarından sonra ıslahat hareketlerine başlamaya karar verdi. Bunun için önce devlet adamlarının bu konudaki fikirlerini öğrenmek istedi ve hepsinden birer layiha kaleme almalarını istedi. Bu şekilde hem onların devlete ait düşüncelerini ve askeri ıslahat hakkındaki görüşlerini öğrenmek imkanı bulacak, hem de istihdam edeceği ekibin bilgi derecesini ve kabiliyetini öğrenip onları faydalı olabilecekleri alanlarda çalıştıracaktı.²

Başta sadrazam olmak üzere on sekiz kişinin sunduğu layihalar dikkati çekti. Bunlardan on üçü bürokratlara, beş tanesi ilmiye mensuplarına aittir.³ Ayrıca dikkat çeken bir layiha da Muradge d'ohsson isimli yabancından geldi.

Koca Yusuf Paşa'nın ikinci Sadareti (27.2.1791-4.5.1792) sırasında hazırlanmaya başlanan bu anket bitmeden, yani layihalar takdim ve telhis edilmeden Paşa azledilince, bu işlem halefi Damat Mehmet Melek Paşa'nın sedaretinde (4.5.1792-19.10.1794) yapıldı.⁴

Bu layihaların kaleme alınmasıyla "Nizam-ı Cedîd" hareketinin nazari ve hukuki cephesinin tesisine başlanmıştır.

Layihaverenler içinde, askerlikten anlamayanlar da vardı. Bu yüzden bazıları gülünç bulunarak alay konusu edildi ve bazı söylentileri halkın ağzına düşürerek, bu işe karşı belki de istemeyerek aleyhte bir hava oluştu.⁵



C. LAYİHALARDAKİ ASKERİ İSLAHAT GÖRÜŞLERİ

Layihalar incelenirse üç ana görüşün ortaya çıktığı anlaşılr.

1- Kanuni devrindeki kanun ve nizamlara dönüldüğü takdirde ordunun düzeleceğine inanan ve kendilerine “muhafazakâr” diyebileceğimiz grup.

2- Avrupa savaş usullerini ve talimlerini “eski kanun ve nizamdır” diye kabul ettirmek isteyen, kendilerine “telifci” diyebileceğimiz grup.

3- Yeniçerilerin asla ıslah edilemeyeceğine inanarak, yeni bir askeri ordu kurulmasını savunan ve kendilerine “inkılapçılar” diyebileceğimiz grup.⁶

Aslında layiha veren bu devlet adamlarının askeri ıslahat konusunda iki ana düşünceyi benimsedikleri görülmektedir.

a) Yeniçeriler ve diğer askeri ocaklar “Sultan Süleyman Kanunudur” diyerek Avrupa eğitim ve silahlarını kabul ettirmek isteyen muhafazakâr ve telifci gruptakilerin asıl amaçları Yeniçeri Ocağı’nın ıslahı ve genişlemesi idi.

b) Kaldırılması ve ıslahı mümkün olmayan Yeniçeri Ocağı yerine, bunun dışında, Avrupa usulüne göre yeni bir askeri ocak kurulmalıydı.

Her iki düşünceyi benimseyenler askeri ıslahat konusunda birleşmektedirler. Çünkü iki tarafta mevcut askeri ocakların bozuk olduğunu, ıslahatın gerekli olduğunu görmekteydiler.

III. Selim bu layihaları inceledikten sonra (b) grubunun “yeni bir askeri ocağın kurulması” görüşünü kabul ederek, bu konuda gerekli çalışmaları başlattı.

D. NİZAM-I CEDİD EKİBİ

Yeni bir ocağın kurulmasına karar verilmesinin en önemli sebebi, yeniçerilerin ıslah edilmesinin çok zor olmasıydı. Bunların çoğu zenaat ve ticaretle uğraşmakta, diğer bir kısmı ise işsiz güçsüz serseri takımıydılar. Talim ve terbiye amacıyla disipline sokmaya teşebbüs etmek, ayaklanmalarına sebep olabilirdi.

Bütün bunları düşünen III. Selim tahta çıktığı zaman ıslahat düşüncesini benimsemiş bulunan, açık fikirli ve yenilik taraftarı bir ekibi topladı. Bu ekibin başına

da ıslahat uğruna canını feda edinceye kadar çalışacağına yemin eden Rumeli Kazaskeri İsmail Paşazade Es-Seyyid İbrahim İsmet Bey’i getirdi.⁷ Ayrıca bu ekipte Valide Sultan Kethüdası Yusuf Ağa, Nizam-ı Cedîd’in Anadolu’da kurulup yayılmasında Bozok Mutasarrıfı Çaparzade Süleyman Bey ile Karaman Valisi Kadı Abdurrahman Paşa, ıslahat ekibinin başta gelen elemanlarıdır.

Bu ıslahat ekibine Fransa’dan General Menard başkanlığında, amele başı Bamilo ile gelen heyetle birlikte Prusya’dan da subay ve danışmanlar geldi. Bunlardan Albay Von Goetze, 1798’de III. Selim’in isteği üzerine Osmanlı kara birliklerinde incelemelerde bulundu. III. Selim devrine kadar, Türk ordusunda görev yapan Avrupalı subayların çoğu, esasen kendi ordu ve devletlerini temsil etmeyen, ancak kişisel olarak maceraperestlik peşinde koşan ikinci ve üçüncü dereceden subaylardı.⁸

E. NİZAM-I CEDİD ORDUSU

a) Levend Çiftliği Ocağının Kurulması

III. Selim’in topladığı meşveret meclisinde, yeni askerlerin kurulması konusu tartışılmıştı. Bu tartışmada önce yeniçerilerin, Sultan Süleyman devrindeki düzen döndürülmesi halinde bu işin kolayca halledileceği fikri taraftar bulduğundan evvela ocağa sorulmasına karar verilmiş; durum Yeniçeri Ağasına bildirilip, yeniçerilerin haftada iki gün talim yapmaları istenmişti. Ağada zabıtlardan ikisini seçip ocak ile görüşmelerini istedi. Kışla’nın ileri gelenleri toplanıp bir hafta izin isteyerek “bir düşünelim” demişlerdi. Ocaktaki tartışmalar fesatçıların kışkırtmaları üzerine yeniçeriler bu teklifi red ettiklerini bildirdiler.⁹

Bu durum üzerine meşveret meclisi yeni talimli askerlerin kurulmasını kabul edip, yeni asker için en uygun yerin, İstanbul’un dışındaki levend çiftliği olmasına karar verdi.

Bununla birlikte yeniçerilere dokunulmaması amaçlarının da muntazam ödenmesi kararlaştırıldı. Durum yeniçerilere bildirildiğinde, onlar; bize dokunulmasın da isterse her yer talimli askerle dolsun diye cevap verdiler. Kendilerinden, sözlerine duracaklarına dair senet alındı.¹⁰

Yeni bir askeri ocağın kurulmasına karar verilmekle beraber devlet adamları, bu kararın ileride yeniçerileri



kızdırabileceğini ve hatta ayaklanabileceklerini ifade ederek endişe ediyorlardı. Bu yüzden, yeni askerin Bostancı Ocağı'na bağlı "Bostancı Tüfenkçisi" adı altında kurulması kabul edildi.¹¹

Yeni askeri teşkilatın çekirdeği daha önce fiilen mevcuttu. 1791 yılı sonlarına doğru Yusuf Paşa, Ruslarla savaşırken ele geçirdiği birkaç Rus firarisini kendi kapı halkı (özel muhafızları) ile biraraya toplamış, yine ele geçirilen Rus silahları ile Avrupa usulü talimler ve manevralar yaptırmaya; arada sırada çadırının önünde diğer ordu ileri gelenlerine bu birliğin gösterilerini seyrettirmeye başladı.

Ruslarla barış yapıp, ordu İstanbul'a döndüğü zaman III. Selim bu kuvvetlerin gösterilerini seyrederek ateş güçlerini gördükten sonra, bu birliğin yeni ordunun çekirdeği olmasını kararlaştırdı.¹²

Bütün çalışmalar "Levend Çiftliği"nde başladı (1792). Kuvvet yavaş yavaş artmaya başladı. Bu kuvvetin masraflarını karşılamak üzere 14 Mayıs 1792'de yeni bir hazinenin kurulmasına karar verildi. Malî konular Osmanlı Devleti'nde her zaman önemli görüldüğünden hazinenin kurulmasıyla ilgili kanun daha önce çıkarıldı. Tamamen bağımsız olan bu hazine 1 Mart 1793 de İrad-ı Cedid adıyla yeni kuvvetin emrine verildi.¹³

Mustafa Reşit Efendi Talimli Asker Nazırı sıfatıyla askeri işlerin; İrad-ı Cedid Defterdarı sıfatıyla da mali işlerin başına getirilerek, "Şıkk-ı Sani Defterdarı" ünvanıyla Divan-ı Hûmayun üyeleri arasına katıldı.¹⁴

1794 yılında 200 subay ve er silah altına alınıp yeni bir birlik kurularak Levent Çiftliği'nde müstahkem kışlalar yapıldı. Bu küçük kale şeklindeki binalar, burçlarıyla gayet sanatkârane yapıldı, yolları çimenlerle örtüldü. Sayısız ziyaretçi İstanbul'un çeşitli yerlerinden buraları ziyarete geldiler.¹⁵

Avrupa'dan getirilen subay, malzeme, yeni üniforma ve silahlarla da donatılan bu yeni kuvvetin halka ve yeniçerilere yavaş yavaş duyurulup alıştırılmasına başlanarak, meydana gelebilecek şiddet hareketleri önlenmiş oldu.

Nizam-ı Cedid askerleri için hazırlanan Kanunname 18 Eylül 1794'de ilan edildi. Ocakta resmen kurulmuş oluyordu.¹⁶ Bu Kanunname iki senede hazırlanmıştı.

Kanunname ilan edildiğinde talimli asker sayısı, 20

subay ve 448 erden ibaretti.

Levend Çiftliği'nde kurulan bu orta, Ocak ağası tayin olunan Veli Ağa ve Fransız subaylarının nezareti altında talimlere başladı. Bu askerlere kıyafet olarak Fransız askerlerinde olduğu gibi mavi bere ve kırmızı ceketten ibaret üniformalar giydirildi. Ayrıca 1797 yılında İstanbul'a gelen Fransız elçisi A. Aubert Dubayet'ten subay, er, sahra topları ve bunların yapımcılarını da getirmesi istenilerek Nizam-ı Cedid teşkilatı için gerekli eğitimli eleman ve teknik araçlar öncelikle sağlanmış oluyordu.¹⁷

Ocağın başına devlet ileri gelenlerinden bir Nazır ve Dergah-ı Ali Kapıcıbaşılarından bir ağa tayin edilerek bütün işler bu iki kişinin ortaklaşa sorumluluğuna verildi. Hacegan'dan bir katip, iki katip yamağı ve iki nefer katibi tayin edildi.

Mevcudu, subaylarıyla beraber 1602 kişi olduğunda, Levend Çiftliği'nde kurulacak bu ilk ortadan sonra Anadolu ve Rumeli'nin uygun yerlerinde 1602 kişilik tam ve 800 kişilik yarım ortalar kurulması kararlaştırıldı. Önce, Levend Çiftliği'nde yetiştirilmesi düşünülen 1602 askerin masrafı belirlenecek, buradan daha fazla asker için gerekli harcamalar tahmin edilip, gelirleri de hesaplandıktan sonra asker tertibine gidildi.

Kanunnameye göre mevcutları yavaş yavaş 12.000'e ulaştıktan sonra gelirleri bulunup, daha da arttırmaya gitmek; en önemlisi de ilk hedef olan 1602 sayısına ulaşmaktı.¹⁸

Taşralarda tertip olunacak 12 bölükten meydana gelen ortalara, talimleri için Levend Çiftliği'nden öğretmenler gönderildi.

Bir ortada ocak ağası, binbaşı, kethüda, ağay-ı yemin ve yesar (beşyüzbaşı), yüzbaşılar, mülazımlar, topçu başı, arabacı başı, cebeci çavuşlar, bölükbaşılar, alemdar, her bölük için ikişer saka ve altışar karakullukçu mevcuttu. Her bölüğe birer imam tayin edildi.

Subaylara tımarlar hasılatından maaş ve erlere yevmiyeleriyle ekmek tayinatları verilip, bunların bedelleri İrad-ı Cedid hazinesinden karşılandı.¹⁹

Bu askerler İstanbul'da bulundukları zaman ulufe ve tayinat bahaları her ay İrad-ı Cedid hazinesinden, başka bir yere görevli gittiklerinde ise ekmek tayinatları, arpa ve saman ücretleri Canib-i Miri'den verilecekti.



Kanunname esaslarına göre ocağa alınacak askerler, 25 yaşını geçmemiş, yiğit, asil ve temiz ailelerden seçilir, bunlara önce usul ve erkân öğretilirdi.

Bol miktarda yevmiye ve tayinat verilen bu erler, kışlarında veya vazifeli oldukları yerlerde, her an hazır bulundurulur, talim ve harp sanatı konuları dikkatle öğretilmeye çalışılırdı. Bu erler askere yazılırken sıkı bir şekilde kefil ile bağlanırdı.²⁰

Teşkilatta onbaşılar erlere; yüzbaşılar onbaşılara; beşyüzbaşılar yüzbaşılara; binbaşılar beşyüzbaşılara; ağalarda binbaşılara kefil olmak suretiyle, yazım işi bir şekilde bağlandıktan sonra her kim bu düzen aleyhine hareket eder, suç işlerse cezası derhal verilirdi.

Binbaşı ve diğer rütbelerdeki subaylar, yevmiyeli erleri hizmetkâr olarak kullanamayıp, kendilerine başka hizmetçiler tutarlardı, bunlara da yevmiyeli erlerden farklı görünümde elbise giydirilirdi.²¹

Subaylarına itaat etmeyen ve suç işleyen erler, kaba hatine göre cezalandırılır; yine subaylarına veya bir başkasına silah çekerlerse usulüne uygun cezalandırılırlardı; firar ederlerse yakalanıp hemen gerekli cezaya çarptırılırlardı.²²

12 bölüğün herbirine birer adet top tertip olunurdu. Askerler piştov, bıçak, eğri kılıç, seshane ve tüfenk gibi o devirde modası geçmiş silahlar kullanırdı. Zira bıçak ve piştov meydan muharebelerinde hiç işe yaramaz, ancak şehirde düzen sağlamak için kullanılırdı. Bu yüzden daha sonraları erlere filinta tüfenk, kasatura, büyük palaska ve doğru kılıç verildi. Subaylarda ise bir cengel ile kuşağa bağlı bulunan kılıç bulunurdu.

Kılık kıyafete gelince: Subaylar, boy cepkeni denilen dar bir cebe, şalvar, şal, kuşak ve kırmızı serhadlık ayakkabıdan ibaret elbise giyerlerdi. Rütbe işareti olarak; binbaşılardan cepkeni siyah, kuşakları ise sırmalıydı. Cepkenin iki tarafında sağ-kol ağzında dört sarı, mülazım-ı evvelde dört mülazım-ı sani de üç, alemdarda iki, çavuşta bir beyaz semre bulunurdu.

Kıyafetine gelince; dize kadar paçaları dar, yukarısı biraz geniş, çıkma tabir olunan şalvar ile uzun mintan ve kırmızı yemeniyle tamamlanırdı.²³

Levend Çiftliği'nde kurulan ortanın mensupları kırmızı elbise giyiyorlardı. Daha sonra kurulan Üsküdar or-

tası mensuplarının elbisesi mavi, Anadolu ortaları mensuplarınınki de yeşil renk olarak düzenlenmişti.²⁴

İzin konusuna gelince: Bu izin sıra izni adı altında verilirdi ve ancak sulh zamanında olurdu. Savaş veya sefer durumunda izin asla verilmezdi. Erler bu izni münavebe ile kullanırdı. Ortadaki erlerin beşte biri izin kullanırsa, diğerleri kışlada kalırdı. Sılaya gidecek erlere vilayetleri yakınsa 6 ay, uzaksa 8 ay izin verilirdi. Bu izin senede bir defa verildiğinden herkese ancak beş yılda bir izin çıkardı.

Erlere, kışlarda devamlı kalabilmesi için evlenme izni verilmezdi.

Ağa ve Kethüda dışındaki subaylara münavebesiz olarak yılda 3 ay izin verilirdi. Bunlara, talim ve diğer hizmetlerde kusur etmedikleri takdirde evlenme izni de verilirdi.²⁵

Tekaüdlük konusuna gelince: Kanunname hükümünce sulh zamanı hizmetini ocakta geçirip maaşa hak kazanmış bir kimse ihtiyarlık veya sakatlık nedeniyle emekliliğe hak kazanır ve aldığı maaşın üçte biri tekaüt olur. Savaş zamanında yaralanır veya sakat kalırsa maaşının yarısı veya yarısının ağırlığına göre fazlasıyla tekaüdlük alırdı.²⁶

Tekaüd olanların maaşları aydan aya ödenirdi. Taşrada veya maaşını alacağı yerden uzakta olanların başkaları vasıtasıyla maaşlarını aldirmaları için yaşadıklarını ispat etmeleri gerekirdi.

b) Levend Çiftliği Ocağı'nın Gelişmesi

Osmanlı Devleti, 1799'da Mısır seferi ve Akka olayında gösterdiği başarı üzerine Levend Çiftliği'nde ikinci bir ortanın kurulmasına karar verdi.

Bu ikinci orta 23 Kasım 1799 tarihinde kuruldu. Kurulan bu ortaya "Kethüda Ortası" adı verildi.²⁷

Piyade birliklerinin gelişmesinden sonra, süvari birliğinin de kurulmasına karar verilip, 18 Kasım 1800 tarihinde Süvari birliği kurulmuştur.

Ocağa ilk olarak yazılan süvarilerin, Osmanlı ülkesinde bulunan tımar erbabından seçilmesi kararlaştırıldı.²⁸

Bu askerlerin herhangi bir yere vazifeli olarak gönderilmeleri halinde lüzumlu olan eşya ve malzemenin, ocakta imâl edilmeleri kararlaştırıldı.



Artan mevcut, kısa zamanda 1.200 kişiye ulaşmış oldu.²⁹

c) Üsküdar Ortası'nın Kurulması

Levend Çiftliği'nde iki orta kurulup gelişmeye başladıktan sonra, üçüncü bir ortanın kurulmasına karar verildi. Bunun üzerine bu üçüncü orta 1801 yılında Üsküdar'da kuruldu. Ortanın dahili teşkilatı, Levend Çiftliği'ndeki ortaların aynıydı.

Anadolu'da kurulacak ortalar için merkez ortası görevini yapacak olan bu orta, Levend Çiftliği'nde bulunan Tüfenkciyan-ı Bostanı ocağına bağlı olacaktı.³⁰

Levend Çiftliği'ndeki I. ortaya Ağa Ortası, II. ortaya Kethûda Ortası denildiği gibi, Üsküdar'daki I. ortaya ilk anda Usta Ortası denilmesinin sebebi, ilk zamanlar ortanın komutanına usta denmesiydi. Ustalık, binbaşılıktan bir derece aşağı bir rütbe idi. Daha sonra ustalık kaldırılıp Binbaşı tayin edilince ortaya Binbaşı Ortası denildi ve bundan sonra bu şekilde anıldı.³¹

Bu orta için kışla binası olarak Topkapı Sarayı'nın karşısına düşen Kadıköy'de bulunan Kavak Saray-ı Hümayunu içindeki Mehmed Paşa Köşkü uygun görüldü.

Daha sonra Üsküdar'da bir süvari ortası kurulmaya başlandı. Bunun için Toptaşı'nda süvariler için bir kışla daha yapıldı.³²

Üsküdar Ocağı'na asker sağlayabilmek için bazı eyalet ve kazalar doğrudan doğruya bu ocağa bağlandı. Bunların başlıcaları şunlardır: Niğde, Beyşehir, Kütahya, Bolu, Viranşehir, Kayseri, Ankara, Kastamonu, Akşehir ve Aydın idi.

Hemen hemen %90 kadarı Anadolu köylülerinden olan bu askerlerin çoğu herşeyden önce yağma yoluyla silah ve mallara sahip olabilmek hayaliyle ocağa yazılan kimselerdi. Ocakta disiplinsizliğe neden olup, gittikçe huzursuz ve düzensiz bir duruma geldiler. Bazen Trakya, Yeni Köy ve Beşiktaş'a kadar inerek yağmalarda bulunup birçok olaylar çıkardılar. Birçoğu üniforma ve silahlarını atıp ücretlerinin azlığını, disiplinin çok sıkı olduğunu ileri sürüp, ocaktan firar ettiler. Bu firariler soygun çeteleri oluşturup etrafa dehşet saçtılar.³³

Daha sonraları alınan sık ve sert tedbirlerle bu işin önü alındı ve bu gibi olaylar kolay kolay olmamaya başladı.

d) Anadolu'da Nizam-ı Cedîd Ortalarının Kurulması

İstanbul'da Levend Çiftliği ve Üsküdar ortaları kurulup geliştikten sonra, teşkilatın Anadolu'da da gelişmesine karar verildi ve Üsküdar Ortası Anadolu teşkilatının merkez görevini üstlendi.³⁴

III. Selim, Nizam-ı Cedîd'in Anadolu'da yayılması ve buralardan rahatça asker yazılabilmesi hususunda, Anadolu'daki ayan ve yerli ailelere güvenip onlarla işbirliği yolunu seçti. Bu durum üzerine, Karaman valisi Kadı Abdurrahman Paşa, Sivas eyaletindeki askerin başbuğu Vezir Mehmed Paşa, Dergah-ı Mualla Kapıcıbaşılarından Bozok ve Çankırı Mutasarrıfı Capurzade Süleyman Paşa, Saruhan Mütesellimi Hacı Mehmed, Ankara Mütesellimi Mesut Ağa, Kastamonu Mütesellimi Altıkulaçzade Hüseyin, Bolu voyvodası Çalıkzade Hüseyin, Viranşehir voyvodası Ahmedzade Seyyid İbrahim ve Aydın Muhassılı Ahmed, Nizam-ı Cedîd askerinin bölgelelerinde gelişmesi için büyük gayretler gösterdiler.³⁵

Bunlardan Karaman valisi Kadı Abdurrahman Paşa ile Çankırı Sancağı beyi Capurzade Süleyman Paşa bir hayli başarı gösterdiler.

Bu askerlerin Üsküdar Ocağı'na teslim için gidip gelmelerinin zor oluşu sayılarında artması üzerine taşrada da ortaların kurulmasına karar verilerek buna dair Talimname 1803 yılında yayınlanıp Anadolu'da kışlalar yapıp ortalar açılmasına başlandı.³⁶

e) Anadolu Ortaları

1- Ankara Ortası

Ankara'da 19 Ekim 1804 yılında bir kışla yapılarak bir orta kuruldu. Kışla Çubuk Suyu yanında, Akköprü'ye çok yakın Şeyh Yağmur Ovası'ndaki Emiroğlu tarlasında 750 kişi alacak kapasitede yapıldı.³⁷

Orta bütün Nizam-ı Cedîd Teşkilatı'yla birlikte ortadan kaldırıldı.

2- Bolu Ortası

Bolu'da da bir kışla yapıp bir orta teşkil edilmişti. Bu ortanın I-VI. bölükleri Bolu Ortası sağ kolunu, VII-XII. bölüklerde Viranşehir adıyla Bolu Ortası sol kolunu teşkil ediyordu.³⁸



Bu orta genel teşkilatın kalkmasıyla kaldırılmıştır.

3- Kayseri Ortası

Kayseri'de kışla 6 Mayıs 1808 tarihinde bitmiştir. Burda da bir orta bu şekilde kurulmuştur.³⁹

4- Kastamonu Ortası

Kışla binası 12 Mayıs 1805 tarihinde bitmiştir. Orta daha önce kurulmuştu.⁴⁰

5- Kütahya Ortası

Kütahya'da bir orta kurulup kışlası da 1803 yılı içinde bitirilip hizmete sokulmuştur.⁴¹

6- Kırşehir Ortası

Burada da bir orta kurulup, kışlası ise 1805 yılında bitirilmiştir.⁴²

7- Amasya Ortası

Amasya'da bir orta kurulmaya başlamış olup kışla binasının yapılıp yapılmadığı konusunda bir belgeye rastlanmamıştır.

8-Sivas Ortası

Sivas'ta bir orta kurulup, bir kışla binası yapılmış ise de tarihi kesin olarak tespit edilememiştir.⁴³

9- Aydın Ortası

Kışlanın yapılıp yapılmadığı belli olmamakla birlikte bir orta kurulmuştur.⁴⁴

10- Çankırı Ortası

Burda tam mevcutlu bir orta kurulmuş olup, 1803 yılı içinde kışlada hizmete açılmıştır.⁴⁵

11- Çorum Ortası

Kışlanın kesin bir bitiş tarihi olmamakla birlikte 1806 yılı için var olduğu anlaşılmaktadır. Bir ortanın da burda olduğu anlaşılmıştır.⁴⁶

12- Aksaray Ortası

1805 yılından önce burada da büyük bir kışla binası inşa edilip, bir orta tertip edilmiştir.⁴⁷

13- Menteşe Ortası

Sancak merkezi Muğla'da kurulmuştur. Muğla'nın yakınlarında 1805 yılında bir kışla yapılıp orta burada ikamet ettirilmiştir.⁴⁸

14- Seydişehir Ortası

Seydişehir'de 700 kişi alabilecek bir kışla inşa edilerek burada da bir orta kuruldu. Kışla 1804 yılı Ekim ayında bitirildi.⁴⁹ Bu orta, kuvvetli bir süvari birliğine de sahipti.

15- Niğde Ortası

Kışla yapılmasına karar verilmiş, fakat bittiğine dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Yalnız Üsküdar Ocağı'na talim için giden askerlerden ibaret bir orta vardı.⁵⁰

16- Hamid Ortası

Isparta ve çevresinde kurulan bu orta ve kışla konusu hakkında fazla bir bilgiye rastlanmamış olup, orta mevcudu ise ancak yarım ortaya bile ulaşmamıştır.⁵¹

17- Manisa Ortası

Manisa'da bir orta kurulmuşsa da hakkında fazla bilgiye rastlanmamıştır.⁵²

18- İçel Ortası

Adından da anlaşılacağı üzere Mersin ve çevresinde kurulmuştur. Kışla binası için seçilen yer Kalender İskeleyi çevresi seçilmiştir. Orta ve kışla hakkında başka bir bilgiye rastlanmamıştır.⁵³

19- Karaman Süvari Ortası

Kışlanın yapılıp yapılmadığı hakkında bir kayda rastlanmamıştır. Tek bilgi, 1806 yılında orta mevcudunun 1.300 kişiye ulaştığı, yani hemen hemen bir orta sayısı olan 1602 kişiye yaklaştığı anlaşılmaktadır.⁵⁴

F. NİZAM-I CEDİD ASKERİNİN KULLANILMASI

a) Mısır Seferi

Napolyon Bonaparte 2 Temmuz 1798'de İskenderiye çevresine çıkarma yaparak Mısır'ın işgaline başladı.

Bu durumda Osmanlı Devleti, Rusya ve İngiltere ile ittifak yaptı (25 Kasım 1798 ve 5 Ocak 1799 antlaşmaları).

Napolyon, Osmanlı Devleti'ni barışa zorlamak için Filistin ve Suriye'yi işgal için harekete geçti. 18.000 kişilik bir kuvvetle Akka üzerine yürüdü.⁵⁵

Osmanlı Devleti, ilk olarak Akka Kumandanı Cezzar Ahmed Paşa komutasına 200 Nizam-ı Cedid askeri gönderdi. Daha sonraları ise bu sayı 900 kişiye ulaştı. Bu birlikler Napolyon'un mağlubiyetinde önemli bir rol oynadılar ve Cezzar Ahmed Paşa'nın takdirini kazandılar.⁵⁶

Daha sonraları ise Mısır seferine katılan ve sayıları 2.000'e ulaşan Nizam-ı Cedid askeri Reşid'in Fransızlar'dan alınışında önemli bir görev yaptılar.⁵⁷



Yeni askerin bu üstünlüklerine kızan yeniçeriler ve diğer muhalifler, bundan böyle, bu askerle beraber savaşmayacaklarını açıklamışlar; gerçekten de 1806 yılında başlayan Osmanlı-Rus Savaşı'na Nizam-ı Cedîd askeriy-le birlikte savaşmak istemeyerek, bu askerlerin İstanbul'da kalmasına sebep olmuşlardır.

Nizam-ı Cedîd askeri Rumeli'de eşkiya tenkilinde kullanılıp başarılı olduğu gibi Akdeniz ve Karadeniz bölgelerinde aynı iş için görevlendirilmişlerdir.⁵⁸

G. NİZAM-I CEDİD ASKERİNİN KALDIRILMASI

a) Tekirdağ Olayı

Dağlı denilen Rumeli eşkiyasını yola getirmek üzere Kadı Abdurrahman Paşa komutasında Trakya'ya geldiler. 1804 yılında Malkara'da bu eşkiyayı dağıttı. Bu tarihlerde Karıştıran, Yıpağaç ve Beyağaç'ta Nizam-ı Cedîd askerin Rumeli'de kurulması için kışlalar yapılmıştı.⁵⁹ Karıştıran'da bir orta kurulması için, kazalara asker yazılması hakkında emirler gönderilmeye başlanmıştı.

Tekirdağ'da toplanan eşkiya, buraya ferman getiren mübaşiri öldürüp direnmeye karar verdiler.

Devlet ilk önce bir heyet yollayıp nasihat etti. Fakat asiler geri adım atmadılar. Uzun müzakerelerden sonra Devlet isyancıları affetti. Tekirdağlılar da yeniliklere muhalefet etmeyeceklerine dair söz verdiler.

Tekirdağ olayı, Nizam-ı Cedîd'in yıkılmasına; III. Selim'in tahttan indirilmesine ve asilerin affıyla da devletin güçsüzlüğünün ortaya çıkmasına neden oldu.

b) İkinci Edirne Olayı

Tarihte, III. Selim yeniliklerinin dönüm noktası sayılan bu olay; Kadı Abdurrahman Paşa'nın 1806 yılı Haziranında İstanbul'a geldikten sonra, Sırp eşkiyasını bastırmaya memur edilen Rumeli valisi İbrahim Paşa'ya yardım için Nizam-ı Cedîd askeriyle Çorlu'ya doğru hareketinin, kendileri üzerine olduğu fikrine kapılan, Nizam-ı Cedîd aleyhtarı ayanların bu kuvvete karşı gelmeleriyle başlamıştır.

İstanbul'dan hareket eden Nizam-ı Cedîd askerinin sayısı 24.000'e ulaşmıştı. Yani istenilen düzenli asker sayısına ulaşılmıştı.⁶⁰

Edirne Ayanı Dağdevirenoglu ilk isyan işareti olarak, Abdurrahman Paşa'nın Edirne ve civarında zahire toplaması emrini engellemekle göstermiştir.⁶¹

Bu sıralarda sadrazam olan Hafız İsmail Paşa Nizam-ı Cedîd taraftarlarıyla arası iyi olmadığından Dağdeviren ve adamlarını el altından kışkırttığı gibi Tırsi-nikli İsmail Ağa ile de işbirliği yapıyordu. Dağdeviren-oğlu da kendine katılan kuvvetlerle gittikçe sayısını artırıyordu. Rumeli ayanlarının çoğu, Kadı Abdurrahman Paşa kuvvetleri ilerlemeye çalışırlarsa hep birlikte karşı koyacaklarını bildirdiler.⁶²

Bu sırada iki taraf arasını bulmak ve olayı incelemekle görevlendirilen Serez ayanı İsmail Bey yazdığı tahriratta tek çarenin Abdurrahman Paşa ordusunun Anadolu'ya çekilmesi olduğunu aksi takdirde isyanın devam edeceğini belirtiyordu.⁶³

Kadı Abdurrahman Paşa kuvvetleri asilerle Çorlu civarında karşılaştılar, asiler Çorlu'ya çekildi. Abdurrahman Paşa Çorlu üzerine yürüdü. Şiddetli çarpışmalar başladı.

Direnmenin uzaması üzerine Anadolu valisi Ebubekir Paşa Edirne'ye gidip asilerle görüştü. Asiler Nizam-ı Cedîd askeri Anadolu'ya dönerse kendilerinin de silah bırakacaklarını bildirdiler. III. Selim bu şartı kabul etti. Abdurrahman Paşa Konya'ya döndü.⁶⁴

II. Edirne Olayı, tarihimizde bir dönüm noktası olmuştur.

c) Kabakçı Olayı, III. Selim'in Tahttan İndirilmesi, Nizam-ı Cedîd'in Sonu

Başlangıçta işi sıkı tutup, kışlalara kadar gidip denetlemelerde bulunması, Fransızcadan çevrilen kitapları okumak derecesinde bu işlere sarılan padişah, bir süre sonra bunları bırakarak sarayda eğlence hayatına dalması, Nizam-ı Cedîd işlerini yürüten kişilerin durumunu tehlikeye düşürmüştü.

Ayrıca yakın adamlarının Boğaz sahillerinde süslü binalar yaptırmaları, geceleri Boğaz'da kayık ve mehtap sefaları yapacak kadar sefahata düşmeleri, Bab-ı Âliye ait işleri evlerinde yapmaları, rüşvetin alıp yürümesi, Divan-ı Hümayunda alınan gizli bir kararın Paris'te yayınlanan bir Fransız gazetesinde aynen çıktığında Devlet riccalını şaşkınlığa düşürmesi gibi olaylar hiç de hoş bir durum değildi.⁶⁵ III. Selim ise bütün bu olanlar kendisine



söylenmediğinden durumdan habersiz bir şekilde etrafına olan güvenini sürdürüyordu.

Bu durumdan faydalanan Şehzade Mustafa ve taraftarları aleyhte söylentiler çıkararak kaaliye geçmişlerdi.

Bunlar yeniçerilere zorla Nizam-ı Cedîd elbisesi giydirileceği söylentisini yaydılar. Yeniçeriler ise “haşa Moskof olurum da Nizam-ı Cedîd olmam” diyecek duruma geldiler.⁶⁶

Sadaret Kaymakamlığı görevinin Nizam-ı Cedîd'in amansız muhalifi Köse Musa Paşa'ya verilmesi üzerine muhalifler harekete geçmeye karar verdiler.

Padişah İngiliz gemilerinin rahatca Çanakkale'yi geçip İstanbul'a gelmeleri üzerine boğazlarda yeni tabyalar inşasını emretti. Bu işle görevlendirilen Mahmud Raif Efendi İstanbul Boğazı'nda bulunan yamakları Nizam-ı Cedîd'e dahil etmekle görevlendirildi.⁶⁷

Bu işle görevlendirilen Macar Kalesi Ağası Haseki Halil Ağa bu işi yamaklara tebliğ edince, onlar üzerine saldırıp ağayı öldürdüler (25 Mayıs 1807). Ayaklanmada bu şekilde başlamış oluyordu.⁶⁸

Ayaklanmacılar, hemen Mahmud Raif Efendi'yi de yakalayıp öldürdüler. Ayaklanmacıların başına Kabakçı Mustafa geçti. O da “amacımız Nizam-ı Cedîd belasını kaldırmaktır, başka niyetimiz yoktur” sözlerini söyleyerek Nizam-ı Cedîd muhaliflerini toplamaya başladı.

Ayaklanmacılar 26 Mayıs günü İstanbul'a geldiler, Köse Musa Paşa da Nizam-ı Cedîd askerine kışlalarından çıkmamaları emrini yolladı.⁶⁹

Ayaklanmacılar, III. Selim'den Nizam-ı Cedîd'in kaldırılmasını istediler, padişah da bunu kabul etti. Bunun üzerine ikinci istek geldi. Onbir kişinin kellesini istediler. Şeyhülislâm ayaklananların isteği üzerine hal fetvasını verdi. Bu durum kendisine bildirilince “asî te'aa'nın padişahlı olmaktansa olmamak daha evladır” diyerek tahttan çekildi.⁷⁰

Böylece Nizam-ı Cedîd ordusu ortadan kaldırıldı.

Bu şekilde yapılan bunca masraf ve emek heba olmuş oldu. O tarihte Avrupa ile farkımız pek yoktu, az bir çaba ile yetişebilirdi. Ama artık bu fırsat artık kaçmış oluyordu.

- 1 T. Gökbilgin “Nizam-ı Cedîd” mad., *İA*, İstanbul 1964, s. 309.
- 2 *Cevdet Tarihi* VI, İst. 1309/1891, s. 7.
- 3 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973, s. 82.
- 4 *Cevdet*, VI, s. 6.
- 5 *Cevdet*, VIII, s. 142.
- 6 T. Gökbilgin, *İA*, IX, s. 309.
- 7 Sipahi Çataltepe, 19. *Yüzyıl Başlarında Avrupa Dengesi ve Nizam-ı Cedîd Ordusu*, İstanbul 1997, s. 91.
- 8 Jehuda Wallach, *Bir Askeri Yardımları Anatomisi*, çev.: Fahri Çeliken, Ankara 1977, s. 8.
- 9 Başbakanlık Arşivi Hatt-ı Hümayun tasnifi, no: 7037.
- 10 “Vekayi-i Baba Paşa fi-t Tarih”, Nazım Yücelt neşri, *Uludağ Mecmuası*, Bursa 1943, S. 61, s. 13.
- 11 Enver Ziya Karal, III. *Selim'in Hatt-ı Hümayunları Nizam-ı Cedîd*, Ankara 1946, s. 50-51.
- 12 Selim III'ün Sır Katibi tarafından tutulan Ruzname, Neşr: Tahsin Öz, *Tarih Vesikaları*, İstanbul 1944, c. III, S. 15, s. 168.
- 13 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara 1948, s. 36.
- 14 T. Öz, a.g.e., s. 193.
- 15 Kemal Beydilli, “Seyyid Mustafa Risalesi”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1987, S. 13, s. 431.
- 16 BOA, H.H., 9759.
- 17 Ahmet Cevat, *Tarih-i Askeri Osmani*, yazma nüsha, İstanbul Üniversitesi Kitaplığı Türkçe Yazmalar, 4178, s. 21.
- 18 *Kanunname*, İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar, 3208, varak 34a.
- 19 *Kanunname*, s. VI, 34b.
- 20 *Kanunname*, vr. 35b.
- 21 A.g.y.
- 22 A.g.y.
- 23 A. Sermet Muhtar, *Topkapı Meydanında Kain Müze-i Askeri Rehberi*, İstanbul 1339/1923, III, s. 63.
- 24 BOA, Cevdet Askeri, 1985.
- 25 *Kanunname*, vr.37 b-39 b.
- 26 *Kanunname*, vr.35 a.
- 27 A. Cevat, II/31.
- 28 *Kanunname*, vr.22 b.
- 29 BOA, H.H., 3725.
- 30 BOA, C.A., 38.15.
- 31 A.g.y.
- 32 BOA, C.A., 9397.
- 33 BOA, C.A., 35308.
- 34 BOA, C.A., 1985.
- 35 Yücel Özkaya, “Orta Anadolu'da Nizam-ı Cedîd”, *Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi 100. Yıl Armağanı*, Ankara 1982, s. 518.
- 36 *Kanunname*, vr. 46a.
- 37 BOA, C.A., 45548.
- 38 BOA, C.A., 16169.
- 39 BOA, C.A., 16791.
- 40 BOA, C.A., 36020.
- 41 BOA, C.A., 36995.
- 42 BOA, C.A., 16791.
- 43 BOA, C.A., 5260.
- 44 BOA, C.A., 32162.
- 45 BOA, C.A., 52603.
- 46 BOA, C.A., 12112.
- 47 BOA, C.A., 43096.
- 48 BOA, C.A., 53629.
- 49 BOA, C.A., 24491.
- 50 BOA, C.A., 43096.



- 51 BOA, C.A., 19640.
52 BOA, C.A., 49298.
53 BOA, H.H., 36890.
54 BOA, C.A., 43096.
55 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1970, V/26.
56 BOA, Kepeci Tasnifi, 3247.
57 BOA, C.A., 28820.
58 BOA, C.A., 11014.
59 BOA, H.H., 3181.
60 Ahmet Asım, *Tarih-i Asım*, İstanbul 1327, 7/188.
61 BOA, H.H. 2345.
62 *Cevdet*, VIII, s. 63.
63 BOA, H.H., 31240.
64 BOA, H.H., 3176.
65 BOA, *Cevdet*, VIII, s. 143.
66 E. Z. Karal, V/78.
67 *George Oğlukyan Ruznamesi*, Hrand Andreasyan trc., İstanbul 1972, s. 2.
68 *Oğlukyan*, 3.
69 BOA, *Cevdet*, VIII, s. 160.
70 BOA, *Cevdet*, *a.g.e.*, s. 162.



SULTAN II. MAHMUD'UN (1808-1839) REFORMLARI

DR. ZAHRA ZAKIA

UNIVERSITY OF ALGEIRS DEPARTMENT OF HISTORY / CEZAYİR

1826'DAN ÖNCEKİ REFORMLARIN KADERİ

Osmanlı Hanedanında reformun ve yenileşmenin ilk işaretleri, XVII. yüzyılın başlarından itibaren Sultan III. Ahmet (1703-1730) döneminden başlayarak, Sultan Mustafa (1757-1774) ve özellikle de III. Selim döneminden itibaren görülmeye başlandı.

Osmanlı'da reform fikri, özellikle askeri alan başta olmak üzere, devletin, diğer tüm alanlarda içine düştüğü acziyetin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Eğer reform ve yenileşme hareketini dikkatlice izlersek daha başlangıcından itibaren, askeri meseleler üzerinde önemle durulduğunu görürüz. Hatırlamak gerekir ki Osmanlı devleti her şeyden önce bir askeri devletti ve askeri işleri diğer tüm girişimlerin temeli olarak kabul ediyordu. Bunun yanında, kendi silah ve savunma araç-gereçlerini geliştirmiş olan Avrupa ülkeleri de askeri alanda açık bir şekilde Osmanlı'nın önüne geçmişlerdi. Bu olay, Osmanlı Ordusunun girdiği savaşlarda yenilgiye uğramasıyla açık bir şekilde ortaya çıkmıştı. Ayrıca Osmanlı Devleti kendisine karşı kurulmuş ittifaklara ve yabancıların heveslerine karşı durabilmek için ordusunu islah edip güçlendirmek zorundaydı. Djuvara kitabında dış tehlikelerin Osmanlı Devleti'ni ne dereceye kadar tehdit ettiğini ortaya koyar.¹

Yenileşme fikrinin çıkmasından ve Avrupa'nın göze çarpan ordularını model almadan önce Yeniçeri ordusu Osmanlı Devlet'nin gücünü oluşturan temel unsurdu ve başarılı fetihlerin arkasında yatan en önemli nedendi. Ama sonradan bu birliklerin kademeleri arasında yozlaş-

ma kol gezmeye başladı ve Yeniçeriler bu sefer devletin zafiyetinin emel neden haline dönüştüler. Artık Yeniçeriler hükümetin işlerine karışıp istediklerini istedikleri makama atıyorlardı ve istedikleri kişiyi de azledebiliyorlardı. Bu haliyle Yeniçeri Ordusu sultanlara, özellikle de güçsüz olanlarına, karşı tehlike olmaya başlamışlardı. O kadar ileri gittiler ki, II. Osman'a (1618-1629) yaptıkları gibi artık karşıtlarını ortadan kaldırmayı bile göze alıyorlardı.

II. Mahmud'tan (1808-1839) önce yapılan yenileşme hareketleri geleneksel devlet kurumlarına sinmiş olan zafiyeti telafi etmeye yönelik çeşitli girişimlerden ibaretti. Devlet adamları bu kurumları baştan atmak gibi bir amaç taşımadıklarından dolayı girişimleri amaçsız ve sonuçsuz kalıyordu. Gerçekten de Yeniçeri ve din adamları tarafından yönlendirilen bu zamanı geçmiş kurumlar yeni olan ve Avrupa'dan gelen şeyleri kabul edebilecek yetenekten yoksundular. Sultan III. Selim Avusturya ve diğer Avrupa devletlerinin örgütlenme sistemlerini çalışmak üzere 1793'te² Viyana'ya gönderdiği Eubekir Ratib Efendi gibi bazı şahsiyetleri değişik Avrupa ülkelerine göndererek tüm alanlarda batı örneklerini almaya çalıştı. Ratib Efendi tarafından hazırlanan rapor III. Selim'in yapacağı reformların yolunu açtı. Fakat III. Selim'in bu çabaları reformları Osmanlı'nın geleneklerinden ve Şeriat'tan bir sapma olarak gören muhaliflerin aleyhine geliyordu ve bu gruplar 1807'de³ III. Selim'i tahttan indirerek yerine VI. Mustafa'yı (1807-1808) çıkarttılar.⁴ IV. Mustafa reformlara en çok düşman olanlar arasında biri olarak düşünülür. Gerçekten de tahta çıkarılmaz amcası III. Selim'i hapsedti⁵ ve kendisini askeri



alandaki yapılan reformlar başta olmak üzere amcası tarafından yapılan tüm reformları yok etmeye adanmıştı.

Reformcu sultanın tahttan indirilip hapsedilmesiyle, kurmuş olduğu Nizami Cedid⁶ ordusunun lağvedilip dağıtılmasıyla, sultanı destekleyen bakanların sürgün edilip bazılarının da öldürülmesiyle ve ülke yönetiminin Şeyhülislam ve Yeniçerilerin eline düşmesiyle birlikte reform hareketi de 1807'nin baharında son bulmak üzereydi.

Yine de reform taraftarları kısa bir süre sonra tekrar sahneye çıktılar. Bayraktar Mustafa Paşa, kendisini destekleyen Kayım Makam Musa Paşa, Kayım Makam Tayyar Paşa ve Sadrazam Salabi Paşa⁷ ile birlikte ordunun bir kısmının verdiği desteği yanına alarak IV. Mustafa'yı⁸ tahttan indirip hapse atmaya muvaffak oldu. 11 Ağustos 1808 günü II. Mahmud'un⁹ Eyüp Camisinde yapılan törenle tahta çıkardılar.¹⁰ Orada yapılan kutlama töreninden sonra Bayraktar Mustafa Paşa'yı sadrazam yapan ve ona yeniçerileri ve tahttan indirilmiş sultanın destekçilerini baştan atmak için gerekli tüm yetkileri veren bir adet Hatt-i Şerif yayınlandı.¹¹ Mustafa Paşa'ya verilen yetkiler ona askeri alan başta olmak üzere reformları tekrar başlatma imkanını da veriyordu. Hemen işe başlayan Mustafa Paşa Nizam-i Cedid Ordusunu Sekban-i Cedid adıyla yeniden teşkilatlandırdı.¹² Ama bunu gören ve hala ülke işlerindeki kontrolü elinde bulunduran Yeniçeri ordusu II. Mahmud'a karşı hemen ayaklandı ve reformlarının destekçisi ve sağ kolu olan Sadrazam Mustafa Paşa'yı 15 Kasım 1808'de öldürdüler. II. Mahmud Yeniçerilere karşı çarpışarak, birliklerini parçalayarak, ve hatta kardeşi IV. Mustafa'yı öldürerek ayaklanmayı kontrol altına almaya çalıştıysa da ateş başkent İstanbul'daki tüm evleri sardığından dolayı başarılı olamadı.¹³ Sonuçta II. Mahmud tahtından feragat edip teslim olmaya zorlandı.

Dolayısıyla reformlara karşı çıkan tutucu kanat bir daha muzaffer oldu ve Osmanlı Devleti geleneksel eski sitemine geri döndü. Bu olay reformları 18 yıl geciktirdiği gibi, Osmanlı Devleti'nde Yeniçeri Ordusunun ve onun destekçisi olan ulemanın sahip oldukları gücü ellerinde tuttukları sürece de hiç bir reformun yapılamayacağı da ortaya çıkmış oldu.

VAK'AYI HAYRİYE VE YENİÇERİ ORDUSU'NUN ORTADAN KALDIRILMASI

18 yıllık bir süre II. Mahmud'a ve destekçilerine muhalefetin köklü bir şekilde ortadan kaldırılması gerektiği noktasında ikna olmaları için yetti. Gerçekten de sonuçta ortaya çıkan şey tam da bu oldu. Önündeki engelleri ortadan kaldırdıktan sonra II. Mahmut 25-28 Mayıs 1826 tarihleri arasında hazırlanmış olduğu ordu reformuyla ilgili projesini sunup tartışmak için bir meclis topladı. Bu toplantıya Sadrazam Selim Paşa, Rumeli Beylerbeyi, Sultan'ın doktoru, İstanbul Kadısı, Defterdar, Yeniçeri Ağası, Ulema ve bazı üst düzey devlet görevlileri vb., gibi dönemin belli başlı isimleri katılmıştı.¹⁴ Sadrazam, Yeniçeri Ordusu'nun çürümüş ve itaatsiz haline işaret ederek, gelmiş oldukları kötü duruma değinen bir konuşma yaptı. O kadar ileri gitti ki, bir zamanlar İmparatorluğun gururu ve gücü olan Yeniçerilerin artık Osmanlı'nın geri kalmasının arkasındaki en önemli neden olduğunu söyledi. Ayrıca Sadrazam bu konuşmasında ordunun Avrupa'daki ordu modellerini örnek alarak yeniden örgütlenmesinin çok önemli olduğu hususunda ısrar etti.¹⁵

Toplantıya katılanlar Sadrazamın değiştiği konulara muvafakatlarını bildirdiler. Bunu fırsat bilen Sadrazam ordu reformunu konu alan 46 maddelik bir projeyi içlerinde Yeniçeri Ağasının ve Ulemanın de bulunduğu bu gruba sundu ve oybirliğiyle onanmasını sağladı. Toplantının sonunda müftü ordu reformu projesinin uygulanması ve buna karşı çıkanların cezalandırılmaları hususunda bir fetva verdi.¹⁶ Bu reform projesinin ordu ve Ulema tarafından kabul edilmesi reformcu kanadın silahlı muhalefete karşı kazandıkları başarıların başlangıcı olarak düşünülmektedir.

Fakat 12 Haziran 1826'da yeni üniformaların içinde yeni silahlarla eğitime başladıkları zaman yeni sistemi kabul etmediklerine dair ilk işaretler de ortaya çıkmıştı. Yine aynı yıl, 15 Haziranın arifesinde askerler "Etmeydani"¹⁷ toplanarak yüksek sesle ordu reformu belgesini imzalayanların kellesini istemeğe başladılar. Sultan ordunun bu isyanını muhalefeti kesin bir şekilde ortadan kaldırmak için iyi fırsat olduğunu düşündü. Y yapmak istediği şeylere daha da çok meşruiyet kazandırmak için yeşil



bayrağı açtı ve Hüseyin Paşa tarafından kumanda edilen ordusuna¹⁸ bunu taşımayı ve isyankar yeniçerilere de artık bir son vermeyi emretti. Sultan'ın Ordusu Etmeydanını ve Yeniçeri barakalarını tamamen kuşattı ve her taraftan ateşe başladı. Yeniçerilerin büyük bir kısmını yok edinceye kadar ateş etmeye devam ettiler.¹⁹ Ve 500 yıl (1326-1826) süren Yeniçeri Ordusunun hayatı trajik bir şekilde noktalanmış oldu.

15 Haziran 1826'da meydana gelen ve Vak'ayı Hayriye olarak bilinen bu olay II. Mahmud'u, her ne kadar bazı tarihçiler kana susamış biri olarak tanımlasalar da, tarih kroniklerinde²⁰ çok ünlü birisi yapmıştır.

II. Mahmud böyle bir olaya kalkışırken 1698'de Streltsy birliklerini bastıran Rus Çarı Büyük Petro'dan (1682-1725), 1811'de Mısır'da Memlükleri yok eden Mehmed Ali Paşa'dan (1805-1848) ve Dey of Algiers'le 1817'de Yeniçeriler'i başından atan Ali Hoca'dan (1817-1818) esinlenmiş olması muhtemeldir.²¹ Bunun yanında, sultan artık Yeniçeri Ordusunun sahip olduğu ilkel yapıyla kendisiyle savaşan modern ordularla baş edemediği konusunda da ikna olmuştu.

ORDU REFORMU

Etmeydanı'nda Yeniçeri Ocaklarının ortadan kaldırılmasından sonra II. Mahmud 17 Haziran 1826 günü amcası III. Selim'in başlattığı reformların devam ettirilmesini, Yeniçeri²² ve Sipahi²³ birliklerinin kesin kes bastırılmasını ve Asakir-i Mansure-i Muhammediye²⁴ adı altında yeni bir ordunun teşkilatlandırılmasını öngören bir Hattı Şerif yayınladı.

Yeni ordunun komutanı, artık makamı lağvedilen Yeniçeri Ağası değil, Serasker olacaktı. Yeni ordu 8 kolorduya ayrılacaktı ve askerlik süresi 12 yıl olarak öngörülmüştü.²⁵ Böyle öngörülmesine rağmen, bu süreye tam olarak uyulmamıştır. 1833'te Osmanlı ordusunun yeniden teşkilatlandırılmasında önemli katkılar sağlayan Helmut von Moltke bu sürenin 15 yıla kadar uzatıldığından bahsetmektedir.²⁶ Askerliğin 3 yıla sınırlandırıldığı 1886 yılına kadar bu süre değişmeden kalmıştır.

Yeni askerlik rütbeleri meydana getirildiği gibi, Üsküdar ve Levent'e bulunan kışlaların yanında yeni kışlalar da inşa edildi.

Orduyu eğitmek için yüksek okulların ve akademi-ler kuruldu (bu konuya Eğitimde Reform kısmında de-

ğinilecektir) ve bu okullarda ders vermek üzere yabancı subaylar İstanbul'a davet edildi: İngiltere ve Avusturya'dan gelen subayların yanında Fransa'dan M. Coligno,²⁷ Prusya'dan von Moltke bunlardandı.²⁸ Askerlerin sağlığı da ihmal edilmedi. Tıbbi tedavi ve salgını önlemek için hastaneler²⁹ inşa edildi.

Burada özellikle söylemeye değer bir nokta da, bu modernleştirilmiş ordunun (Asakir-i Mansure-i Muhammediye) muharebe alanlarında, özellikle de Mısır Valisi Muhammed Ali'nin ordusuyla karşılaştığı zaman, hiçte yeterli olmadığıdır. Bundan dolayı İngiltere ve Prusya'dan gelen yabancı danışmanlar ve teknik uzmanların önerilerine dayanılarak 1838 yılında yeni reformlar yapıldı ve yeni ordu Asakir-i Muntazaman adını aldı. Ordu Seraskerin yüksek komutası altındaydı ve piyade alayları, süvari ve topçu birliklerini içeriyordu. Prusyalılar topçu alayını eğitiyorlardı. 1833 ve 1834 yılları arasında ihtiyaç duyulduğu zamanlarda başvurulmak üzere Redif üniteleri oluşturuldu. Geçmişte bunlar daha çok mahalli nüfusun güvenliğini korumak amacıyla kullanıldı.³⁰

DONANMA REFORMU

Çeşme'de Rusya karşısında (1770) ve Navaren (1827) savaşında alınan olumsuz sonuçlar Avrupa donanmalarını yakalamak için gerekli tekamülü gösteremeyen Osmanlı Donanması'nın içinde bulunduğu acizyeti ortaya koymuştu. Bu olay yetkililere Osmanlı donanmasının acil bir reforma ihtiyaç duyduğu gerçeğini kabul ettirdi. Bunun bir sonucu olarak 1822-1828 yılları arasında donanma Hüseyin Paşa, Topal İzzet Mehmet Paşa³¹ ve Navareen³² yenilgisinden sonra donanmayı tamir etmekten sorumlu Tahir Paşa'nın çabalarıyla küçük çapta değişikliklere uğradı.

Yine de yetkililerce yapılan bu bir kaç reformdan sonra bile donanma olumlu sonuçlar başarmaktan uzaktı. Bu konudaki deliller muhtemelen Osmanlı'nın Rusya (1828-1829) ve Mısır'la (1830-1832) yaptığı savaşlarda alınan kötü sonuçlarda bulunabilir.

EĞİTİM REFORMU

Muhtemelen II. Mahmut en başarılı reformları eğitim alanında yaptı. İlköğretim söz konusu olduğu zaman görülür ki reformlar başlamadan önce eğitim din adam-



larının elinde ve çok geleneksek bir biçimde yapılmaktaydı. Başlangıçta ilköğretim kurumlarına yönelik olarak sadece bir kaç tane yenilik yapılmıştı.³³ II. Mahmud'un yayımlamış olduğu Hattı Şerif'te eğitimin zorunlu hale gelmesinden sonra bu kurumlar çok sıkı bir örgütlenme altına alındı. Sonunda Mekteb-i Sibyan adı altında ilkokullar açıldı ama devletin imkanları bu okulları tüm imparatorluğa yaymaya yetmediğinden dolayı bu çocuk mektepleri sayıca düşük düzeyde ve başkent İstanbul'la sınırlı kaldı.³⁴

Çocukları yüksek öğretime hazırlamak için İstanbul'da Mekteb-i Rüşdiye adı altında ortaöğretim okulları açıldı.³⁵ Bu okullara ileride askere katılmaya niyetli öğrenciler devam etmekteydi.³⁶ Sivil bürokraside³⁷ çalışmayı arzu edenler içinse Mekteb-i Ulum-i Edebiye ve Mekteb-i Maarif-i Adli isimli okullar açıldı.³⁸ Bu iki okulda öğretilen dersler şunlardı; Arapça, Fransızca, Coğrafya, Siyaset Bilimi, ve Mühendislik.³⁹ Bu iki okul Osmanlı'da devletin ihtiyaç duyduğu memurların eğitimine oldukça katkı yapmıştı.⁴⁰

Yüksek öğretime baktığımızda ise benzer amaçlarla batıdakilerle eşit düzeyde olan okulların açıldığını görürüz. Bunların arasından özellikle ordunun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak tasarlanan Tıbhane'yi bununla ilişkili olan Cerrahhane'yi⁴¹ sayabiliriz. 1839'dan itibaren de bu iki okul da sırasıyla Dar Ulum-i Hikmet-i Osmaniye ve Mekteb-i Tıbbiye-i Aliye-i Şahane olarak yeniden adlandırıldılar.⁴² Bu olay Avusturyalı bir hoca olan Karl Ambroso Bernard ve bir Türk hekimi olan Abdülhak Molla'nın⁴³ öncülüğünde okul programının değiştirilmesinden hemen sonra gerçekleşti. Arapça ve Dinî dersler programdan çıkartıldı ve Fransızca eğitim dili haline getirildi. Eğitim süresi de dört yıldan altı yıla uzatıldı.⁴⁴ Sadece askeri olan okullar da açılmıştı. Bunların arasından sonradan adı Mektebi Harbiye olan Mekteb-i Ulum-i Harbiye ve Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye'yi sayabiliriz.⁴⁵

Okullar açmanın yanında devlet bir yandan da tıp, mühendislik ve harbiye konularında eğitim görmeleri için gruplar halinde Avrupa'ya öğrenci gönderiyordu.⁴⁶

Bu dönemde, gerek tercüme ve telif eserlerle olsun veya gerekse bizzat öğretilme olsun, reform hareketinde önemli roller oynamış bazı şahsiyetler vardır ki onlara

değinmeden eğitimle ilgili konuşmak çok anlamlı olmayacaktır. Örneğin bir hekim ve tarihçi olup tercüme yapan Şanizade Atıullah Efendi ki, onun kitabı Osmanlıda Avrupa tarzı tıp uygulamalarına kapıyı açtığı için geleneksel tıp dönemini kapatıp modern tıp dönemini açan kitap olarak kabul edilmiştir.⁴⁷ Buna benzer bir başka kişi de Tercüme Odası'nda bir tercüman ve Matematik Mektebinde de hoca olarak çalışan İshak Efendi'dir. İshak efendi değişik bilim dallarında bir çok kitap yazıp bir çoğunu da Türkçe'ye tercüme etmiştir. O Osmanlı'ya Elektrik Mühendisliğini getiren kişi olarak kabul edilir.⁴⁸ Bir hekim ve ayrıca Mekteb-i Tıbbiye'nin de ilk Başhekimi olan Mustafa Behçet Efendi'den de bahsetmek gerekir. Behçet Efendi bir çok ilmi eseri Türkçe'ye çevirmiştir ki bunların arasında Buffoon'un "Doğal Tarih'i" (Natural History) ve frengi hastalığı hakkında bir adet kitap da dahildir.⁴⁹ Bunların yanında yine Tıbbiye'de görevli hekim ve hoca olan Seyyid Osman Saib vardır. O da biri patoloji konusunda olmak üzere tıpla ilgili birkaç tercüme yapmanın yanında *Abkam al Emraz* adlı bir de kitap yazmıştı.⁵⁰ Bunlar gibi Tıbbiye'de ders veren hekim Hafız Mehmed'te bu bağlamda zikredilmesi gereken kişilerden biridir. Frengi hastalığıyla ilgili bir kitap yazdığı gibi İstanbul'da çalışmış birkaç hocanın da çalışmalarını Türkçe'ye çevirmiştir.⁵¹ "Hamdan Hoca" olarak bilinen Hamidullah İbni Osman'da bu gruba dahildir. O, İslami prensiplerle ayrıştırılmış bölgelerin varlığı arasında bir çatışmanın olmadığını belirttiği *Itbaf-ül Attiba* adlı bir kitap yazdı.⁵²

Bununla birlikte, Sultan II. Mahmud'un eğitim alanındaki reformları kadın konusunu pek dikkate almıyordu. Hatta bu dönemin düşünürleri bile, kızların eğitime yönelik fikirler ileri sürmüyorlardı. Bu noktada, 1836'lı yıllarda kızların ve erkek çocukların bir arada eğitim görmelerinin önemini vurgulayan reformcu Rıfa Rafi Tahtawi'nin bulunduğu Mısır'ı hariç tutmak gerekir.⁵³ Muhtemelen Osmanlı düşünürlerinin böyle bir inisiyatif taşımamaları, oldukça muhafazakar bir özellik arz eden toplum yapısıyla doğrudan ilişkiliydi. Bu durumun diğer muhtemel bir sebebi de, reformların özellikle bilimsel ve askeri alanlara odaklanması ve böylece işin sosyal ve sanat boyutunun gözardı edilmesi olabilir. Ne var-



ki, bu, sanatçıların, edebiyatçıların ve şairlerin ortaya çıkmasına mani olamadı.⁵⁴

BASININ ORTAYA ÇIKIŞI

1832 yılından önce Osmanlı İmparatorluğu'nda beliren ilk gazeteler Fransızca olarak çıktılar. Bunların ilki, 1795'de Fransız Elçisi (Verninhac)⁵⁵ aracılığıyla çıkarılmaya başlanan ve iki haftada bir yayınlanan *Bulletin des Nouvelles*⁵⁶ isimli gazetedir. Daha sonraları, 1796 yılında, Verninhac'ın yerine atanan Aubert Dubayet'in himayesi altında *La Gazette Française de Constantinople* isimli gazete çıkarılmaya başlandı.⁵⁷ Alexandre Blaque'un *Le Spectateur Oriental* (sonradan adı *Le Courrier de Smyrne* olarak değiştirildi)⁵⁸ gibi diğer gazetelerde bunları izlediler. Bu yayın organları ilk etapta Fransız okurları hedeflemek amacını güttükleri ileri sürülebilir.

1831'de, Mısır gazetesi *Vaka-i Mısıriye* yayımlandıktan iki yıl sonra, Sultan II. Mahmud, Alexandre Blaque'dan⁵⁹ Osmanlı Devleti için bir resmi gazete oluşturmalarını istedi. Böylece, ilk resmi gazete Fransızca olarak *Le Moniteur Ottoman* başlığı ile yayımlandı ve hemen bunun ardından *Takvim-i Vekay-i*'nin ilk sayısı Türkçe olarak yayın hayatına başladı.⁶⁰ Bu gazete, İngiliz William Churchill *Ceride-i Havadis* isimli ilk özel Türk gazetesini kurana, yani 1840 yılına kadar tek Türk gazetesi konumundaydı.⁶¹

Takvim-i Vekay-i Osmanlı resmi görevlilerinin kontrolü altına verilmişti. Asad Efendi'ye onun idareciliği görevi verilmişti; bununla birlikte, Sarım Efendi sivil enformasyon ve gazetenin dağıtımını, Said Bey ise askeri enformasyon sorumluluklarını yüklenmişti; Cemaleddin Beyde basım işleri ile ilgileniyordu. Bu kişiler; Osmanlı Devleti'nin meydana çıkardığı ilk gazeteciler olarak değerlendirilebilir.⁶²

Operanın Gelişi

Kültürel alandaki Sultan II. Mahmud döneminde gerçekleşen modern yeniliklerden birisi de, Operanın Osmanlıya girişidir. Bir İtalyan Opera salonu inşa etmekle görevlendirildi ve Fransız oyunlar Operada sahnelendi.⁶³ Şunu belirtebiliriz ki, eğitim ve kültürel faaliyetlerde Fransız dilinin hakimiyeti belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır.

İdari Reform: Merkezi Hükümet

Osmanlı devlet sisteminin değiştirmek istemenin amacı, bir taraftan devleti Avrupa'da ortaya çıkan idari yapılarla aynı özelliklere haiz yeni bir yapıyla donatmak ve diğer taraftanda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yerel idarecilerin, ayanların ve paşaların etkilerini azaltarak Bayraktar Mustafa Paşa'nın başlattığı merkezi otoriteyi güçlendirmektir. Bundan dolayı, bir çok üst düzey idareci ve mevki sahipleri feda edildi ve yerlerine yenileri getirildi; yeni bakanlıklar ve özel konseyler oluşturuldu ve bu kurumların yetkileri genişletildi.

Bu bağlamda ilk aşama Sultan'dan sonra Devlet otoritesinin en üst düzey otoriteleri olan Sadrazam ve Şeyh-ül İslam'ın yetkileri kısıtlandı. *Sadrazamlık* makamı lağv edildi ve yerine bakanlıklara ayrıştırılmış Merkezi Hükümeti (*Bab-ı Ali*) idare edecek olan Başbakanlık⁶⁴ ya da Başvekillik ihdas edildi.⁶⁵ Başbakanın otoritesi, belirli idari yetkilere sahip olan bakanlar (*vekil*) arasında dağıtılmak suretiyle sınırlandırılmıştı. Bütün bunların icraatları, Sultan Meclisi (*Meclis-i Has*) ve Bakanlar Meclisi (*Meclis-i Viikela*) olarak da isimlendirilen Sultan'ın Bakanlar Meclisi (*Meclis-i Has-i Viikela*) tarafından üzerinde çalışılıp karar verilirdi.⁶⁶

Şeyh-ül İslamlık için ise şöyle bir düzenleme yapılmıştı: onun imtiyazları ve otoritesi, *Bab-ı Maşihat* veya *Fetva-hane*⁶⁷ olarak adlandırılan Din İşleri Konseyinin oluşturulması ile aynı derecede öneme haiz *Evkaf Nezareti* olarak bilinen Vakıf Malları Bakanlığı ve Adalet Bakanlığı ya da *Vekalet-i Adliye* gibi bazı bakanlıkların kurulması ile kısıtlanmış oldu.

Bahsi geçen *Evkaf Nezareti*⁶⁸ ve *Vekalet-i Adliye*⁶⁹ gibi bakanlıklara ek olarak yeni kurulmuş olanlar şunlardır: İç İşleri Bakanlığı (*Vekalet-i Dahiliye*),⁷⁰ Reis-ül Kütüb'in idaresindeki Dış İşleri Bakanlığı (*Vekalet-i Hariciye*),⁷¹ askeri hazine, imparatorluk hazinesi ve para meseleleri gibi mali işlerle ilgili Maliye Bakanlığı (*Vekalet-i Maliye*), ve Ticaret Bakanlığı (*Ticaret Nezaret-i*).⁷² Bakanlıkların her birisi bağımsız olarak kendi kadrolarını oluşturabilecekler ve onları atama ve terfi ettirme prosedürünü düzenleyebileceklerdi.⁷³

Bakanlıklar ile sorumlulukları paylaşacak özel konseyler oluşturuldu. Bunlardan, önerilecek yasa tasarıları



nın sorumluluğu yüklenen Hükümet Konseyi (*Dar-ı Şuray-ı Bab-ı Ali*),⁷⁴ Askeri İşler Konseyi (*Dar-ı Şuray-ı Askeri*), Adli Konsey (*Meclis Valay-ı Ahkam Adliye*)⁷⁵ ve Kamu Hizmetleri Konseyi (*Meclis-i Nafi-a*).⁷⁶ *İhtisas Ağası* ve *Muhtar* gibi şehirlerle doğrudan ilişkili bazı hizmetler diğer yukarda adı geçen kurumlara paralel olarak kuruldu.⁷⁷

Nüfus ve Mal Sayımı

Merkezi hükümete yönelik düzenlemeleri, İmparatorluğu'un tebaasını doğrudan ilgilendiren reformlar izledi; Osmanlı Devleti'nin tarihinde ilk defa olarak, nüfus ve mal sayımı için bir girişim tertiplendi.

Rumeli ve Anadolu bölgelerini kapsayan nüfus sayımını gerçekleştirmek askeri bir amaca hizmet ediyordu, bu yüzden bu sayım kadınlardan ziyade sadece erkekleri kapsıyordu.⁷⁸ Ayrıca Yeniçeri Ocağının lağv edilmesinde sonra gerçekleştirildi ki, o sıralarda Osmanlı Devleti, ölenlerin yerlerini alacak yeni askerlere ihtiyaç duyuyordu. Mal sayımı ise, Ordunun giderlerini karşılayabilmek için etkili bir şekilde vergi toplamayı gerçekleştirmek amacıyla yönelik olarak yapıldı. Hakkatende, yeni vergiler kondu ve daha sonradan doğrudan Merkezi Hükümete bağlı *Münhasıl* olarak bilinene resmi görevliler tarafından toplandı.⁷⁹

Tercüme Odasının Kurulması

Dış İşleri Bakanlığı, tercümanlar yetiştirmek için 1833 yılında kendi bünyesi içinde Tercüme Odası kurmasıyla hasabiyle diğer bakanlıklar arasında özel bir yere sahipti. Tercüme sahası Hristiyan tebaanın kontrolü altındaydı; özellikle 1821'de çıkan Yunan ayaklanmasına kadar bu alana Yunanlılar hakimdi.⁸⁰ Daha sonra, aralarında işten atıldıktan sonra ölüme mahkum edilen meşhur Stravraki Aristarki'nin olduğu Rum asıllı tercümanları kovmaya yönelik girişimlerde bulunuldu. Tercüme imtiyazları böylece Müslümanlara verildi. İlk zamanlarda bu alanda çalışacak uzmanlar bulunamaması sebebiyle Devlet ilk etapta öğretmenlerden yardım istedi; matematik Okulunda öğretmen olan Yahya Efendi,⁸¹ Bab-ı Ali'de tercüman olarak çalışması istenen ilk kişidir; Matematik Okulundaki meslekdaşı Hoca Hafız İshak Efendi görevi ondan devraldı. Ve çeviri, Sultan'ın *Tercüme Odası* kurmaya karar verdiği 1833 yılına kadar öğretmenler tarafından yürütüldü.

Tercüme Odası, sadece diplomatik düzeyde değil hemen hemen her kademedede etkili roller üstlenen memurların yetişmesine yardımcı oldu. Bu üst düzey memurlar arasında Ahmed Vefik Paşa, Ali Paşa, Emin Muhlis Efendi, Nureddin Bey, Namık Paşa, vb., sayılabilir.⁸²

İlk Osmanlı Pasaportu Meselesi

Pasaport ihdas edilmesi, Dış İşleri Bakanlığı kurulması ve düzenli olarak Osmanlı Devleti'nin sınırları dışına seyahatler yapan bakanlığın diplomatik heyetlerin faaliyetlerinin organizasyonun gerçekleştirilmesinin ardından çok normaldi. İlk önceleri, bir yabancı ülkeye giden yolcu özel bir pasaport ala bilmek için gideceği ülkenin elçiliğine başvurmak zorundaydı; hatta, Osmanlı diplomatik heyetlerinin üyeleri bile aynı prosedürü izlemek zorundaydı. Yabancı elçilikler bu imtiyazdan, Osmanlı pasaportunun Dış İşleri Bakanlığı tarafında kullanıma sokulması ile birlikte mahrum kaldı.⁸³

İletişim Araçlarının Reformu

Sultan II. Mahmud'un reformlarından birisi de, o zamana kadar çok ilkel bir durumda olan iletişim sahası ile ilgiliydi. İlk posta-yolu Üsküdar (İstanbul) ile Marmara kıyısındaki İzmit arasında yapıldı.⁸⁴ Sultan bizzat bu yolun açılış merasimine iştirak etti.⁸⁵ İkinci yol Üsküdar ile Edirne Karla arasını birbirine bağladı.⁸⁶ Sultan II. Mahmud'un iletişim sahasındaki uğraşları, halefleri tarafından geliştirilerek yürütüldü: 1855 yılında İmparatorluk telgraf ile tanıştı ve ilk demiryolu 1860 yılında döşendi.⁸⁷

Ekonomik ve Sosyal Reformlar

Ekonomik ve mali alanda gerçekleştirilen reform çabaları yüzeyseldi. Maliye Bakanlığı ve Ticaret Bakanlığının kurulmasını, vergiler konması ve toplanmasının tertibine yönelik çabaları ve parada reform yapılması uğraşısını hariç tutarsak, bu alanda başka hiç bir şey yapılmamıştır.

Örneğin, para ile ilgili 1829 yılında yeni bir para birimi basarak reform yapma çabası oldu. Yeni birim *Beşlik* idi.⁸⁸ 1835 ile 1839 yılları arasında *Altılık* dolaşıma sokuldu. Fakat yeni para birimi değerini kaybetmesine ve pazardaki ağırlığının azalmasına yol açan kalpazanlığa kurban gitti. Devlet, II. Mahmud'un halefinin dönemi



haric dengeli para dolaşıma ulaşamadı.⁸⁹

Devlet, özellikle reformların ekonomiye çok pahalı olduğu dönemde her kurumun ve hizmetin gider masraflarını yenileyecek bir devlet bütçesi oluşturmak gibi radikal reformlar düşünemedi. Onun giderini ve mali zorluklarını karşılamak için ilk etapta vergilendirme ve daha sonra Avrupa ülkelerinden borçlanma (örneğin İngiltere) ve onlarla ekonomik anlaşmalar (örneğin Fransa ile olan) imzalamaya yoluna gitti.⁹⁰

Aynı şekilde, sosyal reformlar da çok yüzeyseldi. Onlar görünüşe yönelik değişiklikleri kapsıyordu: bu paralonun, gömleğin, başlığın ve traş olma ve bıyık biçimlerinin stillerinin görünürlüğünde değişiklikti.⁹¹ Sultan II. Mahmud özellikle resmi görevlilere ve genelde de halkına örnek teşkil etmek için yeni Avrupalı elbiseler giyerdi.⁹² Mesela, yeni bir başlık olan fes, ordu mensuplarına ve bürokrasiye çalışanlara mecburi tutuldu.⁹³

Sultan'ın resminin okullarda, ofislerde ve kamu ait alanlarda sergilenmesi,⁹⁴ Avrupa ülkelerinde iki gün tatil olduğu gibi Perşembenin tatil günü ilan edilmesi ve Sultan'ın bazı yerleri halk açık bir şekilde ziyaret etmesi,⁹⁵ v. b., gibi bazı Avrupa seremonileri de Osmanlılarda benimzirmeye başladı.

Özetlenecek olursa, Sultan II. Mahmud'un reformları, Osmanlı Devletini thedit eden iç olduğu kadar dış tehlikelerin arttığı bir zamanda gerçekleştiğini söyleye-

biliriz. Bu durum, reformların sağlıklı bir şekilde ilerlemesinin önünde engeldi. Dışardan yöneltilen tehlikelere göğüs germek ve Sultanı en küçük rakiplerini bile yok etmeye sevk eden herhangi bir yeniliğe karşı olan geleneksel tutucu mentaliteyi yıkmak çok kolay bir iş değildi. II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı ve onların Bektaşî tarikatinin destekçileri temsil ettiği askeri muhalefeti ve iç kuvveti ortadan kaldırması, belki de vicdansız bir yönetici olarak adlandırılmasına rağmen tarihteki önemli şahsiyetler arasına girmesini sağladı. II. Mahmud'un reformları, Devlet sürekli kendini savunma halinde olması ve konumunu güçlendirmek mecburiyetinde bulunması nedeniyle askeri alana yoğunlaşmıştı. Bununla birlikte diğer sahalara ihmal edildi.

Reformların başkent İstanbul ile sınırlı kalması da diğer problemlili konuyu teşkil eder. Bu, Sultan'ın onları Day Hüseyin idaresindeki Cezayir ve Müşir Ahmed Bey hakimiyeti sırasındaki Tunus gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun uydu memleketlerine de genişletme çabalarına karşın meydana geldi.

II. Mahmud'un reformları, halefinin gerçekleştirdiği *Tanzimata* yol açan temeli oluşturduğu gerçeğini zikretmemiz lazım. Bu reformlar, XIX. Yüzyılın laikliğinin ortaya çıkmasına sebep olan Osmanlı toplumunu Asyalı geleneklerden koparmak suretiyle, Osmanlı Devleti'nin kapılarını sonuna kadar Avrupa medeniyetine açmıştı.

- 1 Djuvara, T. G., *Cent projets de partage de la Turquie*, Paris: Alcan, 1914.
- 2 Seyit Mustafa El-Muhandis, *Naqd halat- ul-fenni el-askari wa el-bandasa wa el-ulumi fi el-Kostantiniya*, 1803, tahkik Khaled Ziyada, Beyrut, el-Muasasa el-Arabia li Dirassat, 1979, s. 23; Karal, E. Z., "La transformation de la Turquie d'un Empire oriental en un Etat moderne et national", *Chahiers d'Histoire Mondiale*'nin içinde, 1958, s. 431.
- 3 Barielles, B., *Les Turcs, ce que fut leur Empire, et leurs comédies politiques*, Paris, 1917, s. 121.
- 4 Juchereau de Saint Dtenys. B. A., *Histoire de l'Empire ottoman, depuis 1792 jusque'en 1844*, t. 2., Paris, Comptoirs des Imprimeurs Réunis, 1844, ss. 172-198.
- 5 Lamartine, *Histoire de la Turquie*, c., 28, Paris: Payot, 1955, s. 209.
- 6 III. Selim döneminde askeri reformlar ve Nizam-ı Cedid'in kurulması üzerine, bkz., SHAW, S. J., "The Origin of ottoman military reform: The Nizam-ı Cedid army of Sultan Selim III", *Journal of Modern History*, no. 3, 1965, ss. 291-305.
- 7 Lewis, B., *The emergence of modern Turkey*, Oxford University Press, 1968, ss. 74-75.
- 8 Juchereau de Saint Denys, B. A., ss. 227-233.
- 9 Amaç Sultan III. Selim'in gücünü yeniden sağlamak, fakat Sultan IV. Mustafa amcasının ölüm fermanını verdi (28 Haziran 1808). Bu sırada II.

- Mahmud amcası III. Selim ile birlikte mahkumdu ve kardeşi IV. Murad'ı cellatların elinden kurtarmıştı.
- 10 Castellan, A. L., *Moers, usages, costumes des ottomans et abrégé de leur histoire*, Paris, Nepnur, 1818, ss. 217-218.
- 11 Momamed FARid Bey, *tarik ed-dewla el-Aliya*, Egypt, Matbaat takadoun, 1912, s. 197; La Jonquerre, V'de., *Histoire de l'Empire Ottoman, depuis les origines jusqu'a nos jours*, t. 1, Parts, Hacette, 1914, ss. 336-338; Juchereau de Saint Denys, B. A., ss. 240-246.
- 12 Histoire del'Empire ottoman, sous la direction de R. Mantran, Fayard, 1989, s. 438; Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*. V. cilt, Nizami-Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1970, ss. 144-145.
- 13 Mohamed Farid Bey, ss. 198-199; Castellan, A. L., ss. 219-223.; La Jonquerre, ss. 338-340.
- 14 Juchereau de Saint Denys. B. A., ss. 5-6.
- 15 Mohamed Farid Bey, s. 219; LAamouche. C., *Histoire de la Turquie*, Paris, Payot, 1953, s. 251.
- 16 Mohamed Farid Bey, s. 219; Juchereau de Saint Denys. B. A., s. 916; Eenlehard. Ed., *La Turquie et la Tanzimat ou histoire des refromes dans l'Empire ottoman depuis 1826 jusque'a nos jours*, t. 1, Paris, A. Cotillon, 1882, ss. 8-9.
- 17 Juchereau de Saint Denys. B. A., ss. 17-19.



- 18 Bununla, yeni bir odunun tertiplenmesi gerektiğini demek istedik.
- 19 Mohammed Farid Bey s. 220; Reşad Ekrem, Yeniçeriler, İstanbul, 1964, ss. 325-326.
- 20 Ganem. H., Les Sultans ottomans, t. 1, Paris, A. Chevalier-Maresqa, 1901, s. 204.
- 21 Ali Hoca için bkz., Zahar R-A. Ch., Moudhakirat, tahkik Ahmed Tawfik El-MadaniI, Algeirs, el-Charika el-waranya li Nachri wa Tawzii, 1980, s. 134.
- 22 Juchereau de Saint Denys. B. A., ss. 418-419.
- 23 Sultan'a karşı ayaklanmalarında Yeniçerilere destek olan bazı bektâşi şehirlerini öldürttü ve ayrıca Yeniçerilerle bağları olan kurumları ve birlikleri lı ertti. Bkz., Histoire de l'Empire, s. 443.
- 24 A. g. e., s. 444; Juchereau de Saint Denys. B. A., ss. 418-419.
- 25 Levis, B., ss. 80-81; "Bab-ı Ser Askeri", *Encyclopedie de l'Islam* t. 1, s. 861; "Djaysih", *Encyclopedie de l'Islam*, t. 2, s. 525.
- 26 "Djasyih", s. 525.
- 27 Juchereau de Saint Denys. B. A., s. 45.
- 28 Levis, B., ss. 82-83.
- 29 Ubicini. M. A., Letters sur la Turquie, ou tableau statistique, religieux, administratif, politique, militaire, commercial, etc. de l'Empire ottoman depuis le Khart-I Cherif de Güllhane (1839), Paris, J. Dumaine, 1839, ss. 469-470.
- 30 *Histoire de l'Empire*, s. 454.
- 31 A. g. e., s. 445.
- 32 Ubicini. M. A., ss. 482-484.
- 33 Osmanlı Devleti'nde batılaştırıcı eğitim için bkz., KAZAMIAS. A., Education and quest for modern Turkey, London, 1966; DAVISON R. H., "Westernized education in Ottoman Turkey", *Middle East Journal*, no. 13, 1961, ss. 289-301.
- 34 Karal E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 159.
- 35 A.g.e.; *Histoire de l'Empire*, s. 454.
- 36 *Histoire de l'Empire*, s. 455.
- 37 A.g.e.
- 38 A.g.e.
- 39 Berkes, N., *The development of secularism In Turkey*, Montreal, 1964, s. 106.
- 40 A. g. e., ss. 106-107.
- 41 *Histoire de l'Empire*, s. 455.
- 42 A. g. e.; Karal. E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 161; Berkes. N., s. 112.
- 43 Karal. E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 161; Berkes. N., s. 112.
- 44 Karal. E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 161.
- 45 *Histoire de l'Empire*, s. 455.
- 46 Berkes. N., ss. 127-128.
- 47 Levis, B., ss. 85-86; Berkes. N., s. 119; Adnan. A., *La science chez les Turcs-Ottomans*, Paris, Maisonneuve, 1939, ss. 159-160.
- 48 Berkes. N., ss. 118-119; Karal. E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 160.
- 49 Berkes. N., s. 119.
- 50 A.g.e., ss. 119-120.
- 51 A.g. e., s. 120.
- 52 A.g.e., s. 121.
- 53 Shiyal, D. E., *Rifaa Rafaa Tabiawee*, 1801 -1873, Egypt, Dar el- Maarif, 1970, s. 51.
- 54 Sultan II. Mahmud dönemi şairleri ve edebiyatçıları için, b.k.z. Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, London, Ed. Browne, 1965.
- 55 Ubicini. M. A., a.g.e., s. 257.
- 56 *Histoire de l'Empire*, a.g.e., s. 455.
- 57 Lagarde, L., "Note sur les journaux français de Constantinople a l'époque révolutionnaire", *Journal Asiatique*, 1948, ss. 274-275; "Djarida", *Encyclopedie de l'Islam*, T.1, s. 1123.
- 58 Levis, B., a.g.e., ss. 94-95.
- 59 Ubicini. M. A., a.g.e., s. 258; Ertuğ, H. R., *The Turkish Press* (İstanbul, 1964), ss. 3-7.
- 60 Ubicini. M. A., a.g.e., s. 258; "Djarida", a. g. e., s. 477.
- 61 Ertuğ, H. R., a.g.e., s. 7; Levis, B., a. g. e., s. 95.
- 62 Ertuğ, H. R., a.g. e., s. 7.
- 63 Peters, R., *Historie des Turcs, de l'Empire a la démocratie*, Paris, Payot, 1966, s. 63.
- 64 *Histoire de l'Empire*, a.g. e., s. 453; "Başvekil", *Encyclopedie de l'Islam*, c.1, s. 861.
- 65 *Histoire de l'Empire*, a.g.e., ss. 452-453.
- 66 A. g. e., s. 453.
- 67 Levis, B., a.g.e., s. 97; "Bab-ı Mashikhat", *Encyclop'die de l'Islam*, c. 1, s. 861.
- 68 Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*..., s. 153.
- 69 *Histoire de l'Empire*, s. 453.
- 70 Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 153.
- 71 *Histoire de l'Empire*, s. 453.
- 72 A. g. e.; Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 153.
- 73 A. g. e.; a. g. e.
- 74 *Histoire de l'Empire*, s. 453.
- 75 Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 153; Levis, B., ss. 98-99.
- 76 *Histoire de l'Empire*, s. 453.
- 77 A. g. e., s. 454; "Baladiya", *Encyclopedie de l'Islam*, c. 1, s. 1002.
- 78 Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 155; Levis, B., s. 90.
- 79 *Histoire de l'Empire*, s. 453.
- 80 Levis, B., s. 87; Ubicini, M. A., s. 43.
- 81 Yahya Efendi, Osmanlı Devleti içinde üyelerinin üst düzey mevkilere geldiği bir ailenin kurucusu olarak değerlendirilir. Oğlu Ruhiddin Muhammed Efendi, Mustafa reşid Paşa'nın Elçiliği (1834) sırasında çevirmendi ve torunu Ahmed Vefik Paşa önceleri çevirmen, daha sonra Paris elçisi (1860) ve II. Abdülhamit döneminde Osmanlı parlamentosu başkanlığında bulundu. Bkz., "Ahmed Vefik Paşa", *Encyclopedie de l'Islam*, c. 1, s. 309.
- 82 Levis, B., s. 88; Hurewitz, C. J., "Ottoman Diplomacy and the European State System", *Middle east Journal*, 2 (1961), ss. 147-148.
- 83 Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 157.
- 84 A.g.e., ss. 95-96; Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 157.
- 85 Levis, B., s. 95.
- 86 A.g.e., ss. 95-96; Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 157.
- 87 Levis, B., s. 96.
- 88 İlk Beşlik 1810'da dolaşıma sokuldu ve "savaş parası" olarak adlandırıldı, çünkü o Osmanlı-Rus savaşı sırasında basılmıştı.
- 89 Du Velay, A., Essai sur l'histoire de la Turquie, depuis le règne du Sultan Mahmoud II jusqu'à nos jours, Paris, Rousseau, 1903, ss. 56-57.
- 90 Englehardt, E., s. 30; Saint-Priest, C., Mémoire sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des Français dans le Levant, Paris, 1877, ss. 529-534.
- 91 Englehardt, E., s. 16; Levis, B., s. 100.
- 92 *Histoire de l'Empire*, s. 456; Englehardt, E., s. 91.
- 93 Karal, E. Z., *Osmanlı Tarihi*, s. 158.
- 94 A. g. e.; "La transformation de la Turquie...", s. 433.
- 95 *Histoire de l'Empire*, s. 456; Levis, B., ss. 101-102.



YENİÇERİ OCAĞININ KALDIRILIŞI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER "VAK'A-YI HAYRİYYE"

YRD. DOÇ. DR. MEHMET ALİ BEYHAN
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

19. yüzyıl Osmanlı Tarihi'nin en önemli olaylarından biri hiç şüphesiz, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışıdır. Yüzyılın, Osmanlı Tarihi açısından önemli olan bu olayına tahsisen yazılmış "Üss-i Zafer"den başka, ocağın ilgasına dair kaleme alınan diğer bir monografik eser de Şirvanlı Fatih Efendi'nin Gülzâr-ı Fütûhâtı'dır.¹

Son zamanlara kadar, ocağın ilgasının yegâne monografisi olarak bilinen Es'ad Efendi'nin Üss-i Zafer'i, müellifinin devletin resmi tarihçisi olması hasebiyle, daha sonra halefi Lütü Efendi tarafından "...vetire-i resmiyye üze haber verir bir eser..."² olarak değerlendirilmiştir. Lütü Efendi'nin bu yargısı, şüphesiz Es'ad Efendi'nin, Yeniçeri Ocağı'nın ilgâsını, halkın anlayabileceği külfetsiz ve sade bir üslup yerine, daha çok bir seçkinler sınıfının, devlet katında bulunan bir zümrenin anlayabileceği, tımturaklı ve belagatli bir ifade kullanmasına dayanmaktadır. Nitekim Lütü Efendi'nin, ocağın ilgâsı bahsini, Üss-i Zafer'den, daha sade bir üslupla, "ber-vech-i muhtasar telhîs ü tahrîr" etmesi,³ "vetire-i resmiyye" yargısının üslupla alakalı olduğunu teyid etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ifade ve üslup bakımından, Gülzâr-ı Fütûhât'ın⁴ Üss-i Zafer'den geri kalır yanı yoktur.

Bu itibarla, gerek Yeniçeri Ocağı'nın ilgâsına tahsisen yazılan eserlerde⁵ ve gerek daha sonra kaleme alınan kroniklerde, Cevdet ve Lütü tarihleri gibi, daha çok "vak'anın seyrî" üzerinde durulmuş, olayların cereyan tarzı anlatılmıştır. Ki bu tarihlerin de ağırlıklı kaynağı Üss-i Zafer'dir. Halbuki üslup ve ifade tarzından, olayla-

rın seyrinden ziyade, konunun anlaşılabilmesi, ocağı ilgâ noktasına getiren sebeplerin somutlaştırılması için bu resmi vetirenin çerçevesi dışına çıkmak gerekmektedir.

Biz bu makalede⁶ konunun seyrini, literatürce henüz pek tanınmayan Gülzâr-ı Fütûhât'dan istifade ederek vermeye çalışırken, yukarıda konu ile ilgili işaret edilen eksikleri, "Vak'a-yı Hayriyye"nin arka planındaki, literatüre aksetmeyen olayları, başka bir eserden, "resmi vetire"nin çerçevesi dışında kaleme alınan hususi bir veka-yî'nâmeden⁷ aktarmak suretiyle gidermeye çalışacağız.

YENİÇERİ OCAĞI'NIN KURULUŞU VE MAHİYETİNE KISA BİR BAKIŞ

Ocağın kuruluşu hususunda kesin bir tarih tesbit edilebilmiş olmamakla beraber,⁸ tarihçiler Yeniçeri Ocağı'nın I. Murad (1359-1389) tarafından kurulduğunu belirtirler.⁹ Bu ocağın kurulması, şüphesiz, Osmanlı Devleti'nin yayılma, gelişme döneminin ortaya çıkardığı "dâimî ve muvazzaf" bir gücün mevcudiyetinin gereksinimine dayanmaktadır. Zira ocağın kuruluşundan önce, Osmanlı Devleti'nin askerî gücü "yaya ve müsellemler" diye piyade ve süvari olmak üzere, ancak savaş zamanında ve gerektiğinde toplanan, sadece Türklerden oluşan bir askeri sınıfa dayanmaktaydı. Bunlar savaş zamanlarında, ücret mukabilinde sefere katılırlar, savaş bittikten sonra, devletin kendilerine tahsis ettiği çiftliklerde, her türlü vergiden muaf olarak tarımla uğraşırlardı.

Osmanlıların Rumeli tarafına geçişi (1357) ile beraber, devletin toprakları genişlemeye başlamış, merkez-



den uzak bu bölgelerde tutunmanın ve daha da ileriye gitmenin “daimi bir ordu” ile mümkün olabilceği anlaşılmış, yaya ve müsellemlerin bu yeni duruma kafi gele-meyeceği kanaati hasıl olmuştur. Bu düşünce ile, daha önce, Orhan Bey (1326-1359) devrinde, bizzat Orhan Bey’in emriyle, o sıralarda Bilecik Kadısı bulunan Çandarlı Kara Halil’in “yaya ve müsellemler”in teşkilindeki gayretine binaen, I. Murad’ın yine bu zâta Acemi Ocağı ile Yeniçeri Ocağı’nı kurdurduğu bilinmektedir.¹⁰

Yeniçeri Ocağı’nın temel prensibi, savaşlarda esir alınan erkeklerle Osmanlı Devleti’nin sınırları dahilindeki Hıristiyan ailelerin çocuklarından devşirilenlerin, Müslüman-Türk ailelerin yanında, belli bir süre içinde eğitildikten sonra ocağa kabul edilmesi idi.

Gerçekten, Yeniçeri Ocağı, kuruluşundan XVIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, Osmanlı Devleti’nin askeri gücü olarak, önemli fütûhâtın gerçekleşmesinde ve imparatorluk coğrafyasının genişlemesinde önemli bir rol oynamıştır. Yaklaşık iki asır kadar büyük hizmetleri görülen bu ocak, Osmanlı Devleti’nin ihtişamlı günlere ulaşmasında, bir dünya devleti, yani güdülen değil, güden, dünya siyasetine yön veren bir devlet olmasında önemli bir paya sahiptir. Böyle bir ocak nasıl bozulmuştur, devleti ihtişamlı günlere taşıyan bu askeri güç, işlevini nasıl yitirmiştir? Bu bozulma toplum hayatına nasıl yansımıştır, tezâhürleri neler olmuştur?

YENİÇERİ OCAĞI’NIN BOZULMASI

Bu soruların cevabını araştırmacılar vermeye çalışmışlardır ve iki önemli sebep üzerinde durmuşlardır. Bu sebeplerin birincisi, yeniçeri ocak nizamına aykırı olarak bazı yabancı unsurların ocağa iltimasla girmeleri gösterilmiştir ki, bu yabancı unsurların, ilk defa III. Murad’ın (1574-1595) oğlu, daha sonra III. Mehmed (1595-1603) ünvanıyla tahta çıkacak olan şehzâde Mehmed’in sünnet düğününde, bazı küçük hizmetleri olan, çeşitli hünerler göstererek hükümdârın teveccühünü kazanan kişilerin ocağa alınması ile bu kapı aralanmış ve bir daha da bu kapı kapatılamamıştır.¹¹ Koçi Bey’e göre bu küçük hizmetler ve hünerler; iki ay kadar süren sünnet düğününde toplanan halkın sebep olduğu izdiham, birçok kişinin ölümüne neden olmuş, büyük bir sıkıntıya yol açmış ol-

duğundan; kalabalığın dağıtılması maksadıyla tulumbarlarla halkın üzerine su sıkılmasından ibarettir.¹² Yine bu hükümdâr zamanında, İran ve Avusturya ile yapılan savaşlar münasebetiyle, ocaktaki eksik kadroların tamamlanmasına devşirmeler kâfi gelmeyince “kul kardeşi” ya da Koçi Bey’in deyimiyle “ferzend-i sipâhi”¹³ adı altında, günümüzün başlıca sıkıntılarından biri olan kayırmacılıkla Yeniçeri Ocağı’na yabancı unsurlar alınmıştır.¹⁴ İkinci sebep, ekonomik bir görüş çerçevesinde ileri sürülen sebeptir: Bu görüşe göre, zaman içinde ocak mensupları aldıkları ulûfelerle geçinemez olmuşlar ve geçimlerini temin için esnaflığa soyunmuşlardır. Dolayısıyla askerliği ikinci plana atarak, ocağın bozulmasına yol açmışlardır.¹⁵

Elbette bu iki sebebin, Yeniçeri Ocağı’nın bozulmasında payı büyüktür. Ancak önemli üçüncü bir sebep vardır ki, bu, ocağın iç yapısı ve mensuplarının ekonomik durumlarının bozulmasından farklı bir sebeptir. Bir başka ifade ile bu sebebin ocak nizamı ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. III. Selim’e “nizâm-ı devlet”e dâir takdim edilen lâiyhalarda bu sebep çok net olarak ortaya konularak izah edilmiştir. Bu izahata göre, Kanunî devrinde Osmanlı Devleti’nin ihtişamının zirvesine çıkışı, Yeniçeri Ocağı’nın zabt u rabt altına alınmış olmasına bağlıdır. Ancak bu devre kadar, Osmanlı coğrafyasına civar devletlerin düzenli orduları bulunmamaktaydı. Genellikle bu devletler, yaz aylarında asker toplarlar, kış mevsimi geldiğinde, bu toplama askerler meskûn oldukları belde-lerinde iş güçleriyle meşgul olurlardı. Bir bakıma, Kanunî’nin yeniçeri ocak nizamı, Avrupalı devletlere ilhâm kaynağı olmuş ve ilk defa Avusturya dâimi bir ordu teşkiline gitmiştir. Bununla da kalmayarak, yeniçerilerin kılıç ile yaptıkları ve çoğunlukla da galip geldikleri savaşlarda uyguladıkları taktiklere karşı, baruta ehemmiyet vererek tüfeğin, ateşli silahların savaşlardaki müessiriyeti üzerinde yoğunlaşarak bu hususta stratejiler geliştirmişler, savaş teknik ve taktiklerine dair eserler kaleme almışlardır.

Bunun gibi, Rus Çarı Petro da¹⁶ bu durumun farkına varmış ve düzenli bir ordu tertibine Avrupalı teknisyenlerin yardımıyla muvaffak olmuştur. Daha önce Osmanlı Devleti’nin sahip olduğu savaş gücüne, Hıristiyan



devletlerin “umûr-ı dünyeviyyede dûr-endîş” olan devlet adamları, ulaşmanın yollarını arayarak bulmuşlardır.¹⁷

Bu lâyhada, Avrupa devletlerinin ve Rusya’nın askeri alandaki atılımlarına karşı, Yeniçeri Ocağı’nın içinde bulunduğu başıboş ve perişan hal de gözler önüne seriliyor: Sultan Süleyman devrindeki savaşçı yeniçerilerin yerinde, işe yaramaz bir grup bulunmaktadır. Her sene devletin bunlara verdiği ulûfe binlerce kese akçaya balığ olarak devlet hazinesi, “sefere gitmez, kolluk beklemez, devletin bir ednâ işine yaramaz nüfûs-ı zâide” tarafından heba edilmektedir. Savaş esnasında barut kokusundan rahatsız olan, top ve humbara sesinden ürken, aralarına düşman tarafından atılan bir top güllesi düşünce çareyi fırlar etmekte bulan, düşmanın adı bir hücumuna dayanamayan “bî-zâbıta vü râbıta”, asker namını taşıyan bu gürûhun, artık Kanunî devri yeniçerileriyle bir alakası yoktur.¹⁸ Böyle bir askerin başarılı olması mümkün değildir.

Bu mütalaalardan şunu anlıyoruz ki, bir bakıma yeniçerilerin tarihteki başarıları, müdebbir hükümdarların ve devlet adamlarının gayretleri yanında, muhatabları olan orduların zaafiyetlerine de bağlıdır. Avrupa ve Rusya’da askerliğin bir sanat olarak gelişmesi ve giderek savaş teknikleri alanında mükemmeliyete doğru gitmeleri; XVI. ve kısmen XVII. asırlardaki Hıristiyan dünyasının korkulu rüyası yeniçerilerin azametlerini yitirmesini de beraberinde getiriyordu.

Bunun neticesi olarak Osmanlı Devleti, Karlofça Anlaşması’ndan (26 Ocak 1699) itibaren bir çöküşe doğru giderken, devlet adamları bu çöküşün ve gerileyişin sebeplerini tesbitte ve teşhiste zorlanmamışlardır. Avrupa tarzında eğitilmiş bir ordunun alt yapısını hazırlayacak, yetişmiş insan gücü gereksinimlerini karşılayacak eğitim kurumlarının tesisi ve geliştirilmesi çabaları, bu tesbit ve teşhisin neticesidir.¹⁹ Bunun içindir ki, I. Mahmud (1730-1754), bu münasebetle İtalyanca’dan savaş tekniklerine dair kitaplar tercüme ettirmiş; III. Mustafa (1757-1774) talimli asker tertibine teşebbüs etmiş; I. Abdülhamid (1774-1789) sürat topçularının sayıca artırılması yönünde ciddi adımlar atmış ve yine talimli asker tertibine girişmiş ve nihayet III. Selim (1789-1807) Ni-zâm-ı Cedîd hareketini başlatmıştır.

BOZULMANIN TOPLUMA ETKİLERİ

Yeniçeri Ocağı’nın, kuruluşundan kaldırılışına kadar geçen uzun sürede, resmi kroniklerde; büyük çaptaki isyanları dışında, halkla ilişkileri, toplum üzerindeki tesirleri, ırza, cana ve mala tasallutları; bir nevi çeteleşerek iç güvenliği ihlal edici davranışları ve adeta birer “vak’a-yı âdiye”den sayılabilecek gündelik zorbalıkları pek göze çarpmaz. Bu kaynaklarda, nâdir de olsa, ocak mensuplarının birbirleriyle didişmeleri, daha çok konusunu “fâhişe münaza’ası”nın²⁰ teşkil ettiği şahsi meselelerinin hallinde, nihai çözüm olarak başvurdukları ve çoğu zaman ölümle neticelenen arbedelerinden bahsedilir.

Yeniçeri Ocağı’nın bozulmasının etkileri, iki önemli noktada tezahür etmektedir. Bir defa, Ocak aslı fonksiyonunu yitirmiştir. Ülke savunmasında yetersiz kalmış, bilhassa Küçük Kaynarca Anlaşmasıyla neticelenen 1768 Osmanlı-Rus Savaşı’nda bu yetersizlik tescil olmuş, Osmanlı Devleti onur kırıcı bir anlaşmaya mecbur edilmiştir. Yeniçerilerin bu yetersizliği, resmi belgelere; “düşmen ile cenge tutuşdukda düşmen yüzünü görmeden fîrâr ârını irtikâb eden bî’âr tâifesi” olarak yansımıştır.²¹

Bu yetersizlikleriyle beraber, halka zulmetmeleri, halk üzerinde baskı kurmaları; cana, mala ve hatta ırza tecavüzleri toplumda büyük bir infiale sebep olmuş, zaman içinde bu infial toplumsal bir nefrete dönüşmüştür. Zaten ocağın kaldırılması olayının, “vak’a-yı hayriyye” veya “vak’a-yı hasene”²² olarak adlandırılmasının altında, devletin ve milletin “bir belâ”dan kurtuluşunun psikolojisi yatmaktadır. Resmi belgelerin diliyle yeniçeri; “fukarâ vü zu’afâyı tekdîr ve ta’cizden hâli olmayan eşkiyâdır, bir eşirrâ tâifesi”dir.²³

Eşkiya gürûhu, eşirrâ tâifesi olarak yeniçeriler neler yapıyordu? Bu sorunun cevabı ancak somut örneklerle verilebilir. Osmanlı başkentinin yirmibeş yıllık veka-yii’ni günümüze aktaran Câbi Tarihi’nden, aşağıda birkaç başlık altında sunduğumuz, yeniçerilerin; halka zulümelerini, ta’ciz edici baskılarını, ırza, cana ve mala tasallutlarını içeren olaylar, sorulan sorunun cevabını bulmada kolaylık sağlayacaktır.

Bu örnek olaylar, sözkonusu olan yirmibeş yıllık dönemde, hemen her gün görülebilen olaylardır ve buraya, kaldırılmadan önce Yeniçeri Ocağı’nın içinde bulunduğu



durumu, somut olarak göstermek bakımından, alelusul seçilerek alınmışlardır.

YENİÇERİLERİN TÜCCÂRLARI HARACA BAĞLAMALARI VE ŞAHSİ MENFAAT TEMİNLERİ

İstanbul limanlarına gelen tüccar gemilerine, yeniçeri ortalarının her biri kendi orta nişanlarını koymak suretiyle adeta gemileri kendi aralarında pay etmişlerdir. Böylece gemiler İstanbul'a geldikçe, hangi ortanın nişanını taşıyorsa o ortaya haraç vermek zorunda kalıyordu. Bu haraç, gemi başına, devrin değer ölçüleriyle 70-80 kuruş arasında değişmekle beraber, bazen geminin taşıdığı emtianın büyük bir kısmına el koymaya kadar varabiliyordu. Hatta Galata ve civarında yeniçerilerin, ortaları adına tüccar gemilerine el koymak hususunda birbirleriyle kavga ettikleri, bu kavgaların çoğu zaman kanlı bir şekilde sonuçlandığı sıklıkla görülen hadiselerdendi.

Zulüm derecesine varan yeniçerilerin bu zorba ve gasbçı tavırları, esnaf arasında büyük huzursuzluklara sebeb olmuş, "bu beldede Pâdişâh ve Sadr-ı a'zam ve Şeyhu'l-islâm ve Devlet-i aliyye mevcûd iken, âşikâr eşhâs, bu makûle mâl sâhibinden ziyâde seffineye hükmeyleyüp, leyl ü nehâr, kendü fi'l-i şenî'inde olunup da, sâhib-i seffinenin gemiye hükmü nâfiz olmaya" mealinde şikâyetler dile getirilmiştir. Bu şikâyetler üzerine, Sadrazam Alemdâr Mustafa Paşa'nın emriyle, 1808 yılının Ekim ayı ortalarında yeniçerilerin büyük tepkisine rağmen, İstanbul limanlarında bulunan ticaret gemilerinin orta nişanları sökülüştür.

Sadrazamın bu yürekli tavrına karşı, yeniçerilerin tepkisi, "birşeyleri birilerinden korumak-kollamak" adına kayda değerdir. Galata'da toplanan yeniçeriler, "bizler manavlık ve küfecilik ve rençberlik" yapacak değildir. Kendi gücümüz ile "kendü nâm ve bıçaklarımız darbıyla" gemilerden payımızı alarak geçimimizi sağlıyor ve gemileri "hıfz u hirâset ile âharın şerrinden" koruyarak himaye ediyoruz gibi adeta kendilerini devlet yerine koymuşlarsa da, Sadrazam'ın muktedir tavrı karşısında bunu sineye çekmek zorunda kalmışlardır.²⁴

Yeniçerilerin diğer bir zulmü de çarşı ve pazarlarda beğendikleri malları zorla alarak, aldıkları malın değerinin üçte birini vermek suretiyle esnafı bizar etmeleridir.

Bu zorbalık karşısında, 1810 Yılı'nın Haziran ayı ortalarında "...ehl-i sûk dil-gîr ve ba'zı dükkânını açmamağa" kadar iş sarpa sarmıştır.²⁵ Buna benzer bir durum da, yeniçerilerin İstanbul'un muhtelif semtlerinde sarraflara eksik altın bozdurmak, para istemek ve zorla almak, bak-kalda meccânen karınlarını doyurmak ve komanya talep etmek gibi iz'âc edici, halkı sindirici hareketler halinde tezahür etmiş, bu yüzden dükkânların günlerce kapalı kaldığı olmuştur.²⁶

Ağustos 1810 tarihinde, sefere gidecek yeniçeriler, İstanbul'da Fener, Balat ve civârında bulunan esnaftan "harçlık" namıyla para talep etmekten başka, sarraflara zorla, eksik altınlarını tamamına bozdurmak gibi hareketlerde bulunmuşlar, sarraf esnafından yakaladıklarına "sarraf oğlan, şu altunu boz. Bu eksik altunu, Rume-li'nde kangı pezevenge bozdurmalı" diye baskı yapmışlar, bu hareket ve baskılardan yılan çarşı esnafı, çareyi dükkânlarını kapatmakta bulmuştur.²⁷

Ordu Silivri'ye vardığında (3 Haziran 1811), yeniçeriler çarşı esnafından alış-veriş yapmış, ancak aldıkları malların değerinden düşük para ödedikleri için esnaf karşı çıkarak yeniçeri zabıtlarına, "sizlerin Âsitane'de askerinizin eylediği rezâletleri bunda işittik idi. Amma yeniçeri askeri böyle hareket etmez deyü i'timâd etmedik. Meğer sahîh imiş" diye Silivri halkı silahla karşı koymuş, çıkan arbedede yirmiye yakın yeniçeri yaralanmış ve birkaçı da ölmüştür.²⁸

İRZA TECAVÜZ VE KADINLARA SATAŞMA

Bir kadın, Üsküdar İskele Câmii avlusunda geçerken, Debbâğ Keleş adında Elliikinci Bölüğe mensup bir yeniçeri kadını alıkoymuş, (Temmuz 1809) Üsküdar kol-luğuna haber verilince, kolluk bayrakdârı, "ne yapalım, bu vakitlerde ortalık fesat üzeredir" diyerek adeta "durumun nezâketi"ne vurgu yapmak suretiyle işi geçiştirmeye çalışmıştır.²⁹

Buna benzer bir hadise de İstanbul Fatih'te vuku bulmuştur: Zeyrek'te bir kadın, hizmetçi kadını (Arap câriyesi) ile yolda giderken, yeniçerilerden biri arkalarından; "hemşîre kadın, dîn-i düşmene gidiyorum. Şol tü-fengi aldım, amma harçlığım kalmadı. Bir mikdâr harçlık ver, inşâ'Allah evvel be-evvel senin aşkına küffâra



kurşun atayım” diye para istemiş; kadın, otuz kuruş çıkararak yeniçeriye vermiştir. Ancak yeniçeri kadının peşine takılarak “bu harçlık azdır” diye diretmiş ve biraz da tehdidkâr davranınca, kadın, “benim üzerimde ol kadar bulundu ve bende bir yaldız altunu harçlık kaldı. İstersen al” diyerek altını da yeniçeriye vermiştir. Bu esnada yeniçeri, kadının parmaklarındaki yüzüklere ve bileziklerine sarılarak almış, “başında da elmaslı-çiçekli olmak gerekirdi” diye kadının yaşmağını bozmuş, işi daha da ileri götürerek kadına tecavüze yeltenince, kadının hizmetçisi, yeniçeriye arkadan kavramış, bu arada kadın yeniçerinin belindeki bıçağı kaparak yeniçerinin kasiğine saplamıştır. Bu boğuşma esnasında kolluklar olay yerine gelmiş, bunları Ağa Kapısı’na götürmüşler, kadın olayı tafsilatıyla Segbânbaşı’ya anlatmış; yeniçerinin üzerinde kadının ziynet ve paraları çıkınca kadının haklılığı ortaya çıkmıştır.

DOLANDIRICILIK

İstanbul’da Yenihan’da bulunan bir sarrafa iki yeniçeri yüz kuruşluk bir saati rehin bırakarak elli kuruş para istemişler; sarraf, elli kuruşu alın, saati de istemiyorum deyince “bizler ehl-i ırz makûlesi âdemiz” diye zorla saati rehin bırakmışlardır. Aradan kısa bir süre geçtikten sonra, yeniçerilerden biri elli kuruşu sarrafa geri götürerek, para lazım olmadı, saati verin diyerek parayı vermiş ve saati götürmüştür. Bir iki saat sonra diğer yeniçeri saati isteyince, sarraf olup biteni anlatmış, ancak yeniçeri; “bu ne demektir, benim saatim beşyüz guruşluk idi ve (öbürü) benim bildiğim değil, beraber bunda gelmiş olmağla, benim mâlımı ana verirsün” diye tehditle sarraftan yüzelli kuruş daha alarak gitmiştir.³⁰

KENDİLERİNDEN BAŞKA GÜÇ TANIMAMALARI VE KABUL ETMEMELERİ

1809 yılı Temmuz ayı başlarında, Bükreş muahedesiyle (1812) neticelenecek olan Osmanlı-Rus Savaşı münasebetiyle Yeniçeri Ortaları Davutpaşa’ya çıkarılmışken, Konya Müftüsü bir grup ile “fî-sebilillah” sefere katılmak maksadıyla gelmiş, ancak yeniçeriler müftüyü, birliğini temsil eden bayrağına mutlaka bir orta nişanı koymasını için “yarın Ordu-yı humâyûn’da selâmetin olur” diye zorlamışlardır.³¹

1811 Yazı başlarında, Anadolu’dan “dîn ü devlet için” savaşa gitmek maksadıyla, hocalarıyla beraber orduya katılan “talebe-i ulûm”a, yeniçeriler bayraklarındaki “kelime-i şehâdet” yerine “yeniçeri orta nişanı” koymaları için baskı yapmışlardır. Bu baskılarını “mutlak seferber olan, Pâdişâh’ın bir ocağı nişanı bayrağında olmak kaidedendir. Sonra Ordu-yı humâyûn’da gulgule olur ise ayaklar altında kalup ve bâhusûs vilâyetinden çıkup, bunda gelince ne kadar masârifat eyledin. Amma şimdi bu nişan bayrağına vaz’olundukda, heman kışlaya varınca ta’yinâtın taraf-ı Mîri’den Ocak ma’rifetiyle ayağına gelür ziyâdesiyle ve orduda paran ile nesne almazsın” gibi sureta cazip vaad ve tekliflerle asıl niyetlerini kamufle ederek, ülkesi uğruna savaşmak, hizmet etmek isteyenleri ocağın menfaat girdabına atıyorlardı. Bu yolla zorla yeniçeri bayrağı altına soktukları bu savaş gönüllülerini yeniçeriler, iftihar vesilesi yaparak “bu kadar yeniçeri askeri var” diyorlardı.

Ocağın menfaat ilişkileri o kadar açıktır ki, ocak mensupları bunları gizleme zahmetine bile katlanmıyorlar: “Fî-sebilillah” savaş için taşranın muhtelif yerlerinden gelenlerin liderlerine “bu kadar âdemin var, orduya vardığın gibi zâbitlere mektup verelim, heman bir serdengeçti ağası ol, bu kadar masârifat etmişsiz. Bâd-ı hevâ kırk akça ulûfe sâhibi olursun”. Gelen kişinin evladı veya akrabası varsa; “işte bunu da bayrakdâr eyle, bu da senin sâyende bir yirmibeş akça bayrakdâr ulûfesi sâhibi olur.” Tabi bu cazip tekliflerin karşılığında bu insanların bütün paralarını “zâbitân avâidi, karakollukçunun bahşışı” adı altında alıyorlardı.³² Yeniçerilerin bu baskı ve dayatmalarına karşı koyarak “biz yeniçeri değiliz” diyenler de bazen çıkabiliyordu.³³

PADİŞAH’I TEHDİT ETMELERİ VE HALKA BASKI UYGULAMALARI

Yeniçeriler, bu menfaat düzenlerinin her an bozula bileceği endişesini her zaman derinden hissetmişlerdir. Nitekim, 1810 kışı başlarında, Bâb-ı âli’ye, devletin kalbinin attığı yere bir gece yapıştırdıkları bildirideki satırlar, bu derin endişenin izlerini taşımaktadır: “Pâdişâh hilâf söylemez bilürdük, sefere gidecek idik aslı çıkmadı. Hâmilelerin var idi aslı çıkmadı. Ve Nizâm-ı Cedîd’i bir dahi yâd etmeyecek idin, şimdi yeniçeri askeri düşmen-i



dîne karşı durmayup küffâr dünyayı istîlâ vü zabteyleydi bahanesiyle Nizâm-ı Cedîd askeri tertîbini etmek istersiz gibi kıyâs u mülâhaza olunuyor. Yalancı pâdişâh olmaz” anlamında sözler sarfetmişler, bu sözlerin sonunda Sultan Mahmûd’u tehdit edici bir beyit ilave etmeyi de ihmal etmemişlerdir:³⁴

“Seni eder rağmından beter,

Yeniçeri dikenmez, mantar gibi yerden biter”

Bu korku ve endişenin bir başka örneğini, Ekim 1809’da Tuna dolaylarında, cephede ordu içinde bir dedi-kodu yayarak, Pâdişâh’ın yeniçerileri düşmana kırdırmak istediğini, Rusların devlet tarafından tahrik edildiğini, böylece kendileri cephede iken İstanbul’da Nizâm-ı Cedîd’ın yeniden kurulacağını dile getirerek göstermişlerdir: “Âsitâne’de hâlâ Nizâm-ı Cedîd askeri tanzîmini murâd ederler imiş. Bizleri kırdırmak için, küffâr askerini Tuna’yı berü geç deyüp, küffârın Tuna’yı berü geçmesi bunların sözleri imiş. Bizleri küffâra kırdırmağa ve yine Nizâm-ı Cedîd’e râbîta vermek imiş niyyetleri.”³⁵

Osmanlı-Rus Savaşı’nda (1809-1812), Şumnu civarında vefat eden bir orta aşçısının terekesinden kırkbin kuruş değerinden fazla altını çıkmıştır. Bir yeniçerinin, terekesinden bu kadar nakdi çıkması, diğer taraftan ocağın savaşlarda düşmana karşı bir varlık gösterememesi, yeniçerilerin, sadece servet edinmekten başka bir işe yaramadıklarını gündeme getirmiştir. Bu paranın, yeniçerilerin kahır ekseriyetinden her birinin, “sekizer-onar esâmi”ye sahip olmalarıyla biriktirildiği, Sultan III. Selim ve Sultan IV. Mustafa vak’alarında bunların sebep oldukları zarar ve ziyan tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönemde, manav, küfeci dellâk gibi ne kadar liyakatsiz ve yeniçerilikle alakası olmayan kişi varsa ocağa sızmış olduğu dile getirilmiştir.

Bu suçlamalar karşısında, yeniçeriler; “pâdişâhımız yine Nizâm-ı Cedîd askeri tanzim edecekmiş. Bizler haber aldık, bundan fârîğ olsun. Yohsa bizler gayri pâdişâh buluruz” sözleriyle, kendilerine yönelik suçlamaları bastırmaya çalışmışlardır. Halkın içine korku salarak; “bakalım pâdişâh yine Nizâm-ı Cedîd askeri yapacak olursa, silahlarımızı çıkarmayüp, İstanbul’a bir ateş edüp, ricâli ve ulemâyı öldürüp, mallarını alup vilâyetlerimizde zevk ü safâ ederiz” sözleriyle halka baskı uygulamışlardır³⁶

II. MAHMUD VE YENİÇERİLER

II. Mahmud’un yeniçerilerle tanışması, hayatında acı izler bırakan olaylarla olmuştur. Bu olaylardan en önemlisi ve ilki, 1807’deki Boğaz Yamakları isyanı ile amcası III. Selim’in hal edilmesidir. Bu olaydan bir yıl kadar sonra, tahta çıkışı esnasında amcasının yeniçerilerle dahliyle uğradığı acı akıbetini gördüğü gibi nerdeyse bunların eliyle hayatını da kaybediyordu. Saltanatının ilk aylarında, henüz bu acı olayların izleri silinmemişken, yine yeniçerilerin eliyle, bir bakıma saltanatını ve hayatını borçlu olduğu sadık veziri Alemdâr’ın ölümünü; Nizâm-ı Cedid taraftarı iki devlet adamının kaybını yaşayarak, yeniçeriler hakkındaki düşünceleri netleşmiş oluyordu.

II. Mahmud’un, hayatında acı izler bırakan, şüphesiz sadece kendi hayatıyla sınırlı olmayan yeniçerilerin bu menfi geçmişi, denilebilirki yeni hükümdâr için tarihi bir birikim idi. Bu tarihi birikimin ışığında, Yeniçeri Ocağı’nın ıslah edilemeyeceğini görmekteydi. Ancak o, saltanatının ilk yıllarında ocak hakkında vermiş olduğu kat’i kararının alt yapısını hazırlamaya başladı.

Bununla beraber, yeniçerilerin düşmana karşı ve genel olarak savaş hususundaki tekâsülleri, II. Mahmud’u derinden etkilemiş ve Sadrazam Alemdâr Mustafa Paşa’nın delâletiyle yeniçerilerden bu hususta kesin bir söz almak istemiştir. Sadrazam’ın Eylül 1808’de, ölümünden yaklaşık iki ay kadar önce, ocak ileri gelenlerini huzuruna çağırarak, bu ocağın amacının savaş esnasında düşmana karşı devletin topraklarını savunmak olduğu ifade edilmiş; Rusya’nın, Tuna Nehri’ni sınır ittihiiz etmek istediğini, Osmanlı Devleti’nin bunu kabul etmediği takdirde savaş açacağını söylemesi üzerine ocak mensuplarının “Allah kerîmdir”den başka bir cevapları olmamıştır. Bunun üzerine Alemdâr’ın, ocaktan başka devletin askerinin olmadığını, şayet savaş hususunda, “düşmen-i dîn”den “ahz-ı intikâm” için bir sözleri yoksa, Padişah’ın seğban askeri tertib etmek istediğini ve bu durumun doğuracağı sonuçlara da yeniçerilerin razı olmak zorunda kalacaklarını ifade etmiştir.³⁷

Ancak bundan bir netice alınamayacağını bilen Alemdâr, el altından, Nizâm-ı Cedîd tabirinden kaçınarak, yeniçerileri ürkütmek için, yeniçerilerin de, ocağın kadim tabirlerinden olması hasebiyle hoş karşılaya-



cağı “segbân” ismini kullanarak “Segbân-ı Cedîd” namıyla yeni bir askeri birlik oluşturmaya çalışmıştır. II. Mahmud’un Sultan Selîm Câmî’indeki selamlık merasiminden sonra Fatih Sultan Mehmed’in türbesini ziyareti esnasında, Yeniçeri Ağası, segbân-ı cedîd maddesini Pâdişâha açmış ve Pâdişâhın bundan haberi olmadığını söylemesi üzerine, Sadrazam tarafından segban tahriri yapıldığı arz edilmiştir. Bunun üzerine Sultan Mahmud’un, “bu güne asker ucundan iki dane pâdişâh kazaya uğradı. Biri ammim ve biri karındaşım, sizin benim kadar çiğeriniz mi yandı, helâk oldular” diye biraz da sitemle karışık infial gösterdiği ve Sadrazam’a buna son vermesi için hatt-ı humâyûn yazdığı bilinmektedir.³⁸

Fakat bu hatt-ı humâyûnun Alemdâr tarafından kale alınmadığı veya Sultan Mahmud’un segbân-ı cedîde sureta karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Zira Alemdâr Vak’ası’ndan kısa bir süre önce Sultan Mahmud’un Alemdâr’a hitaben, “baka lala, bu asker ammim gibi bir pâdişâhın helâkine bâis oldu. Gerçi ziyadesiyle lâzımlı askerdir, lâkin gayrı ocaklu bunları çekemeyüp hasedlerinden, miyânlarında adavet edeceği âşikârdır” dediği, Alemdâr’ın buna mukabil Sultan Mahmud’a endişe etmemesi gerektiğini, her şeyin zamanla yoluna gireceğini ifade ettiği kaydedilmektedir.³⁹

Kısa bir süre sonra Sultan Mahmud’un endişelerinde haklı olduğu ortaya çıkmış, 27 Ramazan 1223/12 Kasım 1808 tarihinde yeniçeriler isyan ederek, Alemdâr’ın cesurca karşı koymasına rağmen duruma hakim olmuşlar ve Alemdâr’ın ölümü ile birlikte “Segbân-ı Cedîd” teşebbüsü de akim kalmıştır.

İLGÂ FERMÂNINA⁴⁰ GÖRE OCAĞIN KALDIRILIŞININ SEBEPLERİ

Yeniçeri Ocağı’nın İlgâ Fermânı, muhtevâ itibariyle üç bölümden meydana gelmiştir. Fermanın birinci bölümünde Yeniçeri Ocağı’nın ve yeniçerilerin içinde bulunduğu durum dile getirilerek örneklerle bu ocağın fonksiyonunu yitirdiği ortaya konulmuş, bu haliyle ocağın doğuracağı sonuçların tehlikelerine işaret edilmiştir: Yüz seneden beri yeniçeriler görevlerini yapmamakla, düşman karşısında “firâr anî’z-za’flarıyla” direnmeden kaçmışlar, İslâm topraklarının düşman eline geçmesine ve Müslümanların esâret altına girmesine sebep olmuş-

lardır. Yeniçerilerin içinde bulunduğu bu durum, gittikçe büyük bir tehlike olarak bütün İslâm beldelerinin düşman hakimiyetine girmesine kadar varabilecek bir noktaya ulaşmıştır. Ayrıca fermânda; yeniçerilerin tarihi süreç içinde sebep oldukları isyânlara değinilmiş, bu isyânlar neticesinde tahttan indirilen padişahlarla devlet zaafiyete uğratılmış, bazı padişahların canına kıyılarak cinayet işlenmiştir. Bu ifâdelerle, bir bakıma, yeniçerilerin hükümrânlık erkine karşı takındıkları âsi tavır tel’in edilmiştir.

Hal böyle iken, yeniçerilere, yine eski ihtişamlı günlerindeki ocak nazarıyla bakılmış, şu ana kadar yeniçeriler, canlarının istediği gibi hareket ederek isterlerse itaat, isterlerse isyân etmişlerdir. Bu duruma milletçe tahammül edilmişse de, düşman bu hali gördükçe fırsat kollamış, yavaş yavaş ülke toprakları elden çıkmış, İslâm ahâli ayaklar altında kalmıştır.

Bu haliyle Yeniçeri Ocağı artık bir eşkiya gürûhu olmuştur. Serkeşlikleriyle devleti zaafiyete uğrattıkları gibi, imparatorluk topraklarının ve Müslüman ahâlinin düşman ayakları altında kalmasına sebep olmuşlardır. Bu ise, bu ocağın tamamen lağvedilmesini, ocağı ifsâd edenlerin idâmlarını gerektirdiği için, bundan böyle yeniçerilik nam ve nişanları ortadan kaldırılmış, ocağı ifsâd edenler idam edilmişlerdir. İdam edilenler arasında, kolda Yetmişbeş Nişânı işareti ve üzerinde “kefere haçı” bulunanlar çıkmıştır. Bu da gösteriyor ki, Yeniçeri Ocağı’nda İslâm kıyafetinde daima casuslar bulunmuştur.

Fermânın ikinci bölümünde, düşman ordularının galibiyet sebepleri üzerinde durulmuştur. Bu sebeplerin başında, “küffârın kolaylıkla nâil olduğu galebe, mücerred ve muallem asker i’ mâlinden neş’et eylediği tebeyyün eylemiş” olması gelmektedir. Bu açık durum karşısında, bilhassa binikiyüz iki (1787-1788) seferinin bitiminde ve daha sonraları, iki defa böyle bir askeri sınıfın tertibine teşebbüs olunmuşken, yeniçerilerin kendileri işe yaramadıkları gibi, böyle bir askeri de istememişler ve isyân etmek suretiyle, ülke için hayırlı neticeler verecek olan bu teşebbüsleri akim bırakmışlardır.

Fermânın üçüncü bölümünde, olayın, “Vak’a-i Hayriyye”nin tafsilatı üzerinde durulmuştur: Devletin zayıf kalması ve kendini savunamaması tehlikesi karşısında, Şeyhulislâmlık’ta yapılan toplantıda, bütün devlet



erkânı, ilmiyye sınıfı mensupları, Ocağın bütün yönetici-subayları hazır bulundukları halde, konu müzakere edilmiş ve herkesin ittîfâkıyla, düzenli bir askeri sınıfın oluşturulması ve düşmana karşı çıkılması kararlaştırılmıştır.

Bu düzenli asker, bir defa dinin gereklerini yerine getirecek ve devlete itaat edecektir. Ondan sonra, düşman ordularının başarısını intaç eden ta'lim ve savaş tekniklerini öğrenmeyi gaye edinecektir. Bunlar olursa bu askerin başaramaması için bir neden yoktur. Bu maksatla, Yeniçeri Ocağı'nın eski usul ve kanunlarının hiç birine hâlel gelmemek üzere, her Yeniçeri Ortası'ndan yüzellişer kişinin ulûfeli, ta'lim edecek "Eşkinci" asker yazılmasına yine ittîfakla karar verilmiş ve her kim bu karara karşı gelir, muhalefet ederse tecziye edileceği ilan edilmiştir.

Bu hayırlı işe teşebbüsle, Eşkinci yazılan neferlere yeni elbiseleri dağıtılarak dualarla ve nasihatlerle ta'lime başlanmış, fakat yeniçerilere bu nasihatlerin hiçbir fayda etmemiş, tekrar ayaklanmışlardır. Önce Ağa Kapısı'na, sonra Bâb-ı âli ve sair mahalleri basarak yağma etmişler, ele geçirdikleri Kur'an-ı Kerîm'i bıçakla parçalayarak devletin kendilerine vermiş olduğu silahlarla devlete baş kaldırmışlardır.

Fermânın sonunda da, bundan böyle yeniçeriliğin kadirildiği, bu adın artık anılmayacağı, Yeniçeri Ocağı yerine yeni bir kanun ve nizamla "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye" ünvânıyla yeni bir askeri sınıf oluşturulacağı ifade edilmiştir.

VAK'A-YI HAYRİYYE'NİN BAŞLAMASI VE II. MAHMUD'UN BAZI HAZIRLIKLARI

Mülki ve askeri sahada, devletin yapmak istediği işlahatlara karşı umumun mu'teriz tutumu, özellikle askeri alanlardaki düzenlemelere karşı yeniçerilerin düşmanca davranmaları, II. Mahmûd'u bazı tedbirler almaya savketmiştir.

Birinci tedbir olarak, ilim ve fazilet noktasında, toplum nezdinde itibar sahibi olan ulemanın işbaşına getirilmesi gerekiyordu. Çünkü daha önce, hem babası I. Abdülhamîd'in (1774-1789) reform teşebbüslerinin engellenmesinde, hem amcası III. Selîm'in Nizâm-ı Cedîd hareketinin akim kalmasında ulemânın oynadığı rolü ga-

yet iyi biliyordu. Dolayısıyla bir tarihi bilgi birikimi vardı. Bunun için de Kadı-zâde Tâhir Efendi'nin⁴¹ Şeyhülislâmlık makamına getirildiğini görüyoruz. Mevâliden bazılarına payeler verilmiş, müderrislerin ileri gelenleri terfi ettirilmiştir. İstanbul Kadısı Sâdık Efendi'nin hizmet süresi Mayıs 1826 (1241 Şevvâl sonları) tarihinde vak'adan bir ay kadar önce bitmiş olacak iken, bu süre üç ay uzatılarak vak'a sırasında görevde kalması sağlanmıştır.⁴²

İkinci tedbir, yeniçerilere karşı silahlı bir güç tedarikidir. Özellikle topçu sınıfı önplana çıkarılarak, gerektiğinde bunları kullanmak için lazım gelen önlemler alınmıştır. Yeniçeriler gibi, süvari sınıfına mensup olan askeri birlikler de çıkırından çıktıkları için, Rumeli ve Anadolu'da bulunan süvariler, Ocak 1826 (1241 Cemâziye'l-âhiri sonları) tarihinde humbaracı ve lağımçı ocaklarına ilhak edilerek disiplin altına alınmışlardır.⁴³ Bu çerçevede, yeniçeri ileri gelenlerinden bir kısmı, birer vesile ile muhtelif yerlere sürülerek İstanbul'dan uzaklaştırılmış,⁴⁴ bir kısmı da görevlerinden alınarak yerlerine sadık kişiler atanmıştır.

GÜLZÂR-I FÜTÛHÂT'A GÖRE VAK'A-YI HAYRİYYE

Gülzâr-ı Fütûhât, yeniçerilerden, "perverde-i ni'met-i Devlet-i aliyye olan yeniçeri nâm bir tâife-i eşrâr u bed-encâm" ifadeleriyle bahis açar. Devletin ve milletin yeniçerilerden gördüğü ihaneti, çektiği elem ve sıkıntıyı, "ol gürûh-ı bed-şükûhdan çekilen âlâm u ta'b, ağreb mine'l-garâyib ve a'ceb mine'l-acâyib" diye tanımlar.

Osmanlı Devleti'nin varoluş gayesinin "i'lâ-yı kelimetullah" olduğunu, bu gayenin tahakkuku için de "düşman ile savaşmanın" kaçınılmaz olacağını beyan eder. Ancak böyle bir işin yeniçerilerle olamayacağı artık açıktır. Çünkü uzun zamandır düşman, özellikle Rusya, "hâin-i rû-siyâh", Osmanlı Devleti'nin yeniçeriler yüzünden düştüğü zaafiyetten yararlanarak, batıda ve doğuda Osmanlı topraklarına saldırmaktadır. Zaman zaman istilâya varan bu saldırılara karşı, devletin askerî gücü olan yeniçeriler yetersiz kalmaktadır. Bu durumda devlet ricâli, yeni bir askerî sınıfın tanzîmi gerektiğine inanmaktadır.



Böylece III. Selîm zamanında Nizâm-ı Cedîd ismiyle yeni bir askerî sınıf oluşturulmuş, kısa zamanda bu askerî güç vasıtasıyla devletin eski şan ve i'tibârını elde edeceği emareleri görülmesine rağmen, "ba'zı havâne-i nemek be-harâm ifsâdiyle", yeniçeri taifesi yine taşkınlıklara başlamış ve gittikçe zulûmlerini artırarak, düşmana karşı, savaşta bir varlık gösteremedikleri gibi, yeni oluşturulmaya çalışılan Nizâm-ı Cedîd'in akamete uğramasına sebep olmuşlardır.

Yeniçeri Ocağı'nın ilgâsı sürecinde II. Mahmûd'un aldığı tedbirler, "en güzel tedbirler" olarak değerlendirilmiştir. Bu husus, İstanbul'daki Avrupa devletleri temsilcileri tarafından da dile getirilmiş ve Es'ad Efendi'nin diliyle "bu ne şekil hüsn-i tedbîr ve bu ne gûne feth u tes-hîrdir" şeklinde ifâdesini bulmuştur.⁴⁵ Avrupalı temsilciler, daha sonra Bâb-ı âlî 'ye tebrikte bulunmuşlar ve vaktiyle Rus Çarı Petro'nun, "kendi ıslahatları için mani teşkil eden 'İsterliç' (Strelets) askerî teşkilatını kaldırmakla, nasıl Rusya tarihinde önemli bir mevki edinmişse, bunun gibi başta III. Selîm'in ıslahatlarına karşı çıkarak, her türlü yeniliğe ve gelişmeye kapalı olduklarını bir kez daha ortaya koyan yeniçerileri ortadan kaldırmakla, II. Mahmûd'un, böylesine büyük bir işin üstesinden gelmesi de o derece kendisine ün kazandıracaktır" tarzındaki düşüncelerini gazeteleriyle yaymışlardır.⁴⁶

Başta Rusya olmak üzere yabancı devletlerin baskılarına karşılık, Osmanlı Devleti'nin almak istediği askerî tedbirlere, ezcümle, yeniçerilerin, yeni usûle göre ta'lîm ve terbiye görmeleri hususlarında yaptıkları taşkınlıkları önlemek maksadıyla, belki nasihat fayda verir düşüncesiyle ulemâdan bazısı, "makarr-ı ifrît ve menşe'-i akârib" olan Etmeydanı'nda toplanarak, yeniçerilere, "düşman ile savaşabilmelerinin yeni usûle bağlı olduğunu" tenbih ettiklerinde, bunlar isyankâr bir tutum sergileyerek karşı çıkmışlar, "müstehziyâne ve gazûbâne" ta'lîme başlamışlardır.

Es'ad Efendi de bu minvalde, "harp san'atını bilür, emîr ve zâbitlerine mûtî" bir askerî sınıfın yetiştirilmesi gereğinden yola çıkıldığını kaydeder.⁴⁷ Yeniçeri askerleri arasında düşman casuslarının varlığı ve bu casusların yeniçerileri, her türlü yeniliğe ve gelişmeye karşı kıskırttığını yazar.⁴⁸ Böyle bir kayıt, Câbî Târîhi'nde de yer almaktadır: "...bu askeri (Nizâm-ı Cedîd) şevketlü efendi-

miz, Anadolu'nun, bir Âsîtâne'ye ba'îd mahallinde rabıta vermeli idi. Bu nizâm, ancak Devlet-i Rusiyye'den alız-ı intikâmdan ibâret bir ma'nâ olduğu cümlelerin ma'lûmudur. Moskovlu, bunların fenâ bulması için Yeniçeri Ocağı tarafına çok akça i'tâsiyle, miyânlarında bir fesâd-ı hafî çıkarup, ta'tîl ü perîşân olmasına bâ'is olur."⁴⁹ Bu kanaatin, Ocağın kaldırılışından onaltı yıl önce, II. Mahmûd döneminin ikinci yılında dahi varolduğu, bu tür sözlerin, gerek devlet ricali içinde ve gerek halk arasında konuşulduğu anlaşılmaktadır.

HAREKETİN BAŞLAMASI

1241 yılının Zilkadesinin dokuzuncu günü (15 Haziran 1826), Perşembe gecesi saat beşte (ezânî saat, takriben gece yarısı) Gümrükönü'nde bulunan yeniçeriler, "eşkîyâ-yı bed-nijâd u bed-nihâd" Ağa Kapısı'na doğru, etrafa kurşun sıkarak harekete geçerler. Maksatları, ağalarını (Yeniçeri Ağası Celaleddin Ağa) gâfilen yakalayıp öldürmektir. Ancak bu gürûhun, "dîde-i basîretleri, derûn-ı pür-kîneleri gibi tarîk" olduğundan, ağayı ele geçirememişler ve "seg-i akûr-ı cehîm, ya'nî tâife-i bâğîyye" yeniçeriler, yürüyüşlerine devamlı, güneşin doğuşuna kadar Etmeydanı'nda toplanarak, "resm-i âşîyân-ı şeyâtîn olan" kazanlarını kaldırmışlardır. (varak 5a ve devamı) Es'ad Efendi'nin ifâdesine göre, Yeniçeri Ağası, Tahtakale civârında kol gezmiş ve Ağa Kapısı'na dönmüş, yatmadan önce helâyâ girdiğinden, yeniçerilerin elinden kurtulmuştur.⁵⁰

Müellif, isyânın ve tuğyânın simgesi olan yeniçeri kazanlarını "resm-i âşîyân-ı şeyâtîn" olarak tavsif ederken, yeniçerileri de "seg-i akûr-ı cehîm" diye nitelemektedir. Bu niteleme Es'ad Efendi'de "kelb-i akûr" şeklindedir.⁵¹ Etmeydanı'nda güneşin doğuşuna kadar toplanan ikibin kadar yeniçerinin (seg-i herzehâyın), Bâb-ı âlî'ye giderek Sadrazam Mehmed Selîm Paşa'nın konağını bastıklarını; mal, eşya ve parasını yağmaladıklarını, daha sonra Baruthane Nâzırı Necîb Efendi'nin konağını⁵² da dağıttıklarını (varak 5b), bu yağmalamalar esnasında konaklarda çıkan yazma Kur'an-ı Kerîmlerin yeniçeriler tarafından parçalandığını belirten müellif; "ol gürûh-ı mekrûh-ı bed-fî'âlin, hîn-i yağmada, her bir hurûfu zarf-ı bahâ-yı dâreyn olan Kelâm-ı Kadîm'i şakk u temzîk ettikleri"⁵³ (varak 5b-6a) ifadeleriyle konuyu



özetler ve bu “Kur’an parçalama hadisesi”ni manzum olarak dramatize eder:

*“Ey mu’annid ref’-i îmândan hazer kılmaz mısın,
Eyledin temzîk-i Kur’an’dan hazer kılmaz mısın.*

*Her elifi bir hançer-i hîn-rîz-i biirrândır sana,
Hançer-i hîn-rîz-i biirrândan hazer kılmaz mısın.”*

Bu yağmalama olayı esnasında Sadrazam Mehmed Selîm Paşa Beylerbeyi’nde, Baruthaneler Nâzırı Necîb Efendi ise Kanlıca’daki yalılarında bulundukları için yeniçerilerden kurtulmuş, ancak Sadrazam’ın konağında altı bin keselik nukud ve mücevherat, Baruthaneler Nâzırı’nın ise yedi-sekizyüz kese civarında meblağı yağmalanmıştır.⁵⁴

PADİŞAHIN BEŞİKTAŞ SARAYI’NDAN TOPKAPI SARAYI’NA GELİŞİ

Yeniçerilerin Etmeydanı’nda toplandığını Sadrazam, Kethuda Emin Ağa’yı Beşiktaş Sarayı’na göndererek Padişah’a bildirmiş,⁵⁵ Padişah, derhal saltanat kayığı ile Topkapı Sarayı’na gelmiştir. Sarayda toplantı halinde bulunan vezirler, ma’zûller,⁵⁶ Şeyhu’l-İslâm, kazaskerler, ulemanın ileri gelenleri ve devlet erkânı Padişahı karşılamışlar, alınması gereken tedbirleri görüşerek yeniçerilere karşı taviz verilmemesini ve ocağın ilgâsını ittifak ile karar altına almışlardır.

Sancak-ı Şerîf Topkapı Sarayı’ndan alınarak Sultanahmet Camiine götürülmüş,⁵⁷ Sadrazam Mehmed Selîm Paşa ve Şeyhu’l-İslâm Mehmed Tâhir Efendi sancağı câminin minberine yerleştirmişlerdir. “Ehl-i ırz ve ehl-i îmân”, sancağın altında toplanmaları için davet edilmiştir.⁵⁸ Müellif, sancağın yerinden çıkarılarak Sultanahmet Câmiî’nin minberine konuluşunu manzumen terennüm eder: (varak 7a)

*“Hamden li’llah böyle gördüm ya’ni sancağı,
Nurdan bir serv imiş derler görenler kâmetin.”*

Padişahın Topkapı Sarayı’na geldiğinde, Fetih sure-i okunarak devlet erkânı toplanmış, Sadrazam; Karadeniz Muhâfızı ve Bursa Vâlisi Hüseyin Paşa ile Anadolu Vâlisi İzzet Mehmed Paşa maiyyetlerinde bulunan askerî birliklere topçu ve humbaracıları da ilave ederek yeniçerilerin, “ol rûbâh-ı seg-sıfatân” üzerine göndermiştir.

Müellifin ifadesine göre, kendisi, yeniçeriler üzerine gönderilen birlikler arasında yer almış; eğer yeniçeriler galebe çalarlarsa evlerimizde yaka paça hakarete maruz kalmaktansa, savaş meydanında mertçe ölmeyi tercih etmiştir.

Et Meydânı’na, “meydân-ı makhûr” diyen müellif, saraya bağlı kuvvetlerin, Et Meydânı’na vardıklarında, belki isyandan vazgeçerler diye yeniçerilere, “cadde-i müstakîm-i itâ’atdan girîve-i hilâfa rû-gerdân-ı gaflet olanlar”a nasihat edilmiş ve itaata davet edilmişlerdir.⁵⁹ Ancak nasihatın fayda vermeyeceği ve yumuşak davranmanın bir kâr sağlayamayacağı anlaşıldığından, Sadrazam Mehmed Selîm Paşa, Necîb Efendi’yi, kâfi miktarda cephaneye ve gerekli mühimmatı temin zımında görevlendirmiş, gerekli tedbirler alındıktan sonra topçu birlikleri arasında süvari yüzbaşısı Kara Cehennem İbrahim Ağa’nın tekrar itaat çağrısına (8a-8b; Üss-i Zafer, 86) müsbet bir cevap verilmemiş, böylece savaşmaktan başka bir çözüm yolunun kalmadığını gören saraya bağlı güçler,⁶⁰ Et Meydânı’nın kapılarını topa tutmuşlardır. Müellif top atışlarından sonraki manzarayı, “Et Meydânı’nın nâm-ı kadîmi hakk, kezâlik şemşîr-i aduvv-tedmîr kılınup, hûn-ı fâcirânla lebrîz ve meydân-ı hûn denmeğe se-zâ-vâr kılındı,” ifadeleriyle tasvir eder. Meydan kapılarının kırıldıktan sonra meydana gelen çarpışmalara dair her hangi bir bilgi vermeyen müellifin, yukarıdaki ifadelerinden, kapıların top ateşiyle kırılmasından sonra, paniğe kapılan yeniçerilerle kanlı çarpışmaların olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, Üss-i Zafer’de çarpışmaların safahatına dair verilen bilgiler, müellifin tasvirini teyid etmektedir. Üss-i Zafer’deki bilgilere göre; Yüzbaşı İbrahim Ağa’nın nasihatlerine kulak verilmeyince, toplara ateş emri verilmiş; Topçubaşı Numan Ağa ile Yüzbaşı İbrahim, Et Meydânı’ndaki âsileri aldatmak maksadiyle, “efendim henüz yanımızda barut yok, ne şekil atalım” diye haykırmışlar, bunu duyan yeniçeriler, bir kısım yandaşlarını içerde bırakarak “siz kazganları muhafaza edin, biz topların arkasını alalım” diye meydanın Ta’lîm Kapısı denilen arka kapısından çıkarak mahalle aralarından kaçış yolları aramışlardır. Bu esnada toplara ateş edilip meydan kapısının bir kanadı kırılmış; Mehmed Paşa, Mustafa adındaki bir topçu neferine ikibinbeşyüz kuruş vererek teşvikle, kapının diğer kanadını da açtırmıştır.



Halkı yeniçerilere karşı teşvik eden yüzbaşı ve Tophane-i âmire imamı Hâfız Ahmed Efendi, Et Meydânı'nın içine girmişler ve bu sırada yüzbaşı topuğundan yaralanmıştır. Topçular onbeş kadar atış yaparak kışlaları ateşe vermişlerdir. İçeride bulunan yeniçerilerin dirençleri kırılmış ve sağa sola kaçışmaya başlamışlardır.⁶¹

Daha sonra Baruthane Nâzırı Necîb Efendi'nin başbuğluğunda silahlı halk, Et Meydânı'ndaki birliklerin imdadına gönderilmiş ve kaçışan yeniçeriler yakalanmak suretiyle Sadrazam'ın bulunduğu At Meydânı'na, Sultanahmed'e gönderilmiş, bunlardan yedi tanesi akşam namazından önce boğdurularak cesetleri meydana konulmuştur. Bu çarpışmalar esnasında, her iki taraftan ölenlerin sayısı hakkında Gülbâr-ı Fütûhat'da bir bilgi bulunmamaktadır.

Ocağın ilgâsı hadisesinin ağırlığının Elbruz ve Kaf dağlarından daha ağır olduğunu ifade eden müellif, bu sıkletteki bir işin 21 dakikalık gibi kısa bir sürede başarı ile bitirildiğini, yeniçeri nâm ve nişânının yer yüzünden silindiğini, zorba ve despotların akıbeti hususunda, bu konuda, akıl ve iz'an sahiplerinin çıkaracakları dersler olduğunu belirterek bunu manzumen dile getirir:

Hâsıl-ı âyine-i ibretidir,

Hâin-i ni'mete tâ rûz-ı karâr.

O gün ikindiden sonra, bütün yeniçeri kışlaları ateş verilerek yakılmıştır. Müellif, İstanbul'u Ka'be'ye, yeniçeri kışlalarını İslam öncesi Ka'besi'nde bulunan putlara benzeterek Mekke'nin fethine telmihte bulunur ve bunu bir beyitle ifade eder:

Kalmadı yeniçeriden nâm u nişân,

Ka'beden sanki silindi asnâm. (9a)

Aynı benzetme, bir başka şair, İsmet Beyefendi-zâde Ârif Bey tarafından yapılmıştır.

Pür edüp nakş-ı şân her tarafın,

Kışlalar sanki sanem-hâne idi.

Yandı sükkânı o kavmi bâği,

Lâyik-ı nâr değil yâ ne idi.⁶²

Kışlalar yandıktan sonra ele geçirilen ocak mensuplarının tecziyesine başlanmış, gün batımı vaktine kadar, sağa sola kaçışan yeniçeriler takibe alınarak yakalananlar öldürülmüştür (9b-10a). Fakat bu hengâmede kurtulan-

ların, gizlenmek maksadıyla kılık değiştirdikleri, hatta muhtelif milletlerin kılıklarına girdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim müellif, bu kılık değiştirme olayını şu ifadelerle tasvir etmektedir: "...arz-gâh-ı âleme sığmayan eşkiyâ-yı herze-hây-ı bed-likâlardan bakıyyetü's-süyûf, ferdâsı tebdîl-i hey'et-i me'lûf edüp, ahlâk-ı pür-nifâklar-ı gibi sunûf-ı milelden ihtiyâr etmedikleri kisvet kalmadı."

Vak'a esnasında ölen yeniçerilerin sayısı hakkında bir bilgi vermeyen müellif, "bâğ-ıyânın cezaları tertîb ve lâşe-i menhûseleriyle At Meydânı mâlâ mâl ve ser-i nekbet-medârları pâ-mâl-ı tevsen-i nusret ü ikbâl kılındı" ifadesiyle bu sayı hakkında bir fikir vermeye ve yeniçeri cephesini tasvire çalışır.

LİVÂ-YI ŞERÎFİN SARAY'A GERİ GETİRİLMESİ VE ESKİ ODALARIN YIKILMASI

Zilkade ayının onbirinde (17 Haziran 1826) Cumartesi günü, vezirler, ma'zûl şeyhulislâmlar, kazaskerler, ilmiye sınıfının önde gelenleri ile Şeyhulislâm'ın hazır bulunduğu bir merasimle, tekbîr ve tehlîllerle Sancak-ı şerîf Padişah'ın huzuruyla Babussaade Kapısı önüne dikilmiştir. Mehmed Dâniş'in ifadesine göre, sancak, yerinden çıkarıldıktan seksen gün sonra Babussaade Kapısı önünden alınarak, yerine, Hırka-i Saader'e (Topkapı Sarayı Kutsal Emanetler Odası) konulmuştur.⁶³

Şehzâde Câmîi'nin batı tarafında bulunan ve Eski Odalar diye bilinen yeniçeri kışlalarının yıkımına dair irade çıkmış, bu binaların yıkımıyla da Ağa Kapısı hariç, yeniçerilere ait her hangi bir bina kalmamıştır. Ağa Kapısı (Süleymaniye'de İstanbul Müftülüğü'nün bulunduğu yer) Meşihat Makamı olarak düzenlenmiş⁶⁴ ve Saray-ı Atîk de (bugün İstanbul Üniversitesi merkez binalarının bulunduğu yer) Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye'ye tahsis edilerek⁶⁵ İstanbul Muhafızlığı ünvanı ile birlikte Asâkir-i Mansûre Seraskerliği Hüseyin Paşa'ya tevcih edilmiştir (13b).

Bu odaların yıkımını manzûmen ve telmîhen teren-nüm eden müellif⁶⁶ "tâife-i hatâ-ervâr" yahut "tâife-i makhûre" veya "gürûh-ı bed-şukûh-ı bâğ-ıyân" dediği yeniçerilerin, bilhassa yirmibir senesi (1806-1807) tarihinden sonra, gerek sefer esnasında ve gerek barışta dev-



lete karşı işledikleri cürümler, devlet ricaline yaptıkları hakaretler, hem dünyalarının ve hem de ahiretlerinin berbat olmasına sebep olduğunu ileri sürer (14a).

Müellif, Yeniçeri Ocağı'nın bozulmasının en önemli nedenini ise şöyle tesbit eder: Osmanlı Devleti'nin çevresinde bulunan bütün devletler, başlangıçta, Osmanlı Devleti'nin güdümünde oldukları için, yeniçeriler kendi hallerine bırakılmış ve kısa zamanda bu rehabet hali, ocak nizamının ihlaline sebep olmuştur. Kendi asli görevlerini unutan ocak mensupları, zaman içinde devletin bütün işlerine müdahale etmeye kalkışmış ve bununla da kalmayarak halka zulmetmeye başlamışlardır. Tarih içinde, yönetim erkini elinde bulunduran hükümdarların, dolayısıyla sadrazamların siyasi iradeleri ve güçleri nisbetinde yeniçerilerin, “ol gürûh-ı bed-hû vü bed-nihâd”ın devlet işlerine müdahalesi, “halka zulm ü te’addîsi” artmış veya eksilmiştir.

Bir taraftan düşman tehdidi diğer taraftan yeniçerilerin itaatsizlikleri, devleti zor durumda bırakmış ve adeta bu itaatsizlik, devasız bir hastalık gibi ocağın bünyesini istila etmiştir (14b). Dolayısıyla bu hastalığın tedavisi imkân harici olup, müellifin ifadesiyle bu hastalığa, “tedbîr-i tabîb-i nabz-âşinâ kâr-ger olmayüp, Eflatun-ı hikmet-nümâ dahi izhâr-ı acz-ı ilâc eder.” Bu itibarla, devletin bünyesindeki bu tedavi kabul etmez hastalıklı organın kesilip atılması gerekir.

BEKTÂŞİLERİN SÜRGÜNÜ

Müellife göre yeniçeriler, Osmanlı Devleti için Firavun gibi bir düşman, usta ve çorbacılar adeta birer ikinci Ebu Cehil'dirler. Bunlar ortadan kaldırıldıktan sonra, bunların bir fesat şubesi olan Bektâşî tekkeleri kapatılmış ve ileri gelenleri İstanbul'dan sürülmüşlerdir. Buna sebep olarak, yeniçerilerin, kendilerini Hacı Bektâş-ı Vefî'ye izâfe eden ve kendilerine “Bektâşî” ismini veren bir “zümre-i bâğîyye vü Şî'a-i şen'â-i tâğîyye” ye mensup göstermeleridir (16b). Müellife göre bu gürûh, saf insanları iğfal ederek onların temiz inançlarını istismar ettiklerinden başka, bilhassa 1821 yılında başlayan Mora isyanı esnasında, Rumlara karşı dostane tavırlarla onlarla adeta bir birliktelik çabası içine girmişler ve “sizinle bi'l-ittifâk ‘hâşâ’ bu yezîdleri katl-i ‘âmm edelim” diye, Müslüman halka karşı Rumlara ittifak teklif etmiş-

lerdir (17a).⁶⁷ Keza o sıralarda, İranlıların bazı uygunsuz tavırlarından dolayı, Osmanlı Devleti'nin İran'a karşı savaş teşebbüsü şayiası ortaya çıkınca, Anadolu'da bulunan Bektâşî taifesi, bir takım tedbirler almış, “külüng ü teber makûlesi” yaralayıcı aletler tedarik etmişler; adeta İran'ın Anadolu'yu istilasını dört gözle beklemişlerdir (17b). Bu bilgileri verdikten sonra müellif, Bektâşîleri “sûret-i hakdan görünen bâtıl bir gürûh-ı câhil u gâfil olarak İslâm'a, küffârdan eşedd ü akvâ bir düşmen-i gayr-ı mu'temen idi” diye tanımlamaktadır.

VAK'A-YI HAYRİYE'NİN TAŞRADAKİ AKİSLERİ

Vilâyetlerdeki Yeniçeri birliklerinin, Ocağın ilgâsına ciddi bir tepki göstermedikleri anlaşılmaktadır. Rumeli ve Anadolu vilâyetlerine, Yeniçeri Ocağı'nın lağve dildiğine dair fermânlar gönderilmiştir. Umumiyetle taşradaki yeniçeri birlikleri bu fermana boyun eğmişler, kaderlerine razı olmuşlardır. Bosna Vâlisi Mustafa Paşa'nın⁶⁸ İstanbul'a gönderdiği kâimeye göre; Bosna'da bulunan yeniçeri ortasının, kazan ve sair eşyası kaleye kaldırılmış, orta mensupları ve ahaliden yeniçerilik iddiasında bulunanlar, bundan böyle yeniçerilik adını kullanmayacaklarını ve bu iddiada bulunmayacaklarını ifade etmişlerdir. Ancak burada bazı kimselerin, tahriklerde bulunduğu görülmektedir. Tahrikde bulunanlar Yenipazar Mütesellimi Osman Paşa, İzvornik Mutasarrıfı Zülfikar Paşa, Bosna'da bulunan Nakibü'l-esrâf Kaymakamı Nureddin Efendi, Bosna Defterdârı Süleyman Bey, oğlu defterdâr kethüdâsı Ahmet Bey ile Travnik Müftüsü dahil olmak üzere bölgenin yönetim kadrosudur. Fakat bu tahrikler, Vâli Mustafa Paşa'nın “üslûb-ı hakîmâne”siyle bertaraf edilmiş, bölgenin inzibatı sağlanmıştır.⁶⁹

Sivas Eyâleti dahilinde de yeniçeriler ilgâ fermanına boyun eğmişlerdir. Sivas Valisi Seyyid Mustafa Paşa'nın⁷⁰ başkente gönderdiği yazıda, Sivas bölgesinde yeniçeri ortaları dağıtılmış; ağalık, zağarcılık, turnacılık gibi yeniçerilikle ilgili bütün terimlerle yeniçerilik lafzının yasaklandığı ifade edilmiştir. Eyalet dahilinde Amasya, Zile, Tokat, Divriği ve yeniçerilerin bulunduğu diğer beldelere “cesur” adamlar gönderilerek yeniçeriler “taht-ı inzibat”a davet edilmiş olup, tamamı emre itaat etmişlerdir.⁷¹



VAK'A-YI HAYRİYE'DEN SONRA HALKI TENVİR FAALİYETLERİ

Ocak ilga edildikten sonra saltanat ve devlete itaat noktasında halka yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir tanesi Şeyhülislam Yasinci-zade Abdülvehhap Efendi'nin "*Hülasatü'l-Burhan fi-İtaati's-Sultan*" adlı risalesidir. Bu risale, Arapça ve Türkçe olarak kaleme alınmış ve 3 Şubat 1832 tarihinde basılmıştır. Risalede sultana itaat hakkındaki 25 kadar hadisin izahı yapılmıştır.

Buna benzer diğer bir çalışma da, II. Mahmut zamanında Mısır'da yaşamış olan Cezayirli alim İbnü'l-Anabî'nin "*es-Sa'yn'l-Mahmûd fi Nizâmî'l-Ciinnîd*"⁷² adlı eseridir. Bu eser, Esad Efendi tarafından Türkçe'ye şerh edilerek tercüme edilmiştir. Esad Efendi kendi ifadesine göre Üss-i Zaferî yazdıktan sonra sultana, devlet başkânına itaat hususunda bir risale yazmak istediğini bu hususta bilgi toplamak ve kaynak temin etmekte olduğu bir sırada, aslen Cezayirli olup Mısırdaki ikamet eden eş-Şeyh Muhammed b. Mahmud b. Muhammed b. Hüseyin el-Hanefiyyü'l-Cezayirî namındaki alimin bu hususta kaleme aldığı "*es-Sa'yn'l-Mahmud fi-Nizami'l-Ciinnîd*" adlı eserini duyduğunu belirtmektedir.

Esad Efendi, deniz yoluyla Hicaz'a giden bir zata bu eserin tedarik ve irsalini sipariş vermiş ve kendisine bir nüsha getirilmiştir. Bu eser Ocak 1829 tarihinde eline geçmiş ve baştan sona kadar mütalaa ettikten sonra herkesin istifade edebilmesi için bu eserdeki hadis ve ayetleri de yorumlayarak "*el-Kevkebi'l-Mes'ud fi Kevkebeti'l-Ciinnîd*"⁷³ adıyla 26 Nisan 1829'da tercüme etmiştir. Gerek bu eserde gerek Yasincizade'nin risalesinde, ocağın ilgasından sonra halkın zihnindeki bazı tereddütlerin giderilmesi maksadı güdüldüğü anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Yeniçeri Ocağı, kurulduğu günlerden itibaren XVIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Osmanlı Devleti'nin askeri gücü olarak, genel bir ifade ile üzerine düşeni yapmış, imparatorluk coğrafyasının genişlemesinde ve devletin yükselmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Fakat tarihi süreç içinde ocak, fonksiyonunu yitirmiş ve asli görevini yerine getiremez olmuş; sahip olduğu gücü, mensuplarını "imtiyazlı bir zümre" haline ge-

tirme yolunda kullanmıştır. Bu haliyle ocak, hem hükümrânlık erki için ve hem güvenliğini sağlamakla yükümlü olduğu ülke ile halkı için bir tehlike olmuştur.

Yeniliklere ve gelişen dünya şartlarına ayak uydurma girişimlerine, her defasında "şeriat elden gidiyor" söylemiyle karşı çıkan yeniçeriler, günün şartlarında toplumun nezdinde pirim yapan bu kavramın arkasına sığınarak halkı yanlarına çekebilmişler ve uzun süre "menfaat çarklarını" çevirmişlerdir. Halbuki arkasına sığındıkları kavramın içareği ile ters düşen eylemleri de pervasızca gerçekleştirmişlerdir.

Devlet malını yağmalamışlar, ırza, cana ve mala tecavüz etmişler, pâdişâh ve devlet adamı katletmişlerdir. Savaşlarda, cepheden kaçarak "firâr anî'z-zahîf" (yüzüstü sürünerek kaçma) fiilini işlemişlerdir. Ramazanda alenen oruç yemişler, halkın kutsal değerlerine karşı küstahça tavırlar içinde bulunabilmişlerdir. Bu yaptıklarını da, insanların toplu bulundukları yerlerde "neşr-i erâcîf" (boş, aslı olmayan; manipülatif sözlerle⁷⁴ örtbas etmeye çalışmışlardır.

Ama zamanla halk, yeniçerilerin tacizkâr hareketlerinden bıkmaya başlamış, bu bıkkınlık zaman içinde, adeta ocağa karşı "ictimâî bir münâferet"e dönüşmüş ve nefret ocağın sonunu getirmiştir.

Bu derece dejenere olmuş bir ocağı kaldırmayı başararak milleti ve devleti büyük bir beladan kurtardığı için II. Mahmud, "ashab-ı mi'e" veya "sâhib-i mi'e" yani yüzyılda bir gelerek milletin önünü açan müceddid anlamında sıfatlarla tavsif edilmiştir.

Ancak ocak kaldırılmış, ama yeniçerilik zihniyeti kaldırılmamıştır. Cevdet Paşa'nın ifadesiyle yeniçeriler, devletin kalbinde bir kanser uru idi. Bu urun kesilip atılması, devletin sıhhat bulmasını sağlamamış, aksine devlete bütünüyle zaaf getirmiştir. Çünkü yeniçerilik; düşünce, davranış ve zihniyet olarak devletin bütün iliklerine işlemiştir. Eğer ilgâ ile beraber, devletin diğer kademelerinde de ıslahat yapılmış olsaydı devlet, eski ikbal günlerine ulaşabilirdi.⁷⁵

Cevdet Paşa'nın bu tesbitine katılmamak mümkün değildir. Nitekim, Yeniçeri Ocağı'nın ilgâsından tam elli yıl sonra, Sultan Abdülaziz'in hal' olayında, yeniçerilik



zihniyetinin ocakla beraber kalkmadığını somut olarak görebiliyoruz. Zira hal' olayında önemli bir rolü olan, hatta planın uygulayıcısı diyebileceğimiz, Süleyman Pa-

şa'nın, ocağın ilgâsına nazire yaparcasına hal' olayını "vak'a-yı hayriye" olarak nitelemesini,⁷⁶ bu zihniyetin bir göstergesi olarak değerlendirmek gerekir.

- 1 Fatih Efendi'nin hayatı ve eseri için bkz.: Mehmet Ali Beyhan, Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışına Dair Bir Risâle, Gülzâr-ı Fütûhât, *Ata Dergisi*, s. VII, Konya 1997, s. 237-250
- 2 *Lütfî Tarihi*, I, 136, Matbaa-i Âmiri, 1290.
- 3 A.g.e., aynı yer.
- 4 Kütüphanelerimizde, yazma halinde üç nüshası bulunan bu eser tarafından neşre hazırlanmıştır.
- 5 Bu eserlerden bir tanesi de Mehmed Dâniş Bey'in Neticetü'l-vekâyi'sidir. Eser, Şamil Muclu Tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak neşre hazırlanmış ve Edebiyat Fakültesi yayınları arasında 1994 tarihinde neşredilmiştir.
- 6 Bu makale, Yeniçeri Ocağının Kaldırılışına dair te'lif etmekte olduğumuz eserin bir özettir.
- 7 Vekâyî'nâme, 1789-1814 yılları arasında ihtiva eden, özellikle III. Selim devri ile II. Mahmud'un saltanatının ilk altı yılı için çok önemli bir kaynaktır. Vak'a-yı Hayriyye'ye takaddüm eden çeyrek asırlık bir dönemde, yeniçerilerin durumunu gözler önüne sermesi noktasında bu kaynak ayrıca bir öneme sahiptir. Tarafımızdan neşre hazırlanarak T.T.K. tarafından basılmaktadır. Bkz.: Mehmet Ali Beyhan, Câbî Tarihi (Tahlil ve Tenkidli Metin), Doktora Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst. 1992.
- 8 Mücteba İlgürel, Yeniçeriler, *İA*, XIII, s. 386.
- 9 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları*, Ank. 1984, s. 146.
- 10 Aynı yer.
- 11 A.g.e., s. 477.
- 12 Koçi Bey Risâlesi (Neşre hazırlayan) Ali Kemali Aksüt, İst. 1939.
- 13 A.g.e., s. 45.
- 14 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III-2, Ank. 1977, 274-275.
- 15 Mustafa Akdağ, "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. V, s. 3, 291-309, 1947.
- 16 Çar Petro (1689-1725), bir bakıma Rusların yeniçerisi sayılan ve tarihlerinde birçok kanlı isyana sebebiyet veren Strelets'i ilga ederek bunların yerine İskoçyalı Gordon ve İsviçreli Lefort'un yardımcılarıyla düzenli bir ordu tertip etmiştir. Bkz.: Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi*, Ank. 1987, s. 252.
- 17 Sultan Selim-i Sâlis Devrinde Nizam-ı Devlet Hakkında Mütala'at, (Tartarcık Abdullah Efendi Lâyihası), *TOEM*, cüz 41, s. 260.
- 18 *TOEM*, cüz 41, s. 263.
- 19 Bu konuda, Prof. Dr. Kemal Beydilli'nin önemli bir boşluğu dolduran abidevi çalışması, bize doğru ve doyurucu bilgiler sunmaktadır. Bkz.: Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne*, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi, İst. 1995.
- 20 *Tarih-i Cevdet*, XI, Dersa'adet, 1309, s. 25.
- 21 *BOA*, Cevdet Askeri, 1095.
- 22 *BOA*, Cevdet Dahiliye, 5065.
- 23 *BOA*, Cevdet Askeri, 1089.
- 24 *Câbî Tarihi*, s. 294 vd.
- 25 A.g.e., s. 579.
- 26 A.g.e., s. 587.
- 27 A.g.e., s. 809-810.
- 28 A.g.e., s. 909.
- 29 A.g.e., s. 587.
- 30 A.g.e., s. 582.
- 31 A.g.e., s. 583.
- 32 A.g.e., s. 852-853.
- 33 A.g.e., s. 932.
- 34 A.g.e., s. 857-858.
- 35 A.g.e., s. 645.
- 36 A.g.e., s. 846-847.
- 37 *Câbî Tarihi*, s. 272-273.
- 38 A.g.e., s. 243.
- 39 A.g.e., s. 343.
- 40 *BOA*, Hart-ı hümayûn, 48106: Bu fermân, Esad Efendi tarafından Sultanahmet Câmii minberinde okunmuştur. Bkz. *Üss-i Zafer*, s. 111, Fermânın Osmanlı Arşivi'nde birçok sureti mevcuttur. Ayrıca, Üss-i Zafer, s. 111-117; Neticetü'l-vekâyi' (Şamil Muclu neşri), s. 60-64; *Tarih-i Cevdet* XII, 267-271; Tarih-i Lütfî I, s. 357-361 gibi eserlerde de neşredilmiştir.
- 41 Mehmed Tâhir Efendi 25 Kasım 1825 tarihinde, Vak'a'dan altı ay önce Şeyhulislâmlık makamına getirilmiştir. Bkz.: Devhatü'l-Meşâiyih, s. 128-129; *SO*, III, s. 246.
- 42 *Tarih-i Cevdet*, XII, s. 146.
- 43 A.g.e., s. 144.
- 44 Mesela bunlardan biri Ocak Muhzırı, diğeri Yeniçeri Ağası Dîvan Kâtibi Mehmed Efendi'dir. Bunların ikisi de İstanbul'dan sürülmüş, hatta Mehmed Efendi'nin hayatta kalmasının mahzurlu olacağı düşüncesiyle vardığı yerde idam edilmiştir. Bkz.: a.g.e., s. 143.
- 45 Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 178.
- 46 Aynı yer; ayrıca *BOA*, HH, 17497.
- 47 *Üss-i Zafer*, s. 8.
- 48 A.g.e., s. 22.
- 49 *Câbî Tarihi*, s. 878.
- 50 *Üss-i Zafer*, s. 72.
- 51 Aynı yer.
- 52 Terlikçiler Çarşısı'nda, bkz.: a.g.e., s. 73.
- 53 Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışını kendi müşâhedelerine dayanarak anlatan diğeri bir kaynağın, Mehmed Dâniş'in ifâdesine göre yeniçeriler, "verilen fetvâları bunun ile verdiler" diye Kur'an-ı Kerim'i bıçak ile parçalamışlar, ayaklar altında çiğnemişler ve bir sahifenin kenarına orta nişanlarını koymuşlardır. Bkz.: Neticetü'l-vekâyi' (Şamil Muclu neşri), s. 49.
- 54 *Üss-i Zafer*, s. 73.
- 55 A.g.e., s. 76.
- 56 Dürri-zâde Abdullah Mollâ, Mekki-zâde Asım Mollâ, Yâsinci-zâde Abdülvehhâb Efendi ve Sıdkı-zâde Mustafa Efendi, Mehmed Dâniş, a.g.e., s. 51; Esad Efendi'nin kaydında, diğeri üç zatla beraber, Sıdkı-zâde Ahmed Reşid Efendi diye geçiyor, (*Üss-i Zafer*, s. 80) ki doğrusu da budur. Çünkü meşihattan münfâsıl Sıdkı-zâde Reşid Ahmed Efendi, 1238 Saferinin 25'inde Şeyhu'l-İslâm olmuş, 19 Muharrem 1239'da ayrılmış ve 10 Cemaziyelevvel 1250'de vefat etmiştir. Bkz.: Devhatü'l-meşâiyih, s. 127-128; *SO*, II, s. 392.
- 57 "Pâdişâhımız efendimiz hazretleri mübârek livâ-yı sa'âdet-i nebevîyi, Hırka-i şerif-i Mustafâvî hânesinden ihrâc ve Şeyhu'l-İslâm-ı sellemehû's-selâm efendi hazretlerine teslimen cümle ümmet-i Muhammed ile Sultan Ahmed Câmî-i şerîfine irsâl ve vâlâ-yı minber-i şerîfe isâl birle vaz' olunduktan..." Mehmed Dâniş, s. 51.
- 58 "Cânib-i Devlet-i aliyye'den taraf taraf münâdîler nidâ ettirilip, 'müslüman olup ehl-i ırz olan silahlanup Sultan Ahmed'de vâki' Atmeydânı'nda livâ-yı sa'âdet-i Hazret-i Peygamberî tahtına buyurun' deyü da'vet-i umûmî olunup..." Aynı yer.
- 59 Dersiamdan Ahîskalı Ahmed Efendi, nasihat için gönderilmek istenmiş, ancak Ahmed Efendi, yeniçeri tâifesi için, "eşhâs-ı mezbûrenin evâr-i



- inâd-şî'ârları ma'lûmdur ki, kelâm-ı hakkı kabul etmezler ve ben dahi bilâ-mücib giriftâr-ı dest-i gaddârları olup, nâfile yere farz-ı ayn olan maslahatın biraz terâhî vü te'hîrine sebep olur" diye öziir beyan etmiş ve bundan vazgeçilmiştir. *Üss-i Zafer*, s. 82.
- 60 Kışlalara top ateşi açılmadan önce, yeni odalara , yani Et Meydanı'na yakın bir yerde nasihat için yeniçerilere seslenildiğini Mehmed Dâniş de yazmaktadır. Bkz.: *a.g.e.*, s. 52. *Üss-i Zafer*'de ise bu nasihatın Yüzbaşı İbrahim Ağa tarafından yapıldığı teyid edilmekle beraber, nasihat için sarfedilen sözler de kaydedilmiştir: "Ey yiğitler, kitap kavline olan taallüm-i harb maddesinde sâdır olan emr-i cihân-mucâ'-ı hilâfet-penâhîyi iz'ân u kabûl etmiş iken şimdi muhlâfete edüp, yok yere binâ-yı 'iş u huzûruvuzu yıkup, kusûr-ı hayatınızı yakmayın. Pâdişâh kulluğuna rücu' birle seyyiâtınıza iş-tiğfâr ve itâ'at-ı fermân-ı şehinşâhîde bezl-i iktidâr edin. Pâdişâhımız nas-sarahu'llahu te'âlâ ala'l-a'dâi âli şân ve kesrü'l-ihsân, bir şehîr-yâr-ı bülend-işcihârdır. Siz heman aklınızı başınıza alup i'tizâra başlayın. İşbu iki düstûr-ı cesûr-ı şefâ'atiyle bu kabahatinizi mestûr buyururlar", s. 85.
- 61 Aynı yer.
- 62 *Üss-i Zafer*, s. 87.
- 63 Mehmed Dâniş, s. 79.
- 64 1826 yılına kadar şeyhulislamlar kendi konaklarını aynı zamanda makam olarak kullanıyorlardı. *Üss-i Zafer*, s. 190.
- 65 Mehmed Dâniş, s. 65.
- 66 "Hedmine eyliyecek pâdişâhın emr-i zuhûr Lerze-nâk eyledi berzahda dil-i Şeddâdî" (varak 13a). Şeddâd, Yemen'de Himyeri hükümdarlarından olup, İrem adıyla inşa ettiği köşk ve tanzim ettiği bahçe ile meşhurdur.
- 67 Müellifin Bektâşîler hakkındaki bu iddiası, Hâlet Efendi'yi akla getiriyor. Bilindiği gibi bu isyan esnasında Hâlet Efendi, Pâdişâh'a ve Sadrazam'a Rumlar'ın lehinde sürekli telkinlerde bulunmuş, bundan dolayı önce Konya'ya sürülmüş, bir müddet sonra orada idam edilmiştir. Bkz.: E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, V., Ankara, 1970, s. 113.
- 68 Bkz.: SO, IV., 470-471.
- 69 BOA, Hatt-ı Humâyûn, 43477 B.
- 70 Bkz.: SO, IV, 290.
- 71 BOA, Hatt-ı Humâyûn, 17405.
- 72 Esere teferruatlı bir tanıtma yazısı İhsan Fazlıoğlu tarafından yapılmıştır. Bkz.: İhsan Fazlıoğlu, İbnü'l Annabî ve es-Sa'yu'l-Mahmûd fî Nizâmî'l-Cünûd adlı eseri, *Divan*, 1996/1, 165-173.
- 73 Süleymaniye, Esad Efendi, nr. 2363.
- 74 *Tarih-i Cevdet*, XII. , 152.
- 75 Ahmed Çevdet, *Tezâkir*, (Cavid Baysun neşri) , IV , Ankara, 1963.
- 76 Süleyman Paşa, *Hiss-i İnkılâb*, İstanbul, 1326, s. 59.

TANZİMAT: GELENEKTEN KOPMA

TANZİMAT FERMANI VE MEHMET SADIK PAŞA

275

• HUKUK FELSEFESİ AÇISINDAN DEVLET VE TANZİMAT

288

FRANSIZ ORYANTALİZMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE "ÖTEKİ" İMAJI

302

YENİ VE ESKİ:

SON DÖNEM OSMANLI KARİKATÜRÜNDE MODERNLİĞİN TAHAYYÜLÜ

308

1856 FERMANI YA DA AVRUPA SÖYLEMİNİN İCADI

315

OSMANLI REFORM HAREKETLERİ VE AVRUPA FAKTÖRÜ

322

OSMANLI TOPLUMUNDA KAMUOYUNUN EVRİMİ

327



TANZİMAT FERMANI VE MEHMET SADIK RİF'AT PAŞA

DOÇ. DR. MÜMTAZ'ER TÜRKÖNE
GAZİ ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

3 Kasım 1836 (26 Şaban 1255) Pazar günü, Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa, sarayın müştemilatından olan Gülhane Bahçesi'nde, yüksek bir kürsüye çıkarak, Tanzimat Fermanı adı verilen Hatt-ı Hümayûn'u okudu. Ferman'ın okunuşunda Padişah, devletin ileri gelenleri, eşraf, gayrimüslim cemaatlerin temsilcileri, yabancı ülkelerin elçileri ve halktan kimseler dinleyici topluluğunu oluşturunuyordu.¹ Ferman, adet olduğu üzere her padişahın tahta cülûsundan sonra yayımladığı "Adaletname" türünde bir belge idi.² Padişah müslim-gayrimüslim farkı gözetmeden bütün tebasına can, namus, mal emniyet verdiğini, vergilerin artık adil bir şekilde toplanacağını, askerlik görevine sınırlama getirileceğini söylüyordu. Fermanda yer alan diğer hükümlerle birlikte verdiği "imtiyazât"a kendisinin de riayet edeceğini, riayet etmeyenlere ceza uygulayacağını belirtiyordu.

Tanzimat Fermanı Osmanlı modernleşmesinin dönüm noktasını teşkil eder. Ferman'da yer alan esaslar gerçekten yeni ve önemlidir. "Usûl-i atıkayı bütün bütün tağyir ve tecdîd" ettiğini, kendisi ifade eden ferman, bir dönemi kapatmış ve Tanzimat adını verdiğimiz yeni bir dönem başlatmıştır. Ferman'da yer alan esasların yeniliği ve geniş bir reform programının ana hatlarını vermesi yanında metni önemli hale getiren en başat özellik; kağıt üzerinde kalmamaması vaz'ettiği hükümlerin hemen hepsinin uygulanmasıdır. Fermanı benzeri resmî belgelerden ayıran en önemli özellik budur. Bu yüzden ferman, bütün bir Tanzimat dönemi boyunca gerçekleştirilen reformların anahtarı mevkiindedir. Ferman'a bugün bizim atfettiğimiz kıymetten daha fazlasını, fermanı hazırlayan ve ilan edenlerin verdiğini; yeni bir dönem baş-

latma iddiasını yerleştirmeye çalıştıklarını biliyoruz. Ferman ilanını müteakib *Takvim-Vekâyi'*de yayımlanmış, Fransızca'ya tercüme edilerek İstanbul'daki elçilere ve Avrupa devletlerine gönderilmiş; her vilayete ilave talimatla ulaştırılmıştır. Talimat'ta vilayet merkezlerinde mahallin ileri gelenleri önünde okunması; sancaklara, kaza ve kasabalara da gönderilerek okunmasının ve izahının sağlanması istenmiştir.³ Özetle hükümet, Hatt'ın yeni bir devrin başlangıcı olduğunu iç ve dış kamuoyuna göstermek için hiçbir fırsatı kaçırmamış, bütün imkânlarını seferber etmiş; sonuca bakıldığı zaman başarılı da olmuştur.

Tanzimat Fermanı'nı bu kadar önemli kılan nedir? Bu sorunun cevabını verebilmek için, Osmanlı İmparatorluğu'nu 1839'a getiren iç ve dış şartlara; Ferman'ın gerçekleştirmeye çalıştığı hedeflere, muhtevasına göz atmak ve bu çerçeveye içinde yorumlamak gerekecektir.

A. REFORM ÇABALARI VE TANZİMAT FERMANI

III. Selim'in başlattığı reformlar 1807'de tahttan indirilmesi ile durdurulmuş, 1826'da *Vaka-i Hayriye'*le Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesine kadar bekleme dönemine girmişti. Napolyon savaşları, Sırp isyanı, Ruya ile 1812'ye kadar süren yıpratıcı bir savaş ve Arabistan'da Vahhabi ayaklanması, arkasından bağımsızlıkla sonuçlanacak olan 1821 Yunan isyanı, bu isyanın getirdiği 1828-29 Rus Savaşı ve isyan eden Mısır Valisi Mehmet Ali'nin 1832'de İstanbul'a kadar yaklaşması ve en son 1839'da Mısır ordularıyla yapılan savaşta Osmanlı ordusunun yokedilmesi, Tanzimat Fermanı öncesi siyasî şartlarının özetidir. II. Mahmud'un, kendisine "Gavûr Padi-



şah" denmesine yolaçan reformları yukardaki tablo içinde yürütülmüştür. İçte ve dışta bu kadar gaile arasında yürütülen reformlar, Yeniçeri Ocağı ortadan kaldırıldığı için ciddî bir muhalefetle karşılaşmadan uygulanabilmiştir.

II. Mahmud'un şekil yönü ağır basan reformlarının hedefi merkezî ve güçlü bir devlet yaratmaktır. Bu reformların uygulama imkânı bulduğu alanlar şunlardır: Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesinden sonra Asakir-i Mansure-i Muahhammediye Fransız ve Prusyalı subayların eğitimi altında geliştirilmiş ve 1834'de Mekteb-i Harbiye kurulmuştur. Bu okulun mezunlarından bir kısmı Avrupa başkentlerine gönderilmiştir.

Askerî seferlerle merkeze uzak bölgeler tekrar denetim altına alınmış; Ayanlar topraklarından uzaklaştırılıp mecburî ikamete tabî tutulmuş, Tepdelenli Ali Paşa gibi karşı koyanlar öldürülmüştür. Vilayet idaresinde ve valilerin yetkilerinde merkezin ağırlığını arttıracak bazı yeni düzenlemelere gidilmiştir; Meselâ valilerin idam cezası verme yetkileri kaldırılmıştır.

Batı'yı taklide yönelik şekli reformlar ise şunlardır: Fes, ulema dışında bütün memurlara mecburî tutuldu. İstanbul'ın ve siyah redingot Osmanlı bürokrasisinin tek tip kıyafeti haline geldi. II. Mahmud'un resmini yaptıracak devlet dairelerine astırması da bu cümleden sayılabilir.

II. Mahmud bir nüfus sayımı yaptırmış, kalan tımarları kaldırmış, karantina sistemini kurdurtmuş, yurt dışındaki diplomatik misyonları düzenli hale getirmiştir. İlk resmî gazete *Moniteur Ottaman'ı* ve kısa sürede Türkçesi olan *Takvim-i Vekâî'yi* yayına başlatmıştır.

Yine aynı dönemde ölen devlet memurlarının mallarına el konulmasını ifade eden müsadere kaldırılmış, mülkiye sınıfı yeniden düzenlenmiştir. Devlet memurlarının maaşlarının düzenli ödenmesine çalışılmış ve rüşvetle mücadele edilmiştir. II. Mahmud'un son yıllarına doğru, Avrupa kabineleri örnek alınarak Meclis-i Has oluşturulmuş; dahlye, hariciye ve maliye nezaretleri ihdas edilmiş Sadrazam veya Vezir-i Azam ünvanı kısa bir süre Başvekil ünvanına tahvil edilmiştir. Tanzimat döneminin kilit kurumlarından olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye de 1838'de II. Mahmud'un eliyle kurulmuştur.⁴ Yeni çıkacak nizamnameleri ve kanunları hazır-

lamakla görevli olan bu kurum, Batı'daki yüksek Adalet Meclisleri'nin benzeridir.

II. Mahmud'un, Tanzimat dönemi iç ve dış politikasını belirleyen temel sorun "müsâvât" meselesinde de ileri görüşler dile getirdiği bilinmektedir. İnanç farkı gözetmeksizin tebaya eşit muamele edilmesi arzusu "Ben tebaanın müslümanın câmide, hristyanını kilisede, mu-sevisini de havrada fark ederim. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kâvidir ve hepsi hakikî evladımdır." sözleriyle⁵ politikaya dönüşmüştür.

Tanzimat Fermanı'na giden yolda, dikkat edilmesi gereken son nokta, 1893'un 3 Kasım'ında ilan edilen fermanın yaklaşık bir yıl önce II. Mahmud'un saltanatında ilan edilmesinin planlanmasıdır. Mahiyet itibarıyla insan haklarına riayetkâr, muntazam bir devlet ve getirilecek kanunî düzenlemelerle ilgili vaadleri içeren bu ferman'ın ilan edilmiş olsaydı, Gülhane Hattı kadar ileri bir metin olamayacağını tahmin edebiliriz. Temel yaklaşım itibarıyla, Padişahın mutlak yetkilerini hukuk devleti ile sınırlandıracak bu ferman; gereğine inanmakla birlikte kendisine zararı dokunacağı düşüncesiyle II. Mahmud'un onayını alamamıştır.

Tanzimat Fermanı'nın 1838'de ilanının tasarlandığını, Abdurrahman Şeref ve Lütfi Efendi gibi iki muteber kaynak zikreder.⁶ Lütfi Efendi, "Bir sene evvel Tanzimatın ilânı kuvve-i kâribeye gelmiş iken Âkif Paşa "Hukuk-ı Şâhâneniz tahdid olunacak..." sözü ile Sultan Mahmud'un zihnini tağlit eyleyüb bi'zzarûre te'hir olunmuşdu." demektedir. Tehire gerekçe olan "Hukuk-ı Şâhâneniz tahdid olunacak" sözü, tasarlanan fermanın, Gülhane Hattı ile benzer mantığı ve muhtevayı taşıdığını göstermektedir. Ayrıca Gülhane Hattı ile başlayan *Tanzimat-ı Hayriyye* nitelemesi, 1893'dan önce de, benzer düzenlemeleri ifade etmek için kullanılmıştır.⁷

Tanzimat Fermanı'nın, 1839'dan önce tasarlanmış olması, Ferman'la ilgili getirilen yorumlarda iki hususu aydınlığa çıkartmaktadır. Birincisi Ferman'ın arkasında uzun bir hazırlık dönemi, muhtemelen çok önce kaleme alınmış taslak metinler vardır. Bu yüzden, Ferman'ın hazırlığını Abdülmecid'in cülûsu ile başlatmak ve kısa bir hazırlık dönemi ile sınırlamak mümkün değildir. İkincisi, bu kısa hazırlık dönemi varsayımından hareket eden, fermana yer alan esasların kaynağı ile ilgili spekülasyon-



yonlardan en çok bilineni, İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston ile Mustafa Reşid Paşa arasındaki mülakata dayanarak, fermanın ilhâm kaynağını İngiltere'ye götürme çabalarıdır.

Reşid Paşa 1893 senesi Ağustos ayında, yani Gülhane Hatt-ı Hümayunu'ndan üç ay önce, Londra'da Dışişleri Bakanı Palmerston'la Osmanlı Devletinde tasarlanan reformlarla ilgili görüşlerini sorduğu bir mülakat yapmıştır. Reşid Paşa bu mülakatta Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmanın yegane çaresinin "On systême immuablement établi" (Değişmez esaslara dayalı bir sistem) kurmak olduğunu söylemiştir. Reşid Paşa'nın kastettiğinin, padişahın keyfî yönetiminin sınırlandığı hukuk devleti olduğu, arkasından gelen sözlerden anlaşılmaktadır: "İstibdat azaldıkça, hükümete karşı sevgi çoğalır ve halk bütün kalbyle faydalı olan ve iyilik bahşeden yeniliklere bağlanırdı. Böylece, sırf millet sevgisinin muharrik kuvvetiyle hakikî bir reformun süratli inkişafı ve dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun karşısına geçilemeyecek kadar kuvvetli bir şekilde canlanmasını temin etmek mümkün olurdu."⁸ Mustafa Reşid Paşa'nın yakın bir zaman önce Navarin'de Osmanlı donanmasını tahrip etmiş bir ülkenin dışişleri bakanı ile "Osmanlı İmparatorluğu'nun karşısına geçilemeyecek kadar kuvvetli bir şekilde canlanması..." için fikir teatisinde bulunduğuna inanmak safdillik olur. Mustafa Reşid Paşa da muharabının, Osmanlı Devleti'nin "karşısına geçilemeyecek kadar kuvvetli..." olmasını arzulamayacağını bilmeyecek kadar saf değildir. Osmanlı Devleti Mısır gailisi ile boğuşmaktadır. Açıktır ki, zekî bir diplomat olan Mustafa Reşid Paşa kamuoyu oluşturmaya çalışmaktadır.

İngiliz Sefiri Canning'e izafe edilen, reformları empoze eden adam⁹ imajı da, aynı safdillik bir başka örneğidir. Canning'in böyle bir imaj oluşturmak, böylelikle prestijini arttırmak istediği düşünülebilir.¹⁰ Ancak neyi nasıl yapacaklarını çok iyi bilen, şartların olgunlaşmasını beklemeden imkânları zorlayan ve uzun zamandır reformların planlarını yapan Mustafa Reşid Paşa gibi diplomat-devlet adamlarının İngiliz sefirinden aldıkları tavsiyelerle hareket ettiklerini düşünmek için makûl hiçbir sebep yoktur. Mustafa Reşid'nin Mısır meselesiyle bağlantı kurarak Tanzimat Fermanı'nın reklâmına çaba harcaması; Avrupa kamuoyunu etkileme çabaları ve bu-

nun için kurduğu diplomatik ilişkilerde kullandığı ılımlı ve açık politika, öyle anlaşıyor ki hem Batılı diplomatlar, hem de bu diplomatların yazdıklarını okuyan araştırmacılar tarafından Ferman üzerindeki dış tesirlerin delili olarak algılanmıştır.

Tanzimat Fermanı'nı yorumlarken gözden uzak tutulmaması gereken nokta, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu siyasî şartlar ve meseleler; bunların içinde de başat mevkiye bulunan Mısır meselesidir. Tanzimat Fermanı ilan edildiğinde, dokuz yıldır devleti büyük bir badirenin eşiğine getiren Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın isyanı tehlikeli bir noktaya gelmişti. 1839'un Haziran ayında Mehmet Ali'nin kuvvetleri Osmanlı ordusunu Nizip'de ağır bir yenilgiye uğratmıştı. Kendi gücü ile isyan batıramayan devlet, Avrupa devletlerinin yardımına muhtaçtı. Ferman'ın bu sorunlar çerçevesinde fonksiyonu, Avrupa'ya muntazam ve insan haklarına saygılı bir devlet görüntüsü vererek, Avrupa kamuoyunun ve Avrupa devletlerinin sempatisini temin ederek kısa vadede Mısır sorunun çözme, orta ve uzun vadede de Avrupa'dan müttefikler bularak Osmanlı Devleti'nin emniyetini sağlamaktır. II. Mahmud'un, Mısır valisi Mehmet Ali'nin kellesini getirene İstanbul'u bağışlayacağını söylediği rivayet edilir ki, bu sözden Mısır sorununu çözecek çok aykırı teşebbüslerin bile sarayın desteğini alabileceği çıkartılabilir. Mustafa Reşid Paşa'nın da saraya ve muhafazakar çevrelere karşı bu kozu yeterince kullandığını tahmin edebiliriz. Tanzimat Fermanı yabancıların baskısı ile veya açık gizli telkinleriyle hazırlanmamıştır. Ferman'ın hazırlanmasında ve ilanında insiyatif, tamamıyla Mustafa Reşid Paşa'nın elindedir. Ancak, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu şartları dikkate alırsak, Tanzimat Fermanı'nı bu yönüyle Avrupa devletlerine verilmiş bir "cemile" olarak kabul etmek mümkündür.¹¹ Ferman'da yabancı elçilerin şahid tutulmaları, tercüme edilerek elçiliklere ve Avrupa devletlerine gönderilmesi ve bu bildirimde "bu teşebbüsü kendilerini Osmanlı Devleti'ne bağlayan rabitaları takviye edecek yeni bir amil olmak üzere telakki edecekleri ümidi"nin serdedilmesi,¹² fermanın sanki diplomatik bir işmiş gibi hariciye nazırı tarafından okunması ve son olarak pazar gününe tesadüf ettirilmesi hep bu saikle açıklanabilir ve anlam kazanabilir. Ferman'ın bir dönemi kapatıp yepyeni



bir dönem açan önemli bir olay olduğu tezi, bütün imkânlar seferber edilerek içeriye ve dışarıya duyurulmuş, başarılı bir reklâm kampanyası yürütülmüştür. Ancak bütün bunlara bakıp, fermanı diplomatik bir manevra olarak nitelemek, fermanın başlattığı büyük dönüşümü yok saymak anlamına gelir. Belki tersinden bakıp, başta Mustafa Reşid Paşa olmak üzere reformcu ekibin harici şartları, büyük bir dönüşüm için vesile kabul ettikleri; Mısır meselesini bir koz olarak kullandıkları ve asıl hedefleri olan Tanzimat esaslarını böylelikle uygulamaya soktukları düşünülebilir. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra Mısır meselesi, Osmanlı Devleti için olağanüstü avantajlarla sonuçlandırılmıştır. Ferman'ın bu sonuç üzerinde ne ölçüde etkide bulunduğunu bilmiyoruz; ama reformcu ekibin bu sonucu Ferman'ın getirdiği Osmanlı Devleti imajına kuvvetle bağlayarak takdik ettiklerinden şüphe edemeyiz.

B. FERMAN'IN VAZETTİĞİ ESASLAR

Ferman'da yer alan esasları, bu esasların ifade ettikleri anlamları analiz ederken, ferman metni dışında müracaat edebileceğimiz açıklayıcı değeri olan iki metin daha bulunmaktadır. Bunlardan biri, fermanın ilanı için alınan Vükelâ Meclis kararı,¹³ ikincisi "Gülhane Hatt-ı Hümayûnu"nu tavzihan gönderilen Ferman-ı Âli'dir.¹⁴ Aşağıda fermanın muhtevasını analiz ederken bu iki metne de yeri geldikçe başvuracağız. Şimdi Tanzimat Fermanı'nın bir yandan özetleyip, bir yandan da vazettiği esasların ne anlama geldiğini yorumlamaya çalışalım.

Mukaddime

Tanzimat Fermanı Şeriat'e çok ısrarlı atıflar yaparak başlar: Osmanlı Devleti kuruluşundan beri Kur'ânî hükümlere ve şer'î kanunlara tam anlamıyla riayet ettiği için devlet güçlenmiş halk refah ve mamuriyet içinde olmuştur. Ancak son 150 senedir çeşitli sebeplerden dolayı şeriate ve "kavanin-i münifeye" uyulmadığı için kuvvet zayıflığa, mamuriyet de fakirliğe dönüşmüştür. Halbuki "kavanin-i şer'iyye" ile idare edilmeyen memleketlerin payidar olamayacağı bellidir. Osmanlı Devleti'nin arazisi verimlidir, halkı kabiliyetlidir. Bunların harekete geçirilmesi için gerekli ortam sağlanırsa beş-on sene zarfında büyük bir ilerleme kaydedilebilir. Bu ortamın sağ-

lanması için Padişah bazı "kavaid-i cedîde vaz' ve tesisi"ne lüzum görmüştür.

Devlete yeni bir şekil vermeye, yeni bir istikamet göstermeye çalışan Tanzimat Fermanı'nın şeriate ısrarlı atıflarda bulunması, muhafazakâr tepkileri baştan önlemek için şekli bir vurgu olarak yorumlanmıştır.¹⁵ Metnin diğer bölümlerinde de bu vurgu tekrarlanmış, asıl hedef olan temel insan haklarının da, şeriat gereği güvence altına alındığı belirtilmiştir.

Mukaddime'nin muhafazakar kesimi gözettiği söylenebilir; ancak şeriate yapılan vurgu şekli bir atıf değildir. Dikkatle okunduğu zaman, getirilecek yeni asaslara şeriatin de desteğini sağlayan kuvvetli bir mantığı vardır. Mukaddimedeki "şeriat", ilkinde "ahkâm-ı celîle-i Kur'âniyye" ve "kavanin-i şer'iyye"dir. İkinci vurguda "şer'î şerif" in yanında "kavanin-i müfide" yer alır. Üçüncü vurguda sadece "kavanin-i şer'iyye" yer almaktadır. Bu ibarelerin arkasındaki resmî şeriat yorumu, gerçekten de fermana yer almaktadır. Bu ibarelerin arkasındaki resmî şeriat yorumu, gerçekten de fermana yer alan esasları şeriat dairesine sokabilecek esnekliğe sahiptir. Padişah'ın, meşruiyetini şeriaten alan kanun koyma yetkisi vardır. Padişah'ın çıkarttığı kanun ve nizamlar şer'î açıdan meşru delil kabul edilen örfe dayandırılmaktadır. Örf-i Sultanî olarak düzenlenen bu kanunlar, şer'î diğer hükümlere aykırı olmamak kaydıyla ve ammenin menfaatine uygun olarak çıkartılırdı. "Nizâm" ve "Tanzim" kelimeleri de, örfî hukuka bağlı eski bir düşünceyi yansıtmaktadır.¹⁶ Nitekim, Ferman'a yöneltilen muhafazakâr itirazlar, Ferman'da yer alan esasların zaten şeriate mevcut olduğu tarzındadır.¹⁷ Bu itirazın yapılabilmiş olması bile, fermanın şer'î kılıfı başarıyla kullandığını göstermektedir.

Vükelâ Meclisi Mazbatası'nın, sırf muhafazakâr tepkileri göğüslemek için hükümet üyelerinin onayını sağlamak ve sorunluluğu dağıtmak amacıyla hazırlandığı anlaşılmaktadır. Mazbatada "iş bu kavanin-i ma'delet-âyin muvafık-ı usûl-ı şer'î mübîn olarak..." denmekte; "şer'î şerife bundan büyük hizmet" olamayacağı kaydedilmekte ve getirilecek esasları kabul etmemen "mazaalâh-ı teâlâ küfür menzilesinde bulunduğu" fetva verilmektedir.¹⁸

Bu dönemde dinî duyarlılık artmıştır; bunun sebebi büyük ölçüde II. Mahmud'un şekli yönü ağır basan re-



formlarıdır. Hükümet, dinden uzaklaşma şeklindeki it-hamlardan kurtulmak için değişik yollara başvurmuştur. II. Mahmud 1837'de çıkarttığı bir fermanla, müslüman-ların namaz için camilerde hazır olmalarını istemiş gel-meyenlere falaka cezası verileceği ilan etmiştir.¹⁹ Abdül-mecid'in cülusunda yayınladığı ferman'da da, aynı hü-kümlere rastlanır. Memurlar "sokaklarda camiye gitme-miş adamlar gördükleri halde sebebinin sual ile, şeriat'e göre gereken cezayı vereceklerdir."²⁰ 1842'de de, namaz kılmayanlara falaka cezası uygulanması için bir ferman çıkartılmıştır. Bu fermanları, Padişahın (veya hüküme-tin) namaz konusunda çok titiz oldukları, millete namaz kıldırmak için zora başvurmaktan kaçınmadıkları şeklin-de yorumlayamayız. Tersine bu fermanlar, toplumda baş-ka alanlardda ortaya çıkan muhafazakâr tepkileri (batılı-laşmaya karşı olmak gibi) nötralize etmek için, dinin şekli bir unsurunu ön plana çıkartarak, devletin din ko-nusundaki hassasiyetini ispatlama aracı olarak hazırlan-mıştır.

Tanzimat Fermanı'nın vazettiği yeni hükümlere karşı tepki dinî olmaktan çok geleneksel tepkilerdir. Gayrimüslimlerin temel haklarının (müslümanlarınki gibi) garanti altına alınması, geçerli şerî kurallara aykırı değildir. Buna rağmen fermanın geniş kesimlerce "Artık gavura gavur denmeyecek" tarzında algılanması,²¹ dinin değil geleneğin ön plana çıkartıldığını gösterir. "Gavur" deymi gayrimüslimleri aşağılamak için kullanılmaktadı-r; Ferman'da geçen "namus"emniyet (cinsel namusu ifade etmek için "ırz" deyiminin de ayrıca kullanıldığı dikkate alınır), şeref ve haysiyeti ifade etmektedir. "Gavur" lafzının yasaklanmasının "namus emniyeti"nin gereği olduğu anlaşılmaktadır.

"Mukaddime"den hemen sonra bahsedilen "kava-nin-i cedide"nin "mevadd-ı esasiye"si sayılır. Bunlar, bil-diğimiz temel insan haklarıdır: "Emniyet-i can ve mah-fûziyet-i ırz u namus u mal ve ta'yîn-i vergi ve asakir-i mukteziyyenin suret-i celb ve müddet-i istihdamı." Bu esasların neden önemli görüldüğü, rasyonel olarak devle-tin ihtiyaçlarıyla izah edilir. Canını, namusunu, ırzını (buradaki namus insan haysiyeti ve şerefidir) tehlikede gören insan, yaratılıştan kötü olmasa bile, devlete ve memlekete zararlı işlere kalkışır. Halbuki bu esas haklar teminat altına alınır, doğru yoldan ayrılmaz ve devleti-

ne, milletine hizmet etmekten başka bir şey düşünmez. Mal emniyetinin (mülkiyet hakkının) olmadığı durum-da ise kimse devletine ve milletine ısınmaz ve "imar-ı mülk"e bakmaz. Mülkiyet hakkı teminat altına alınır, kendi işleriyle ve kendini geliştirmeye uğraşır; bu durum "devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti"ni artırır. Bu gerekçelerle, Padişah "kaffe-i Memalik-i Mahrûse ahalsine" şeriat gereği olarak "emniyet-i kâmile" verdiğini söylemektedir.

Ferman'ın dili çok açık ve dürüsttür. Temel insan hakları padişah tarafından teminat altına alınmaktadır. Ancak bu haklar, bizatihi insanın bir değer olmasından, insan varlığından kaynaklanan ve tanınan haklar değıl-dir; bu haklar tanındığı takdirde devlet halkının tevec-cühünü kazanacak, halk kendisini geliştireceği vasata kavuşacak ve devlet güçlenecektir. Açık şekilde bu hak-ların, devletin güç kazanması için tanındığı söylenmek-tedir.

Bundan sonra, bu temel hakları emniyet altına ala-cak "kavanîn-i nizamiye"nin anahatları ve temel esasları zikredilir. Kimse hakkında kanunlara aykırı cezaî işlem yapılmayacak, yargılamada aleniyet prensibine uyulacak; herkes malına-mülküne, ırzına ve namusuna herhangi bir tasalluttan emin olarak sahip olacak ve devlet bu em-niyeti sağlayacaktır. Devlet'in garantisi altındaki bu em-niyet müslîm-gayrimüslüm bütün halka teşmil edilmek-tedir. Bu esaslara, devlet görevlileri bile aykırı hareket etseler, anında cezalandırılacaklardır. Sıra vergi ve as-kerlik meselesine gelmiştir. Kimseden takatinin üzerinde vergi alınmayacaktır. Askere almadaki keyfîlik ve düzen-sizlik giderilecek ve askerlik görevi dört veya beş sene ile sınırlanacaktır. Daha önce fiilen ömür boyu süren askerlik görevine karşılık bu vaad son derece önemli bir geliş-medir.

Memur hukukunu alakadar eden ve rüşveti şiddetle yasaklayan ifadelerden sonra, yukarıda vazedilen esasları gerçekleştirmek ve bu esaslara uygun kanunî ve idarî dü-zenlemeleri yapmak üzere Meclis-i Vâla-yı Ahkâm-ı Ad-liye ve askerlikle ilgili de Bab-ı seraskerî dar-ı şûrası (Dar-ı Şura-yı Askerî) görevlendirilmekte; bu meclislerin çalışmalarına serbestlik tanındığı belirtilmektedir.

Fermada zikredilen esasların uygulamaya geçmesi ve fermanın yeniliklere dönük temel yaklaşımının hayat



imkânı bulmasını temin eden önemli nokta burasıdır. Ferman'da zikredilen bu iki meclis başta olmak üzere sonradan kurulan çok sayıda meclis, Tanzimat döneminin beyni olmuşlardır. Hukukî, adlî, askerî, idarî, malî ve eğitimle alakalı yenilikler bu meclislerde oluşturulmuş kanunî ve idarî düzenlemelere dönüştürülmüş ve uygulanmıştır.

Fermanın son kısmında, vaz edilen yeni esaslara bütün yöneticilerin uyacağına, Padişah'ın kendisinin de, mutlak yetkilerin bu esaslara sınırlayacağına dair hükümler vardır.

Ferman getirdiği yeniliklerin köklü olduğunu, "usul-i atıkayı bütün bütün tağyir" ettiğini belirterek ifade eder. Nihayet, bütün devletlerin elçilerine resmen bildirileceği ve şahid tutulacakları söylenerek, ferman'ın milletlerarası kamuoyunu da hedef aldığı vurgulanmakta ve metin bu ifadelerle sona ermektedir.

Bütün bu esaslarda ve hükümlerden "yeni" neler çıkartabiliriz? Tanzimat Fermanı'nda "yeni" sıfatını ekleyebileceğimiz neler vardır? Osmanlı geleneksel siyasi sistemi gözönüne alındığı zaman, Ferman'ın en stratejik ve devrimci hükümlerinin şu pasajda bulunduğu anlaşılabılır:

"Diğer hususlara dahî ittîfak-ı ârâ ile karar verilmesi lâzım gelmiş olmağla Meclis-i Ahkâmü'l-Adliyye a'zası daha lüzûmu mertebe teksir olunarak ve vükelâ ve ricâl-i Devlî-i Aliyyemiz dahi ba'zı ta'yin olunacak eyyâmda orada ictima ederek ve cümlesi efkâr ve mütalaaatını hiç çekinmeyib serbestçe söyleyerek işbu emniyet-i can ve mal ve ta'yin-i vergi hususlarına dair kavânîn-i muktazıyye bir taraftan kararlaştırılıb... her bir kanun karargir oldukça illâ maşallah-ı Teâlâ düstürü'l amel tutulmak üzere bâlâsı hatt-ı hümayûnumuzla tasdik ve tevşih olunmak için taraf-ı hümayûnumuza arz olunsun." Biraz aşağıda, Hatta yer alan hükümlere Padişah'ın kendisini de aykırı hareket etmeyeceğini yeminle belirtmesiyle birlikte değerlendirilirse, bu pasaj iktidarı saraydan alıp bürokrasiye devreden hükümler anlamına gelmektedir. Meclislerde herkes düşüncesini *serbestçe* söyleyecek, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'den çıkan kanunlara, padişah adeta sembolik bir anlam taşıyan hattını ilave edecektir. Bu hükümler Tanzimat döneminin bariz vasfı olan Babî-âli'nin yönetimi ele geçirmesinin kaynağını göstermek-

tedir. Yönetim Saray'dan alınıp, resmen Bürokrasi'ye devredilmektedir. Tanzimatçıların öncelikle kolladıkları hedefin, sarayın yetkilerinin bürokrasi karşısında sınırlanması olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci hedef, Babî-âli'nin dizginlerini ele aldığı devleti güçlendirmek, yani merkezileştirmektir. Ferman'ın bütününe sinen temel insan haklarını emniyet altına almış *Kanun Devleti* ideali, serdedilen mantığa göre bir hedef değil vasıttır. Güçlü ve düzenli bir devlet yaratmak, ancak Kanun Devleti'ni tesis etmekle mümkündür. Kanun Devleti tesis edilirse ferdî kabiliyetler, yaratıcılık ve hukukun emniyet altına aldığı üretim ve ticaret artacak, böylelikle devlet toparlanacaktır. Kanun Devleti aynı zamanda bürokrasinin yönetimine bir meşruiyet de sağlayacaktır. Zira Kanun Devleti'ne dayanarak hayatiyet kazanacak olan bürokrasi, hukuku yaşatarak hükümlerliğini sürdürecektir. Nitekim, Tanzimat döneminin çıkarttığı ilk kanunun, memur hukukunu ihtiva eden ceza kanunnamesi olması, bürokrasinin meşruiyet arayışının bir göstergesi olarak görülebilir.

Tanzimat Fermanı, müslümanlarla gayrimüslimler arasında eşitliği (müsâvât) tesis eden bir belge olarak yorumlanmıştır. Tanzimat Fermanı, eşitliğe giden yolda önemli ipuçları vermekle beraber, eşitliği tesis eden bir belge değildir. Ferman'da: "...Tab'a-i saltanat-ı seniyyemizden olan ehl-i İslâm ve milel-i saire bu mücade-i şâhânemize bila istisna mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve mal maddelerinde hükm-i şer'î iktizasınca kaffe-i memâlik-i Mahrusemiz ehâlisine taraf-ı şâhânemizden emniyet-i kamile verilmiş..."tir, denilerek temel insan haklarına sağlanan emniyetin müslümanlara olduğu gibi gayrimüslimlere de tanındığı belirtilmektedir. Cümlede geçen "hükm-i şer'î iktizâsınca" ibaresinin, altının çizilerek konduğu bellidir. Gayrimüslimlerin can, namus ve mal emniyetinin teminat altına alınması şeriate aykırı olmak bir yana, şeriatın gereğidir. Gayrimüslimlere İslâm Hukuku hükümlerini uygulayan Osmanlılar, bu hükümlerin gereği olarak yönettikleri gayrimüslimlerle "zimmet" anlaşması yapmaktadırlar. Zimmî statüsünde tutulan gayrimüslimler, müslümanlardan farklı ilave yükümlülükler altına girip, farklı bir hukuka tabi olurken, onların can ve mal emniyetlerinin sağlanması müslümanların "zimmet"i olmakta; yani gayri-müslim-



lerin temel haklarının korunması dinî bir vecibe haline gelmektedir.²²

Tanzimat Fermanı'nda yer alan yukarıdaki ifadele-
rin, Halil İnalcık'ın ileri sürdüğü şekilde "bütün tebanın
kanun önünde eşitliği"²³ olarak yorumlanması imkânsız-
dır. Ferman hukuk devletini tesise çalışmaktadır; ancak
bu devletin hukuku hâlâ şeriatıdır. Şer'î hükümlere göre
de, müslümanlarla gayrimüslimler ayrı hukuklara tabi-
dirlere. Ferman insan haklarını, can, mal ve namus emni-
yetini teminat altına alırken din ayrımı yapmamaktadır;
ama farklı dinlere inananların kanun önünde eşitliğine
dair en küçük bir ipucu bile vermemektedir.

Cari olan Şer'î hukukun hükümlerine göre kamu
görevleri gayrimüslimlere kapalıdır. Müslüman olma-
yanlar cizye ve haraç ödemek zorundadır. Bir müslüman
din değiştirdiği takdirde idam cezası ile cezalandırılır.
Bir gayrimüslim, müslümanın taraf olduğu bir davada
şahitlik yapamaz. Gayrimüslimlerin şahitlik yapmama-
larıyla ilgili, Ebussuud Efendi Fetvalarında yer alan bir
örneği zikredersek, uygulanan hukukun eşitliğe pirim
vermediğini gösterebiliriz. Bir müslüman, bir hristiyan
köyünde kalabalığın önünde bir hristiyanı öldürse ve su-
çunu inkâr etse, hristiyan şahitlerin ifadeleri geçersiz ol-
duğu için ceza verilmemektedir.²⁴

Tanzimat Fermanı'ndan sonra gönderilen "Tavzih"
fermanında, eşitliğin tesisinin imkânsız olduğu Şer'î hu-
kuk ısrarla vurgulanır: "Meselâ bir kimsenin her ne dür-
lü olur ise olsun bir da'vacısı veyahud azucuk bir kabaha-
tı zuhûr eyledikde ol kimse doğru huzur-ı şer'i şerife gö-
türülüb da'vası her ne ise *muktezay-ı şer'i şerif* üzere açık-
dan açığa gayet dikkatli görülerek hakkı hak olunsun ve
kabahatlı olanların kabahatına göre hakkında nasıl
hükm-i şer'î olunur ise öylece te'dib ve tekdir kılınarak
andan ziyade bir şey yapılmasın..."²⁵ Açıkça ki, "*mukte-
za-ı şer'i şerif* üzere" yargılamada "kanun önünde eşit-
lik"ten bahsetmek imkânsızdır.

Fermanın vazettiği "yeni" hükümlerin ne anlama
geldiği, fermanın ne tür bir belge olduğu, Batı'daki *car-
te* türünden haklar belgeleriyle benzerliği, Anayasa hu-
kuku açısından taşıdığı kıymet yeterince tartışılmıştır.²⁶
Üzerinde mutabık olunan husus, Tanzimat Fermanı'nın
getirdiği esasların ve Tanzimat döneminde uygulanan re-
formların köktenci ve devrimci değişiklikler olmadığıdır.

Bütün Tanzimat döneminde, her alanda girişilen reform-
larda "eski"yi tamamiyle ortadan kaldırmak ve yerine ye-
nilerini ikame etmek gibi bir yol takip edilmemiştir.
Tanzimat'ın siyasette, kültürde, hukuk ve adlî düzenle-
melerde ve eğitimde ikili bir yapı ortaya çıkarttığını ve
yaşattığını biliyoruz. Medrese'nin yanında mektep, niza-
miye mahkemelerinin yanında kadı yargılaması, Fransız
Ceza Kanunu yanında şer'î hukuk, Batı kültürü yanında
canlanan doğru kültürü Tanzimat'ın genel panoraması
gibidir. Tanzimat dönemi hep bu ikili yapılara dayanır.
Uygulamalara ve kendi ifadelerine bakarak Tanzimatçıla-
rın "kaide-i tadrîc" adı verdikleri ılımlı bir refom anla-
yışı takip ettiklerini görüyoruz.²⁷ Devleti yaşatmak ve
güçlendirmek için reform programları uygulamak bir za-
rurettir, ancak bu reformlar eskiyi yıkmaktan, tadrîcî bir
yokoluşa sürükleyerek uygulanacaklardır. Medreselerde,
tartışıldığı halde hiçbir reformun uygulanmaması, malî
kaynaklarının ve mezunlarının iş imkanlarının daraltıl-
masıyla kendi kenidine yok oluşa terk edilmesi, bu poli-
tikanın örneğidir.

Batı modern evreninin başat mevkide olduğu, Batı
dış toplumlardaki değişmeye modernleşme adını veriyor-
ruz. Batı bir kere modernliği yakaladıktan sonra, Batı dı-
şı toplumların değişmesi, Batı'nın modernliğe doğru ev-
rilen değişmesi gibi olmamıştır. Modernleşme kavramı-
nı modernlik'ten ayırmamızın sebebi de budur. Modern
Avrupa'nın köşe başlarının tuttuğu, siyasî, askerî ve kül-
türel hegemonyasını kurduğu bir dünyada, Batı kaynak-
lı etkilerle Doğulu toplumların yaşadığı değişme Avru-
pa'nın geçtiği süreçlerden ikinci defa geçmek olamazdı.
Aynı şekilde modernleşen toplumların yaşadıkları mace-
ra da birbirinin aynısı olmamıştır. Tarihî konumları, Ba-
tı'dan gelen etkilerin kanalları, siyasî coğrafyaları ve tec-
rübeleri, kendi kültürel birikimleri her toplum için bu
macerayı farklı hale getirmiştir.

Tanzimat reformları ile zirveye çıkan Osmanlı mo-
dernleşmesi, benzerlerinden çok farklı bir seyir izle-
miştir. Bu seyrin ana hatları şu noktalarda toplanabilir:

Herşeyden önce modernleşme devleti yaşatmanın ve
güçlendirmenin yegane çeresiydi. Bu yüzden, devletin
önceliğine dayalı reform çabaları siyasî bir zaruret olarak
karşımıza çıkar. "Hikmet-i Hükümet" prensibini, diğer
bütün toplumsal ve siyasal gereklerin önünde tutan Os-



manlı geleneği, güçlü bir toplumsal muhalefetle karşılaşmadan bu reformları planlayıp uygulayabilmiştir. Ancak bu durum, devletin modernleştiği halkın ise geleneksel ilişkilerini uzun süre muhafaze ettiği ve modernliğin hep yukarıdan geldiği özgün bir yapı ortaya çıkartmıştır. İkinci olarak Osmanlı Devleti, reform programlarına zarurî olarak müracaat ettiği çöküş döneminde bile devasa bir imparatorluktur. Arkasında şanlı bir mazi ve yakın zamanda yaşanmış bir "altın çağ" vardır. Modernliğin gün yüzüne çıktığı Batı'ya karşı, hâlâ güçlü bir şekilde yaşattıkları üstünlük duygusuna sahiptirler. Bu üstünlük duygusu ile geçmişte yürüttükleri ve özellikle teknolojik alanda yoğunlaşan kültür alışverişi, nisbeten yumuşak ve kompleksiz bir ilişkiyi, Batı'yı güçlü yapan sırların keşfi için girişilen çabayı ve bu çabanın reformlara dönüştürülmesini mümkün kılmıştır.

Osmanlı modernleşmesi, varlığını ve kaderini öten denberi Avrupa devleti olmaya bağlayan bir devletin, kendi geleneklerinden kopmadan değişmeye çabalamasını ifade eder. Çok hassas bir denge içinde yürütülen bu çabalar, geniş entellektüel spekülasyonlardan ziyade pratik ve anında tesir icra edecek politikalara dayanmaktadır.

Bu çabaların bir sıçrama noktasını ifade eden Tanzîmat Fermanı, teknolojik gelişmeleri takibe hasredilen Batı Modernliğinin peşinden gitmede, siyasal ve toplumsal bir düzen değişikliği perspektifinin yakalandığını gösterir. Ferman'ın eski geleneklere atıf yapması ile modern siyasal ve toplumsal teşkilatlanmaya yönelişi arasındaki paradoks, bir meşruiyet temeli arayışının yanında tedricî politikaların takip edileceğini de haber vermektedir.

Özetlersek, insan haklarını teminat altına almış; bu şekilde vatandaşlarının kabiliyetlerini, yaratıcılıklarını fiile çıkartacak vasatı temin etmiş ve rasyonel esaslara göre işleyen bir bürokrasiye sahip merkezîyetçi devlet; Ferman'ın ve Tanzîmat dönemi reformlarının hedefidir.

C. TANZİMAT FERMANI VE SADIK RIFAT PAŞA

Tanzimat Fermanı'nın Hariciye Nazırı Mustafa Reşid Paşa tarafından kaleme alındığını biliyoruz.²⁸ Mustafa Reşid Paşa Tanzimatçılar olarak bilinen neslin bir nu-

marada yer alan ilk ve en önemli kişisidir. Rus Harbi sırasında telhisat muharriri olarak kaleme aldığı raporlarda "tarz-ı tahririndeki selâset" II. Mahmud'un dikkatini çekmiş; Padişah iltifatlarıyla birlikte Fransızca öğrenmesini tavsiye etmiştir. Bu olaydan sonra Sadrazamlığa kadar varacak olan bütün mevkileri hızla atlamıştır. Paris ve Londra elçiliklerinde Fransızcasını ilerletmiş; "Kısa, tıknaz yapısı ve kömür karası sakalla çevrelenmiş zeki yüzü ile Paris'in salon, tiyatro ve edebiyat çevrelerinde tanınmış bir sima halini almıştır."²⁹

Mustafa Reşid, mükemmel Fransızcasıyla Avrupa'yı tanımış bir aydındır; ama onun asıl ilgi alanı Avrupa diplomasisidir. Avrupa güç dengesini, Avrupa devletlerinin birbirleriyle ilişkilerinde zaafılarını, Osmanlı Devleti'ne karşı izledikleri politikaların dinamiklerini hakkıyla öğrenmiştir. Bu haliyle Tanzimat'ı ilan eden Hariciye Nazırı Mustafa Reşid Paşa, Metternich, Talleryrand ve Palmerston ile aynı potada değerlendirilebilecek mahir bir diplomattır. Real politik hakkıyla bilen, Avrupa güç dengesi içindeki manevra alanını kullanabilen, Osmanlı Devleti'ni yaşatabilmek için Diploması Çağı'nda diplomasinin verdiği bütün imkânları değerlendirebilen bilgili, kararlı ve cesur bir diplomat-devlet adamıdır. Mustafa Reşid, sahip olduğu yeteneklerle, tam da Osmanlı Devleti'nin ihtiyaç duyduğu adamdır.

"Kalemîye" mesleğinden yetişen Mustafa Reşid Paşa'nın kaleminden çıkan raporlar, yazışmalar ve layihalardan müteşekkil zengin belgelere sahibiz. Tanzimat Fermanı'nın öncesinde yer alan bu belgelerin çoğu başta Mısır meselesi olmak üzere, aktüel sorunlarla ve diplomatik manevralarla âlâkalıdır. Bu belgelerde Tanzimat Fermanı'nda sıralanan esasların ipucu mahiyetinde ifadeler çok cüzi yer tutmaktadır.

Buna karşılık Viyana Elçisi Mehmed Sadık Rıfat Paşa'nın kaleminden çıkan iki metin, bize Ferman'da dile getirilen esasların detaylı ve kapsamlı kaynağını şaşırtıcı bir şekilde göstermektedir. Tanzimat Fermanı'nın hemen öncesine rastlayan bu iki metin kullanılan terkipler, ifadeler ve muhakeme itibarıyla, sanki Gülhane'de okunan metnin kapsamlı gerekçeleri gibidir.

Bu metinlerden ilki Sadık Rıfat'ın Viyana Elçisi iken kaleme aldığı "Avrupa Ahvaline Dair Risale"si, ikincisi "İdare-i Hükûmetin Ba'zı Kavâid-i Esasiyyesini



Muntazammın Risale”dir. Birincisi, üstü kapalı olarak emsal alınması gereken Avrupa’yı, Avrupa’yı güçlü yapan sebepleri anlatan ve insan haklarına riayetkâr bir devleti bütün unsurlarıyla tablolaştıran bir metindir. İkinci metnin üzerinde tarih yoktur. Muhtevâsından, ferman’ın hemen öncesinde kaleme alındığı, hususiyetle sade ve basit üslûbuyla genç padişah Abdülmecid’i ve diğer devlet ricalini muhatap aldığı anlaşılmaktadır. Klasik “siyasetname” üslubu ile kaleme alınan bu metinde, yeni şeyleri eski bir üslûp ve metodla anlatabilmek için olağanüstü çaba harcandığı görülmektedir. Elmizde bu iki metnin dışında Ferman arefesinde Sadık Rıfat’ın Mustafa Reşid Paşa’ya yazdığı çok sayıda mektup da bulunmaktadır.

“Avrupa Ahvaline Dair Risale”, zorlu badirelerle karşı karşıya olan bir devletin elçisinin, “Avrupa’yı güçlü kılan, Osmanlı’da olmayan siyasî-ekonomik-toplumsal sırlar nelerdir?” sorusuna verilmiş cevaplardan oluşur. Hep görüşlerin arkasındaki mekanizmaları kavramaya çalışan, dikkatli titiz gözlemler ve tespitlerden oluşan bu risale her şeyin gelip dayandığı sırrı “insân haklarına riayetkâr hukuk devleti”nde bulur. Sadık Rıfat’ın kendi ifadeleriyle, Avrupa devletlerini güçlü kılan “üss-i esas” şudur:

“Avrupa’nın şimdiki sivilizasyonu usûl-i men’üsiyyet ve medeniyeti iktizasınca menâfi’-i mülkiyye-i lâzımelerinin ilerlemesini ancak teksir-i efrâd-ı millet ve imar-ı memalik ü devlet ve istihsâl-i âsaiş ü rahat esbâb-ı adidesiyle icra ve istihsal etmekde ve bu misillü menfa’at-ı külliye ile ilerüleyüp yekdiğer üzerine hâlen ve i’tibâren kesb-i meziyyet eylemektedirler. Bu mâtde-i lâzımenin üss-i esâsı dahi her bir akvâm ve milletin cân ve mâl ve ırz u i’tibârı hakkında emniyyet-i kâmile sinin istihsaline, hukuk-ı lâzıme-i hürriyetin kemâ-yenbağî icrasına merbut olduğundan...”³⁰

Sadık Rıfat, bu risalede, devlet yönetiminde “hukuk-ı millet ve kanun-ı devlet” ile hareket edildiğinde halkın da devlete itaat edeceğini söyler. “Hele şurası kâbil-i inkâr olamaz ki, inkıyâd u muhâlefet ve sadâkat ü ihanet ve rağbet ü nefret misillü tabâyi’-i mütehâlfe-i beşeriyyenin tefrik ve ıslâhı ekser-i nâs ve husûsiyle terbiyelü akvam-ı maarif istinâs hakkında yalnız kuvve-i cebriyye-i düvelliye ve hükûmet-i mutlaka-i kahriye ile

hasıl olmayup belki tabi’at-ı münise-i insâniyyein firifte olacağı emniyet-i kalbiyye ve i’tibarât-ı zâtiyye-i mütemâdiyye ve ısırahât-i tabiyye misillü celb-i kulûb-ı teb’a ve nâsı mucib olan tedabir-i rıfkiyye riayet hukuk-ı insaniyyeye dahi menût ve merbût olduğundan...” Bu ibareler, Tanzimat Fermanı’nda, devletin güçlenmesi için temel insan haklarının tanındığı şeklindeki açıklamanın tafsilatlı halidir.

Sadık Rıfat temel hakları güvence altına alan bir hukuk devletinden bahsetmekte ve devletin kahır ve korku ile değil, halkın kalbini kazanarak güçlü olabileceğini söylemektedir.

Yazdığı bir başka risalede de şu satırları okuyoruz: “Serbestî-i tasarruf-ı emlâk u emval ve muhafaza-i hukuk maddelerine riayet ve dikkat olunması dahi tezâyüd-i nüfusa ve ma’muriyyet-i beldeye badîdir.” Erbâb-ı servetin emniyyet-i tâmme bularak nukûd u sermâyelerini kullanmaları mülk ü milletin kesb-i mamuriyet etmesine sebeptir.”^{31,32,33}

Bu ifadelerde billurlaşan tezler bizi doğrudan Tanzimat Fermanı’na götürmektedir. Elimizde olan bu iki metne dayanarak Tanzimat Fermanı’nın tesisine çalıştığı “Hukuk Devleti” idealini formüle eden kişinin Sadık Rıfat olduğunu söyleyebiliriz.

Ferman’da “mevadd-ı esasiyye” olarak zikredilen “emniyet-i can ve mahfuziyyet-i ırz u namus u mal ve tayin-i vergi ve asâkir-i mukteziyyenin suret-i celb ve müddet-i istihdamı”na bir “istidrar” niteliğinde gerekçe getirildiğine işaret etmiştik. “Temel insan haklarını neden güvence altına alıyorsunuz?” tarzında, aslında Ferman’a yönetilemeyecek bir sorunun cevabı olan bu gerekçe, metnin bütünlüğünü ve mantıkî silsilesini de bozmaktadır. Ayrıca, fermanın hitap ettiği iç ve dış kamuoyu açısından da bir fazlalıktır. Bu gerekçe ricâlin bilmesinin yeterli olacağı “hikmet-i hükûmet”i ifşa etmektedir. “Şöyle ki” diye başlayan gerekçeyi kısaca tekrarlayalım: Dünya’da, candan, ırzdan ve namusdan aziz bir şey yoktur. Bir insan bunları tehlikede görürse, muhafazası için “Devlet ve Memlekete muzır” yollara başvurabilir. Tersine canından ve namusundan emin olursa doğru yoldan ayrılmaz, devlet ve milletine hizmetten başka bir şey düşünmez. Mal ve mülk teminatı içinde aynı şey söz konusudur. Bu teminat olmazsa ne devletine milletine ısı-



nır. Bu teminat verilirse kendi işiyle uğraşır ve “devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti” artar.

Bu gerekçe fermandaki en orjinal pasajdır. İnsan hakları, devleti güçlendirmek için teminat altına alınmakta, insana güçlü bir devletin aracı olarak yaklaşılmaktadır. Bu yaklaşım tam da Tanzimatçıların, demokratik hiç bir kurumlaşmaya müsaade etmeyen kafa yapılarını yansıtır. İşte bu gerekçeye fermana yer verilmesi bizi doğrudan Sadık Rıfat Paşa'nın metinlerine götürür. Zira Sadık Rıfat'ın gerek Avrupa tanımlamalarında, gerek Osmanlı Devleti'ne dönük tahlillerinde insan haklarını ve mülkiyet hakkını garanti altına almak, güçlü bir devlet olmanın temel şartı olarak takdim edilir. Devleti güçlendirmek için alınacak tedbirlerin dönüp dolaşıp geleceği yer insan hakları ve mülkiyet hakkıdır. Aşağıdaki pasajlar Ferman'dan önce yazılmasına rağmen, “gerekçe”nin tafsili olarak da okunabilir.

“Her hükümetin kuvvet-i sahîhası teb'asının itâ'ta-i kâmile ve hüsn-i kabûl ve mahabbet-i dâimesi ile hâsıl olur... Serbestî-i tasarruf-ı emlâk u envâl ve muhâfaza-i hukuk maddelerine ri'âyet ve dikkat olunması dahi tezâyüd-i nüfûsa ve ma'mûreyyet-i beldeye bâdîdir.”³⁴ “Emniyet-i âmmeyi mütekeffil olan muntazam devletlerde mahsûlât-ı arzîyye ve sanâîyye günden güne tezâyüd ve tekessür eder. Ve hukûk-ı tasarruf-ı mülk ve emlâkin serbestîsi herkese tahsîl-i mâl u server etmeğe bâdî-i şevk u rağbet olur. Zirâ'tat ve ticâretin rûkn-i rek'ini emniyet-i kâmile-i umûmiyyenin muhâfaza olunması mâddesidir. Bunun için hükûmdârân-ı ma'delet unvânın hukûk-ı tasarruf-ı mülkiyyeti kemâliyle temin ü tâyin etmesi ve tebasına mâl ü mülkünü diledikleri gibi alıp satmaları ve mu'amelât-ı ticaret ü sanat ve zirâat ve sâir güne şeyler ile kışb-ı kâr u menfaat etmeleri hususlarında tamâmiyye ruhsat ve serbestiyyet vermesi... lazım gelür.”³⁵

Tanzimat fermanı ile Sadık Rıfat Paşa'nın metinleri arasındaki paralellik sadece gözetilen esaslar, getirilen deliller ve muhakeme zinciri ile sınırlı kalmaz. Sadık Rıfat'ın üslûbu ile Ferman'ın kaleme alınış tarzı ve tercih edilen ibarelerde de büyük benzerlikler vardır.

Osmanlıca yazı dilidir; öğrenmesi ve hatasız yazılması uzun çabaları gerektirir. Ancak bu yazı dilini hakkıyla bilen ve kullanan kişi; kolaylıkla kendine has bir üslûp ve tarz geliştirebilir. Osmanlıcada terkip üretmek

yeni kavramlar türetmek ve yazıda kullanmak, kitabette mahir biri için hem kolay hem de gereklidir. Zira kitabette ustalığın göstergesi, herkesin kendine has bir “inşa”sı olmasıdır. Dikkatli bir okuyucu, fazla derine inmeden metinleri karşılaştırarak hangi metnin kime ait olduğunu bulabilir.

Mustafa Reşid Paşa ve Sadık Rıfat Paşa “kalemîyye”den yetişmiş ve resmî yazışmalardaki ustalıklarıyla temayüz etmiş iki kalem ustasıdır. Her ikisi de, dönemlerine göre çok akıcı ve sade bir üslûpla yazarlar. Her ikisinin de kaleme aldıkları metinler farklı üslûp ve tarz hususiyetleri gösterir. Tanzimat Fermanı “inşa” itibarıyla Reşid Paşa'nın daha önce kaleme aldığı metinlerden çok farklıdır. Birkaç örnekle bu farkı gösterelim. Ferman'da geçen “emval ve emlâkinden emniyyet-i kâmile olduğu...” ibaresinin, Reşid Paşa'nın metinlerindeki benzeri “mal ve menâllerinden huzur-ı kalbe emin olması...” şeklinde. Reşid Paşa'nın “inşa”sından, bu ibarenin kalıp halinde kullanıldığına delil olarak “... mâl ü menâl ve huzur-ı bâl ile emin ve müsterih olmak...”^{36,37} şeklinde bir başka örnek zikredebiliriz. Buna karşılık yukarıda verdiğimiz örneklerde görüleceği üzere “emniyyet-i kâmile”, “emval ve emlâk” ibareleri birlikte Sadık Rıfat Paşa'da çok sık kullanılmaktadır.

Ferman'da geçen: “İş bu kavânin-i muktaziyyenin mevâdd-ı esasîyyesi dahi emniyyet-i can ve mahfuziyyet-i ırz u namus...” ibaresi, Sadık Rıfat'ın Avrupa risalesindeki:

“Bu madde-i lâzîmenin üss-i esâsı dahi her bir akvâm ve milletin cân ve mal ve ırz u itibârı...” ibaresine tarz itibarıyla çok benzemektedir. Ferman'da tercih edilen terkipler ve ibarelerle Sadık Rıfat'ın metinlerindeki arasında çok fazla çakışma örneği vardır. Bu benzerliklere bakarak, Tanzimat Fermanı metninin Sadık Rıfat'ın kaleminden çıktığını iddia etmiyoruz. Ancak rahatlıkla Sadık Rıfat'ın metinlerinden büyük çapta ilham alındığını, faydalandığını ileri sürebiliriz.

Ferman'ı kaleme alan Reşid Paşa ile Sadık Rıfat'ın sıklıkla mektuplaştığını, ikisinin arasında sıkı bir ilişki ve işbirliği olduğunu biliyoruz.³⁸ Zaten bu iki reformcu, Pertev Paşa'nın rahle-i tedrisinden geçmiş ve kader birliği etmiş iki yakın arkadaştır. Sadık Rıfat'ın dahli, sadece Tanzimat Fermanı'nın muhtevası ile kalmayacaktır. Sa-



dık Rıfat, Tanzimat reformlarının süratle planlanıp uygulandığı yıllarda dört kere Hariciye nazırlığı yapmış ve reformları planlayıp kanunî ve idarî düzenlemelere dönüştüren Tanzimat'ın beyni sayılabilecek Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin dört kere reis ve daha uzun süre azası olmuştur. Tanzimat'ın reform niteliğindeki mevzuatının birçoğu kitabette mahir Sadık Rıfat'ın kaleminde çıkmaktadır.

Sadık Rıfat'ın Tanzimat Fermanı ve Tanzimat reformları üzerindeki belirleyici mevki, kaleminden çıkan metinler vasıtasıyla Tanzimat'a kuvvetli bir projektör tutmamıza imkân vermektedir. Ancak daha önemlisi, Sadık Rıfat'ın düşüncelerinin arka planını oluşturan en önemli kaynağa, Viyana'ya ulaşmamızı sağlamaktadır. Osmanlı reformları üzerinde Avusturya etkisi üzerinde Enver Ziya Karal gibi tarihçiler daha önce durmuştur. 1792 yılında Viyana'ya elçi olarak gönderilen Ebubekir Ratıp Efendi'nin saraya sunduğu sefaretname'nin III. Selim'in reformları üzerinde çok etkili olduğunu belirten Karal özellikle askerî reformlara temas etmektedir.³⁹ Sadık Rıfat bağlantısı ile Avusturya'nın Osmanlı Siyasal ve ekonomik düşüncesi ve Tanzimat üzerindeki etkilerinden Şerif Mardin'de bahseder.⁴⁰ İlber Ortaylı da, Metternich ile Osmanlı Devlet adamlarının ilişkilerini sergileyerek, bu etkiyi tartışır.⁴¹

Bu hüküm, başlangıç olarak Sadık Rıfat unsuru dışında da kendi içinde tutarlıdır. Tanzimat Fermanı Restorasyon dönemine tesadüf etmektedir. Napolyon Savaşları'nın yerle bir ettiği Avrupa, geleneksel monarşilerin ittifakı ile ihya edilmiş, eski düzen geçici de olsa yeniden kurulmuştur. Bu düzenin mimarı, dönemin dahi diplomatı Avusturya şansölyesi Metternich'dir. Viyana bu dö-

nemde Avrupa diplomasisinin merkezidir. Ayrıca "self determinasyon" prensibi ile sarsılan eski düzenin ihyası, Avusturya için hayatı bir meseledir.

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu birçok bakımdan Osmanlı Devleti'ne benzemektedir. Her ikisi de çok milletli imparatorluklardır. Seperatist milliyetçi akımlar ikisini de tehdit etmektedir. Her ikisinin de geleceği, imparatorluk geleneğinin yaşamasına bağlıdır. Avusturya, Batı Avrupa'daki gelişmelerin nispeten dışında kalmış, denizasıırı sömürgelere yönelememiş bir kara imparatorluğudur. Ancak bir Avrupa devleti olarak, restorasyonla tesis edilen statüyü korumak ve kalıcı hale getirmek için en gelişmiş politikalara ve araçlara sahiptir. Ayrıca, yüzyıllardır birbiriyle savaşmış olan bu iki devletten Avusturya, statükonun devamı için Osmanlı Devleti'nin dağılmadan kalmasını, yaşamasını savunmaktadır. Zayıflayan bir Osmanlı Devleti'nde yeşerecek seperatist akımlar, doğrudan Avusturya'yı da tehdit edecektir. Çünkü aynı etnik azınlıklar iki devletin sınırları içine dağılmıştır.

Bütün bu benzerlikler ve ortak menfaatler iki devleti birbirine yakınlılaştırırken daha güçlü ve ileri konumda olan Avusturya Osmanlı Devleti için son derece cazip bir model oluşturmaktadır.

Meclis-i Vâlâ-ı Ahkâm-ı Adliye'nin kurulması kararlaştırıldıktan sonra, bu meclisin takip edeceği çalışma esaslarıyla ilgili II. Mahmud'a bir layihâ sunan Mustafa Reşid Paşa, siyasal sistem itibarıyla Osmanlı Devleti'ne uygun olan Avusturya (ve Prusya)'daki uygulamaları benimsemenin daha doğru olacağını söylemektedir. Bu örnek de, Avusturya modelinin bütünüyle bir model olarak irdelendiğini göstermektedir.⁴²

1 "Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nu tanzihân gönderilen Ferman-ı Âli"de, 3 Kasım'daki dinleyici topluluğu "... Cümle ülemâ ve vükelâ ve ricâl ve büyük küçük kâffe-i kereb ve hademe-i Devlet-i aliyye... ile süferây-ı muamileyh... ve İstanbul'da bulunan Mecmû'hademe-i şeriat ve meşâyih-i tarikat ve hatipler ve imamlar ve rum ve ermeni ve katolik patrikleri ve hahambaşı ve her bir esnafın kethüdaları..." şeklinde sayılmaktadır. Reşat Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara. 185, s. 181.

2 Halil İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûn'u" (*Bellefen*, Cilt XXVII, 1964'den) *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, Eren yayıncılık, İstanbul 1993, s. 350.

3 Dn. 1.'de bahsettiğimiz "tavzili" metninde, Konya'ya gönderilen ferman'da: "...İbtida kürsî-i eyâlet olan Konya kasaba ve kurasın-

da bulunan mecmu meşâyih ve ülemâ ve vücul ve sair efrad-ı ehaliyi bir büyük meydana toplayıp cümlesi hazır oldukları halde tertib-i divân ederek ve merasim-i tazim ve istikbali yerine getirerek alenen feth u kiraat ve mazmûn-ı münîfi herkese telkin ve işaa ettirdikten sonra eyalet-i merkûme dahilinde bulunan sancakların havi oldukları kaza ve kasabalara dahi birer birer gönderüb büyük ve küçük umum ehali ve reayaya güzelce anlادarak..." diye, fermanın herkese duyurulması için elden geleni esirgenmemesi istenmektedir. Kaynar, *a.g.e.*, s. 183.

4 Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm - Adliye hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Seyidantioğlu, *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye* (1838-1868) (yayınlanmamış doktora tezi), Hacettepe Ün., Sos. Bil. Ens. Ankara, Ağustos 1991.



- 5 Reşat Kaynar, *a.g.e.*, s. 100.
- 6 *a.g.e.*, s. 111.
- 7 *a.g.e.*, s. 106.
- 8 Şerif Mardin, "Tanzimat Fermanı'nın Mânâsı: Yeni bir İzah Denemesi" (*Forum*, C. 8, sayı 88-91, 15 Kasım - 31 Aralık 1957'den) *Makaleler 1: Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim yayınları, İstanbul, 1990, s. 250.
- 9 Canning ukulâ bir İngilizdir. İngiltere'nin artan önemi nisbetinde İstanbul'da ağırlığı artmıştır. Siyasî hayatı ve Osmanlı devleti hakkındaki düşünceleri için bkz.: Stanley Lane Poole. *Lord Stratford'ın Türkiye Hatıraları*, Çeviren Can Yücel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1959.
- 10 Canning Tanzimat Fermanı öncesinde Reşid Paşa'yla yaptığı görüşmeyi şöyle nakleder: "Türkiye'de reform bahsi üzerinde bana açıldığını hatırlarım. Yenicihlerin kaldırılması ile başlamış olan ve Mısır'daki Mehmet Ali'nin yaptığı ıslahattan örnek alınarak meydana getirilen ıslahat hareketine iştirak edeceği muhakkak gibi görünüyordu, tanzimat taraftarlarının nasıl ve ne zaman işe girişmelerinin doğru olacağını sordu.
- "Başından diye cevap verdim.
- "Başından ne demektir?" dedi.
- "Tabiatıyla hayat ve mülk masuniyetinden" diye cevap verdim.
- "Şeref masuniyetini de ilâve etmeyecek misiniz?" diye sordu.
- "Şüphesiz" dedim.
- "Fakat hakikatte Türk zihniyetine göre şerefden ne kasd ettiğini anlamamıştım. Çünkü hatırladığıma göre onlarda sınıf ve rütbe ne olursa olsun herkese falaka atmak âdetleri idi. Haklı idi ve kendisine bu iş hakkında böyle düşündüğümü söyledim. Niyyet kuvveden fiile çıktı. Bedenî ceza yeni Türk kanununda yer almadı." Kaynar, *a.g.e.*, s. 164.
- 11 Namık Kemâl, Tanzimat Fermanı'nın ilanındaki psikolojiyi kendi devriyle mukayese ederek "...bugün Tanzimat'a terettüp eden hal-leri devletin bekasına bir büyük rahne zanneden ebnâ-yı vatanın bunamış pederleri Tanzimat ilan olunacağı zaman onun her kelimesini hilâfet-i islâmîyeyi hedm için vefk içine alınmış bir sılır-i mübîn addederlerdi." der. Namık Kemâl "Tanzimat", *İbret*, No: 46. 15 Teşrinievvel 1289, (Bu makalenin çevrimyazısı, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 8, Kasım 1989'da vardır). Kemal'in ferman için verdiği hüküm de, haricî faktörleri isabetle göstermektedir: "...Tanzimat haddizatında hukuka müteallik değil, sırf siyasî bir eserdir. Vakıa zahirine bakılsa herkesin hayatına, malına, ırzına, kâfil olmak için yapılmış zannolunur. Fakat hakikat-i halde devletin hayatını te'min maksadıyla ilan olunmuştur." Muhalif kanadı –ki son derece güçlüdür– muhalefetten alıkoyan, çıkmaz içine giren devlet için bir kurtuluş çaresi olarak görülmesidir.
- 12 Cemil Bilsel, *a.g.m.*, s. 664.
- 13 Bu kararın metni Kaynar'ın kitabında vardır: *a.g.e.*, s. 171-173.
- 14 Kaynar, *a.g.e.*, s. 180-185.
- 15 İnalçık, "Sened-i İttifak ve Güllane Hatt-ı Humayûn'u", s. 356.
- 16 *a.g.m.*, s. 355.
- 17 *a.g.m.*, s. 358.
- 18 Kaynar, *a.g.e.*, s. 172-173.
- 19 Aydoğan Demir, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Terk-i Salât Edenlerle ilgili Fermanı", Ege Ün. ed. Fak. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, II. İzmir, 1984, s. 49.
- 20 İnalçık, "Sened-i İttifak ve...", s. 356.
- 21 Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, İstanbul, 1340, s. 59.
- 22 Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, Çev. M. Dağ, A. Şener, İlahiyat Fak. Yayını, Ankara, 1984, s. 139.
- 23 İnalçık, "Sened-i İttifak ve...", s. 357.
- 24 Ebussuud Efendi Fervaları arasında bu mesele şöyle ifade edilir: "Mesele: Bir kâfir köyünde aslâ müslüman olmasa, Zeyd-i müslim Amr-i zimmîyi vurup katl eylese, merkûm köyün halkının şehâdeti Zeyd üzerine geçer mi?" "Elcevap: Geçmez, Müslim idü'ğü muhakkak ise." M. Ercuğrul Düzdağ, *Şeybulislâm Ebussuud Efendi Fervaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1972, s. 98.
- 25 Kaynar, *a.g.e.*, s. 182.
- 26 Tanzimat Fermanı'nın değişik açılardan tahlili için bkz.: Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanı'nın Talili", *Tanzimat I*, İstanbul, 1940; Şerif Mardin, "Tanzimat Fermanı'nın Mânâsı: Yeni bir İzah Denemesi", *Forum*, c. 8, sayı 88-91, 15 Kasım - 31 Aralık 1957; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En uzun Yüzyılı*, Hil yay., İstanbul, 1983, s. 70 vd.; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı yay., İstanbul, t.y., s. 270 vd.; Reşat Kaynar, *a.g.e.*, s. 191 vd., Halil İnalçık, "Tanzimat Nedir", *Tarih Araştırmaları: 1940-1941*, İstanbul, 1941.
- 27 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En uzun Yüzyılı*, s. 79.
- 28 Kaynar, *a.g.e.*, s. 174; Cemil Bilsel, "Tanzimat'ın Harici Siyaseti", *Tanzimat I*, İstanbul, 1940, s. 664, dn. 2'de fermanın kaleme alındığı ev de belirtilmektedir.
- 29 Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, Gordian Press, New York, 1973, s. 36-37.
- 30 Sık sık başvurduğumuz Kaynar'ın *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat* kitabı, Reşid Paşa'nın kaleminden çıkma zengin belgeleri ihtiva etmektedir. Ayrıca bkz. Mehmed Selahaddin, *Bir Türk Diplomatinin Evrak-ı Siyasîyesi*, İstanbul 1309.
- 31 Bu metinlerin hepsi *Müntehabat-ı Âsar*'da (İstanbul 1286) mevcuttur.
- 32 *Müntehabat-ı Âsar*, "Rıfat Paşa Merhumun Viyana'da İbtidâki Se-faretinde Avrupa'nın Ahvâline Dâir yazdığı Risaledir", s. 4-5.
- 33 *Müntehabat-ı Âsar*, "İdare-i Hükümetin Bazı kavaid-i Esasîyesini Mutazammın Rıfat Paşa Merhumun Kaleme Aldığı Risaledir", s. 44.
- 34 Sadık Rıfat Paşa, "İdare-i Hukümetin Bazı Kavaid-i Esasîyesini...", s. 43.
- 35 *a.g.layihâ*, s. 57-58.
- 36 Kaynar, *a.g.e.*, s. 116.
- 37 *a.g.e.*, s. 118.
- 38 Muntehabat-ı Âsar'da bu mektuplardan çok sayıda örnek vardır. Sadık Rıfat Paşa Viyana Elçisi iken Mustafa Reşid Paşa, Hariciye Nezareti uhdesinde olmak üzere Paris Elçisi'dir. Yani Sadık Rıfat'ın amiri durumundadır.
- 39 Enver Ziya Karal, *Selim III'in Hatt-ı Hümayunları: Nizam-ı Cedid (1789-1807)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 31.
- 40 Şerif Mardin, "Tanzimat Fermanı'nın Mânâsı: Yeni bir İzah Denemesi", s. 256; ayrıca. *The Genesis of young Ottoman Thought*, Princeton, 1962, s. 174 vd.
- 41 İlber Ortaylı, "Tanzimat Bürokratları ve Metternich", *Fehmi Yavuz'a Armağan*, A.U. SBF Ankara.
- 42 II. Mahmud, meclis azalarının tayin ve azilleri konusunda ilzenecek usûlle ilgili bazı tereddütler serdedip, Reşid Paşa'nın görüşlerini sorar. Mevzû Esad Paşa'nın azli meselesidir. Reşid Paşa cevaben şu görüşleri dile getirir: "Avrupa'da meselâ Fransa ve İngiltere'de olan parlâmentolardan bir nevi emekdârân ve asılzâdegândan mürrekkep olması ciheriyle anların memuriyetleri daimî surerinde olarak faraza içlerinden birisi bir hizmette veyahut sefaret gibi bir maslahata memur olsa dahi yine meclis memuriyeti üzerinde kal-



mak ve nev-i diğeri dahi beş sene için intihab olunup ol müddet zarfında ihracı icab etmez ise de *anlar hükümet-i meşrûta tabtında idare olunur devletler olduklarından âdât-ı meriyyeleri bize ıymayınb* Nemçe ve Prusya gibi hükümet-i mutlakası olan devletlerde meclis azâsı bulunanların intihab ve idhal ve ihracı ancak hükümdârânın yed-i ihtiyar ve istiklallerinde olması cihetiyle saltanat-ı seniyy-

yede dahi böylece olmak lâzım geleceğine..." Kaynar, *a.g.e.* s. 105; Sadık Rıfât, Metternich'den Meclis-i Ahkâm-ı adliye'nin çalışma esaslarına örnek teşkil etmek üzere, Avusturya'daki meclislerin nizamnamelerini istemiştir. Bu talebin Mustafa Reşid Paşa'dan gelmiş olabileceği düşünülebilir. Bkz. *Muntahabat-ı Âsar*, "Reşid Paşa'ya Mektuplardan" (1253 Evahiri) s. 4.



HUKUK FELSEFESİ AÇISINDAN DEVLET VE TANZİMAT

DOÇ. DR. İSMAİL KILIOĞLU
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

*M*achiavelli “Hükümdar”ın “Karma Hükümdarlıklar” başlığını taşıyan 3. Bölümünde devletin sınırları içine yeni bir ülkenin katılması durumunda bir takım güçlüklerle karşılaşacağını belirttiikten sonra şöyle devam eder:

“Ancak işgal edilen ülkelerin dil, gelenek ve örgütlenme biçimleri farklı olursa güçlükler çıkmaya başlar. Buralarda tutunmak için büyük bir talihe ve yönetim ustalığına sahip olmak gerekir. “İyi ve etkin çarelerden biri de işgal edenlerin gidip o bölgeye yerleşmeleridir. Bu daha güvenilir ve sürekli bir egemenlik sağlar. Türkler öyle yaptılar. Yunanistan’a yerleşmeseydiler bütün önlemlere rağmen orada tutunamazlardı.”¹

“Talih” nitelemesinin doğuracağı tartışmayı bir tarafa bırakıp “yönetim ustalığı” üzerinde durursak Machiavelli’nin genellemeye giderek bütün devletlerde iki farklı yönetim biçiminin bulunduğunu ileri sürdüğünü tespit etmekteyiz. Ona göre; a) ya başta mutlakiyetçi bir hükümdar vardır; yönetime yardımcı olan bakanlar onun “kulları gibidirler”. Bunların göreve gelişleri hükümdarın istek ve iznine bağlıdır. b) Ya da devletin başında bir hükümdar ve onunla bir ölçüde yönetimi paylaşan beyler bulunmaktadır. Söz konusu beylerin yönetim görevlerine gelişleri hükümdarın istek ve iznine bağlı olarak değil, doğrudan soylu oluşlarının doğal sonucudur. Üstelik bu beylerin kendi özel devletleri ve onları senyör olarak kabul eden uyrukları vardır.

Bu iki farklı yönetim biçiminin çağındaki örnekleri olarak Machiavelli, Osmanlı padişahıyla Fransa kralını gösterir. Ona göre Türk hükümdarlığı “tek bir padişah tarafından” temsil ve idare edilirken diğerleri, yani yönetimin çeşitli kademelerinde bulunarak yetki kullananlar “kapıkullarıdır”. Ülke padişah tarafından sancaklara ay-

rılmış, bu sancaklara valiler tayin etmiştir. Padişah dilediği zaman dilediği şekilde tayin ettiği valileri değiştirebilir. Buna karşılık Fransa kralı, kalabalık bir soylular sınıfıyla kuşatılmıştır. Bu soyluların kendilerine bağlı uyrukları ve imtiyazlı konumları sözkonusudur. Kral, bu soylular sınıfının imtiyaz ve haklarını, belli bir tehlikeyi göze almadan, geri alamaz. Bu iki farklı yönetim biçiminin önemli sonuçları da sözkonusudur. Bir kere Türk hükümdarlığının ele geçirilmesinin oldukça güç, ancak bir kez ele geçirilmesi halinde onu elde tutmanın, aksine çok kolay olduğudur. Buna karşılık, Fransa krallığını ele geçirmenin kolay, fakat onu elde tutmanın çok güç olduğu belirtilmelidir.

Machiavelli’ye göre Türk hükümdarlığını ele geçirmenin güçlük nedenleri şunlar olmalıdır: Saldırmak isteyen devleti bu ülkeden çağırarak beyler ve ayaklanacak halk yoktur. Çünkü herkes padişahın kulu olduğu için onların baştan çıkartılmaları da bir anlamda imkansızdır. Velez baştan çıkarılmış olsunlar, bu da pek bir işe yaramaz. Öyleyse “Osmanlı devletine kim saldırırsa onu birlik içinde bulacağını hesaplaması gerekir.” Bu nedenle saldırmak isteyen iç karışıklıklardan çok kendi öz gücüne dayanması gerekir. Ne var ki, yenilerek ordusu bozguna uğrıtılacak olursa hükümdar soyundan gelenlerin dışında kimseden korkmaya gerek kalmayacaktır. Nitekim, Machiavelli’ye göre, İskender, Dara krallığını (çünkü Türk hükümdarlığına benzemekteydi) kesin bir biçimde çöktürmek zorunda kalmıştır.²

Machiavelli’nin siyaset olgusunu siyasi güce indirgeyen yaklaşımının temelinde insan doğasını “bencil” olarak kavramaya çalışan bir tutumun yattığını gözönünde tutmalıyız.



Nitekim Yeniçağın anlayışına bu alanda temel oluşturmaları amacını da taşıyan "Tractatus Politicus" (Siyaset İncelemesi)'da Spinoza; "Machiavelli", diyor, "biricik dürtüsü hükmetme tutkusu olan bir hükümdarın egemenliğini kurup sürdürmek için ne gibi araçlar kullanması gerektiğini de ayrıntılı bir şekilde dile getirmiştir. Ama bunu hangi amaçla yaptığı konusunda güvenle konuşmamız çok zordur. O, belki de özgür bir kitlenin mutluluğunu saltık bir şekilde, tek bir adama emanet ederken, bu tek adamın ne denli dikkatli olması gerektiğini göstermeyi"³ ummuş olamaz mı? Böyle bir tartışma kuşkusuz Machiavelli kadar yeniçağlar boyunca sürecek bir takım tartışmaların ve gelişmelerin anlaşılması, değerlendirilmesi açısından da önem taşımaktadır. Machiavelli gibi yeniçağ batı düşüncesi içinde yer alan, çeşitli yönlerden katkı sağlamış bulunan düşünürlerin siyaset, devlet, hukuk ve toplum olguları çerçevesinde ileri sürdükleri görüşleri anlamamızda bu tartışmanın belirleyiciliği ortadadır. Aynı şekilde, bu makalede tartışmaya açmaya çalıştığımız Osmanlı devleti olgusunu kavramamızda da bu anlayış ve görüşlerin önemli kazanımlar sağlayabileceğini düşünmek olasıdır. Ancak Machiavelli'nin Osmanlı (Türk) devletine yaklaşımı belli bir yargıyı içerdiği ve bu yargı çoğunlukla genel kabul gördüğü için, tartışmamızı temellendirmede önemli bir ipucu sağlayacaktır.

Ne var ki tartışmayı kendi bağlamına taşıyabilmemiz için Montesquieu'nün "Kanunların Ruhunu"nun ana konusu olan siyasi iktidarın hukuk sınırı içinde nasıl anlaşılacağı ve bunun uygulamaya nasıl aktarılacağı sorunu dolayısıyla ortaya çıkan hükümet şekilleri, özellikle "saltanat" ve "istibdat" şekilleri çerçevesinde ileri sürdüğü bazı görüşleri dikkate almamız, tartışmanın sağlıklı gelişimine katkı sağlayacaktır.

Montesquieu "Kanunların Ruhunu"nun İkinci Kitabı'nda saltanat ile ilgili şu genel tespitleri yapar: "Aracılık eden, bağımlı olan ve buyruk altında bulunan kuvvetler, saltanat hükümetinin, yani temel kanunlar vasıtasıyla bir kişinin yönettiği hükümetin içeriğini oluşturur. Aracılık eden, bağımlı olan ve buyruk altında bulunan kuvvetler dedim: (.) saltanat idaresinde hükümdar, her çeşit siyasi ve medeni kuvvetin tek kaynağıdır."⁴ Burada Montesquieu, Machiavelli'nin siyasi iktidarın bütüncül

kavranışından farklı bir görüşü dile getirir gibidir. Her ne kadar siyasi iktidar, hukuk ve devlet kurumları kendi bağlamları içinde bağımsız ve özerk olarak kavranılma konusu haline getirilememişlerse de, ona doğru gidişte Montesquieu'nün önemli bir işaret taşı oluşturduğu söylenmelidir. Bu bakımdan şu ifadelerinin açıklayıcı olabileceği kabul edilebilir gözükmetedir: "Bu temel kanunlar, söz konusu kuvvetlerin akmasını sağlayacak araçları zorunlu olarak gerektirir: Çünkü devlette yalnız bir kişinin bir anlık idaresinden, gelip geçici isteklerinden başka bir şey olmazsa, ortada istikrar diye bir şey, dolayısıyla temel kanun diye bir şey kalmaz."⁵

Gerçi Montesquieu "aracılık eden ve bağımlı olan" kuvvetin tabii bir şekilde "soylu sınıf" olduğunu, hattâ "hükümdar olmazsa soylu sınıfı olmaz, soylu sınıfı olmazsa hükümdar olmaz"⁶ deyişiyle belirtse de belli ölçüde iktidarın şahsiliğinden uzaklaşma isteğini uyarır gibidir. Burada Montesquieu'nün kuvvetler ayrımı, özgürlük ve ferdin konumu vb. ilgili görüşleri üzerinde tartışmaya girmemize gerek yoktur.⁷ Hele "spekülatif" bir şekilde tasvir ettiği ve "doğu despotizmi"⁸ olarak nitelendirdiği bir iktidar biçimini tartışmamız fazla bir yarar sağlamaz. Daha doğrusu aşağıda üzerinde duracağımız Osmanlı Devleti'nin niteliklerini tartışmada fazla açıklayıcı olmayacaktır. Fakat konuyu tartışabilmemiz bakımından önemli bir fırsat verdiğini ya da verebileceğini belirtmek de yerinde olacaktır. Ancak iktidar, özellikle siyasi iktidar olgusunu tartışmaya başlarken bunun ait olduğu alanın belirlenmesi, tartışma konusu kadar önemi haizdir. Siyaset olgusu, siyasi iktidar ve hükümet şekli gibi konu ve kavramların sadece siyaset ve devlet felsefesi bağlamında ele alınması bir dereceye kadar yeterli olmaktadır. Bunun tam olabilmesi için doğrudan ilişkili oldukları, hattâ ait oldukları hukuk alanının bakışına da büyük ihtiyaç vardır. Hukuk felsefesinin yaklaşımıyla tartışmanın önemli bir farklılaşmaya uğrayacağı düşüncesiyle bu yaklaşıma dayanarak sorunu irdelemeye çalışacağız. Ancak hukuk felsefesiyle ilgili kısa bir açıklamanın yararlı olacağı da açıktır.

II

Hukuku bütünlük içinde ya da kül itibariyle inceleyen hukuk felsefesi, müsbet hukuk biliminin bittiği



yerden başlar ve hukuk kavramını başlangıç noktası olarak alır. Bir başka ifadeyle hukuk biliminin görüşlerini mantıki bir surette terkip eder, birleştirir, tarihi süreci hakkında kapsamlı bir tasvir yapmaya çalışır, en önemlisi de yürürlükteki hukuku daha yüksek bir bakış açısıyla değerlendirmeyi amaçlar.⁹ Hukuk felsefesini ele aldığı ve incelediği konular bakımından kavramak istersek, belirgin üç temel sorunu esas aldığını söyleyebiliriz: Genel olarak hukuk kavramının tanımı, hukuk düşüncesinin (idesinin) çözümlenmesi veya tahlili ve son olarak hukukî değerlendirme.¹⁰ Belli başlı bu üç temel sorun bağlamında hukuk felsefesi siyaset bilimini dolayısıyla siyaset ve devlet olgularını ciddi bir şekilde inceleme konusu yapmak durumundadır. Bir anlamda siyaset ve devlet olguları Hukuk felsefesi tarafından ortaya konulan genel kavramları, ilkeleri ve idealleri içerir, bunların uygulanma maksadını güder.¹¹ Özetle “bilimsel hukuk felsefesinin konusu hukuk idesidir, yani hukuk kavramı ve bunun gerçekleşmesidir”¹² denebilir.

Öyleyse, Hegel’in yaklaşımı doğrultusunda, genel olarak hukukun pozitif nitelikte tezahür edebildiğini belirtebiliriz. Zira:

a) belli bir devlet içinde geçerli şekli bir özelliğe sahiptir ve bu yasal geçerliliktir (meşruiyet). Böylece bu, pozitif hukuk biliminin kılavuz ilkesini oluşturur.

b) Muhtevası bakımından da hukuk, pozitif bir unsura sahiptir ve bu unsur;

aa) her halkın özel milli seciyesinden, tarihi gelişme düzeyinden ve tabii zorunluluklara bağlı şartların genel bütününden;

bb) bir pozitif yasa sistemi için, konuların ve alanların dışarıdan verilmiş özel niteliğine evrensel bir kavramın uygulanması zorunluluğundan;

cc) gerçeklikte son kararların verilebilmesi için gerekli yasa hükümlerinden kaynaklanır.¹³ Hegel’in hukuku bu şekilde açıklamaya, nitelik ve fonksiyonlarını felsefi bir düzeyde özleştirmeye çalışması, olduğu gibi kabul edilmekten uzaktır. Ancak hukuk olgusunu ya da idesini fonksiyon, ilgi ve etki-tepkileri bakımından kavramaya çalışması, Osmanlı devlet anlayışını tartışmaya açmamızda anlamlı bir vesile sağlamaktadır. Böyle bir vesilenin sağlanması halinde, yine Hegel’in devlet konu-

sundaki şu ifadelerini hatırd tutmamızın yerinde olacağını belirtmek durumundayız. Hegel’e göre Devlet; “objektif ahlak idesi’nin fiil halindeki realitesidir -kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen ve düşünen ve bildiğini, bildiği için, yapan cevheresel irade olarak ahlaki “espri”dir. Devlet, örf ve adetlerde dolaysız olarak; bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde ve faaliyetinde dolaylı olarak mevcuttur. Buna karşılık, birey de devlete, kendi öz mahiyetine, gayesine ve faaliyetinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, onda kendi cevheresel özgürlüğünü bulur.¹⁴ Daha öz olarak devlet idesi:

a) Dolaysız bir varlığa sahiptir ve sadece kendi kendisine bağımlı bir uzviyet olarak bireysel devlettir -iç siyasi hukuk yapısı (siyasi anayayı).

b) Tekil bir devletin başka devletlerle ilişkisi halini alır -dış siyasi hukuk (uluslararası hukuk).

c) Tek tek devletlerin üstünde bir tür olarak, mutlak bir güç olarak, evrensel İde’dir -Evrensel tarih süreci içinde kendisini gerçekleştiren espri. ¹⁵ Şu halde, devlet, bir siyasi antitez olarak, şu özsel farklılıklara bölünebilir:

a) evrenseli belirleyen ve kuran güç: Yasama gücü;

b) özel alanları ve bireysel durumları evrenselin muhtevasına sokan güç:

Yürütme gücü;

c) nihai karar iradesi olarak subjektif güç: Hükümdarlık gücü.¹⁶ Ne var ki Hegel’in hukukun yanında devleti açıklama tarzı, son çözümlemede zihni soyutlamaya dayanmaktadır ve açıklama kaçınılmaz olarak eleştirilene maruz kalmaktadır. Bu noktada uyarıcı olması bakımından Oppenheimer’in görüşlerini burada hatırlatmak yerinde olur. Her ne kadar onun devleti temellendirmede adeta mutlak veri kabul ettiği sosyolojik belirleme bizzat kendi içinde güçlükler taşımış bulunsa da bir dereceye kadar sorunun tartışılmasına önemli katkı sağlamaya da namzet gözükmektedir.

Oppenheimer’e göre devleti sadece sosyolojik açıdan ele almak gerekir ve bu hem bir tarih felsefesini hem de bir iktisat nazariyesini ihtiva etmektedir. Hukuk; özellikle kamu hukuku öğretileri, devlet olgusunu tam olarak açıklayamadığı için bir tarafa bırakılmalıdır. Çünkü devlet, tarih boyunca tezahür edegelmiş genel bir olgudur, dolayısıyla ancak onu mahiyeti ya da doğası “evrensel ta-



rihin geniş ve kapsamlı"¹⁷ bir incelenmesiyle ortaya konulabilir.

Oppenheimer'e göre eski devlet felsefesi nazariyeler, geniş soyutlamalara ulaşmayı hedeflemişler ve devletin mahiyetini "koruyucu kurum" olarak nitelendirmişlerdir. Yani dışta sınırların, içerideyse hukuk düzeninin korunarak sürdürülmesini devletin "işleyiş ve varoluş nedeni" (ratio fiendi et essendi)¹⁸ olarak anlamışlardır.

Nitekim, Oppenheimer'e göre, Platon'un ileri sürdüğü gibi devlet "birlikte yaşama zorunluluğu"¹⁹ ndan doğmamıştır. Aristoteles'in açıklamaya çalıştığı üzere "doğal bir oluşum" da değildir. Keza Hobbes ve izleyicilerinin dayandıkları "herkesin herkese karşı savaşı"na son vermek üzere ortaya çıkan bir güç olmadığı gibi, "Rousseau, Grotius, Spinoza ve Locke'un herkesi inandırmaya çalıştıkları biçimde, bir 'toplum sözleşmesi' ürünü de" değildir. Bir dereceye kadar Fichte'nin, "ulus içindeki 'saf insanca olanın' sonsuza dek gelişmesi yüce amacının bir aracı" tanımı gözönünde tutulabilirse de, ancak devletin varlığı böyle bir amaca bağlanamayacağı gibi, yine o varlığını böyle bir amaç uğrunda sürdüremez. Hele ne Schelling'in "mutlak olan" nitelendirmesi, ne de Hegel'in "ahlaki idenin gerçekleşmesi, besbelli ve kendisi için belirgin olan, kendini düşünen, bilen ve bildiğini gerçekleştiren tözel irade olarak ahlaksal tın" tanımı devleti açıklayamaz. Benzer şekilde Stahl'ın, "insan topluluğunun ahlaki imparatorluğu" veya "derinlemesine bakılınca tanrısal bir kurum"²⁰ tanımı da kabul edilemez. Cicero'nun, Bluntschli'nin Sir Henry Maine'in, Jellinek'in vb. görüşleri de devleti gerçek mahiyetine uygun şekilde açıklamazlar.²¹

Bunun yanında; "sonunda kuvvet kullanmayı tekellerine geçirerek gelişen ve siyasal erk tarafından yapılan yağmaları başlatan belli başlı krallıkların ortaya çıktığı görülebilecektir" gözlemini yapan Böhmér'in devleti kavrama noktasında gerçeğe yaklaştığını belirten Oppenheimer, "devleti halkın efendisi durumuna gelmiş bir haydut çetesinin kurduğu bir şey olarak gören Carey" in yanlış yolda olduğunu²² söyler. Şöyle bir tanım da yapar: "Devlet, oluşumu sırasında tümüyle, varlığının ilk aşamalarında ise özünde ve neredeyse tümüyle, zafer kazanmış bir insan grubunun, yendikleri üzerindeki egemenliğini bir düzene bağlamak ve kendini içten gelecek ayaklanmalarla dıştan gelecek saldırılara karşı güvenceye

almak amacıyla, yendiği gruba zorla kabul ettirdiği bir toplumsal kurumdur. Bu egemenliğin sonul amacı, yenilenlerin yenilenler tarafında ekonomik alanda sömürülmesinden başka bir şey değildir."²³

Osmanlı devlet anlayışının ortaya konulmasında, belli, sabit, bir ölçüde de önyargıya dayanan her çeşit yaklaşımın kendine uygun olaylar, durumlar, düşünce ve idealler, kurumlar ve uygulamaları delil olarak bulabileceği mümkündür. Gerçi Osmanlı'nın böyle bir görüntü resmi verebilme özelliğine sahip olduğu da açıktır. Evrensel diyebileceğimiz bir "imparator"luğu tek ve sabit bir adeseden gözlemlemek bizzat onun varlık hikmeti olanı gözden kaçırmak demektir.

Bu sebepten dolayı hukuk felsefesi açısından Osmanlı devletini kavramaya çalışırken devlet olgusunu tartışma boyutu içinde göz önünde tutmaya özen gösterdik. Osmanlı tarihi ve devleti bakımından ayrı bir anlam ifade eden Tanzimat'ı, bizzat devletin kuruluş olgusuyla irtibatlıymış gibi ilişkili kılma ihtimalini de hesaba katmak istedik. Fakat mümkün olduğu ölçüde herhangi bir son yargıda bulunmamaya çalıştık. Tahlilî düşünmenin Osmanlı'yı kavramada daha verimli olacağını söylemek istiyoruz. Devlet ve Tanzimat üzerinde hazırlayıcı bir bilgi yararlı olacaktır.

111

"Tanzimat Dönemi" başlığı altında zikredilen zaman dilimi, Osmanlı Devletinin, o zamana kadar dayandığı temel düşüncenin bir yönüyle yeniden gözden geçirilerek özümlemesi çabasını; diğer yönüyle temel düşüncenin belirleyiciliğini sınırlandırma, zayıf da olsa tecriden Devletin yönetiminden tefrik etme arayışını barındıran bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bütün bu değerlendirmeler 1893 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ya da Tanzimat-ı Hayriyye ve Hatt-ı şerif biçiminde nitelenen önemli ve belirleyici metnin okunmasıyla başlayan, bir görüşe göre farklı anlam ve yorumlamalara imkan veren bir dönemdir. Aynı şekilde, Tanzimat döneminin kapsamını Cumhuriyet dönemiyle ilişkilendirmek eğer mümkün kılınabilirse, o takdirde bu tarihi sürecin önemi, fonksiyonu, sonuçları, neden olduğu değişim ve dönüşümleri oldukça farklı bir görünüm kazanabilir.



Ancak biz, 1893 Hattı Hümayunu çerçevesiyle yetineceğiz. İşaret etmeye ve belli bir ölçüde tartışma gündemine taşımaya çalışacağımız bazı ilke ve olguların bugünün düşünce ve tartışma konuları oldukları da görülecektir. Yaklaşımımızı Hukuk Felsefesi yöntemiyle kayıtlı tuttuğumuzda, Hukuk felsefesinin temel tartışma konuları olan salt anlamıyla hukuk ve ona zorunlu olarak bağlanması gereken adalet, bu ikisinin yansıdığı temel alanlar olarak da fert olarak insan ve devlet olguları üzerinde, Hatt-ı Hümayun çerçevesinde tartışmayı geliştirmemiz kabildir.

Bu olguları tartışmanın sağlıklı zeminine çekebilmemiz bakımından, en azından bir girizgah olabilmesi için Osmanlı Devleti'nin başlangıcından itibaren kazanmaya başladığı kendine özgü belli başlı niteliklerinin belirlenmesi ve vurgulanması gerekmektedir. Kuşkusuz farklı disiplinlerin yöntemi ve bakış açısı izlenmek suretiyle bu belli başlı niteliklerin, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin, hukukunun, adaleti de ve uyguladığının insan anlayışının farklı yerleştirme ve derecelendirmelere konu edilebileceği öncelikle belirtilmelidir.

Bu açıklamanın ışığında, öncelikli olarak, kamu hukuku bakımından Osmanlı Devleti'nin kurulduğu, geliştiği ve yayıldığı bölgelerin siyasi yapılarının muhtelif etkileri altında kaldığı söylenebilir. Bu etkilerin Osmanlı devletinin ilke ve kurumlarına sentetik bir yapı özelliği sağlamış olmasını da ekleyebiliriz. Devleti oluşturanların hukuki hayatlarından, onların hukuk kültürlerinden doğan, gelişen ilke ve kurumların; özellikle İslam Hukukunun ve bu hukuk sistemi üzerine kurulan daha önceki ve çağdaş İslam devletleriyle birlikte kendine özgün bazı nitelikler taşıyan Türk devletlerinin yapılarından gelen siyasi ve idari kurumların yansımasını görmek ve düşünmek kaçınılmazdır. Ayrıca, tartışmalı bir konu olmakla ve bazı araştırmacılarca yanlış bir görüş şeklinde nitelendirilmiş bulunmakla birlikte, çeşitli hususlarda az çok Bizans kamu hukuku kurumlarının, en azından uygulamada dikkate alınmış olması gerektiğini gösteren kanıtlar ileri sürülebilir. İşte ortaya çıkan bu sentetik yapının siyasi sistem bakımından esaslı niteliğini, muhtelif yerlerden gelen bu çeşitli etki ya da yansımaların Osmanlı Devleti'nin siyasi vehçesine sağladığı kendine özgülüğü, aynı şekilde meydana gelen Devletin

hükümet şeklini ya da şekillerini, tartışmaya açık olarak, teknik tanımlama dolayısıyla "Teokrasi" ve "Monarşi" kavramlarıyla ifade etmek mümkündür.

Burada hemen belirtilmelidir ki "Teokrasi"nin "Monarşi"nin mahiyeti üzerinde belirleyici biçimde etki de bulunduğudur. Gerçekten, toplumsal bağını muhtelif ölçülerle birlikte özellikle din birliğinde bulan, bir başka söyleyişle bir İslam-Türk Devleti olan bu siyasi teşekkülde İslamiyetin esas kurallarına uygun tarzda din ve devlet işlerinin birleştirilmiş olmasıdır. İslamiyet'in ana kurallarından, siyasi anlamda bir "Teokrasi" sistemi çıkarılabilinip çıkarılamayacağı tartışması bir tarafa, bu çerçevede meydana gelen Osmanlı Devleti siyasi ve hukuki yapısı bakımından dini esaslara ya da dini ideallere dayandırılmış, dolayısıyla dini ilkelerle çevrelenmiş gözükmektedir. Ancak, dikkat çekici bir özellik olarak, bu durum, monarşi şeklinde ifade ettiğimiz niteliğe, en azından teorik yönden, mutlaklık ve keyfilik yüklenmesine de engel oluşturmuştur. Çünkü, gerek dini, gerek ahlaki ve gerekse hukuki bakımdan istibdadı, zorbalığı, zulmü, keyfiliği kabul etmeyen İslamiyet, devlet işlerinin görülmesinde, bir yandan herşeyi dini ilkelerle belirlemeye ve sınırlamaya özen gösterirken, öte yandan aynı işlerin görülmesinde halkın istek, özlem, beklenti ve iradesine de önem vermiştir. Bütün bunların üstünde her şeyde adaletin üstünlüğünü, dolayısıyla "hukuk devleti" kuralını, ilke olarak kabul etmiştir. Böylece Osmanlı devletinin teokratik niteliğine, önemli ölçüde ve çağına göre oldukça ileri sayılabilecek biçimde demokratik bir görünüm sağlamıştır. Tanzimat Fermanı üzerinde dururken bu iki niteliğin göz önünde tutulması ve nasıl bir dönüşümü içerdiğinin belirlenmesi bakımından önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Fakat bir başka açıdan Osmanlı devletinin irdelenmesi gerekmektedir. Genellikle kabul edildiği üzere her devletin oluşumunu temellendiren halk ya da insan, ülke veya toprak ve üstün iktidar unsurları bulunmaktadır ve bu unsurların Osmanlı devletinin meydana gelmesinde de etkili oldukları söylenmelidir. Üstün iktidar kavramı içinde açıklanması bir dereceye kadar mümkün gözüktükse bile bu üç unsura devletin oluşumunda dördüncü bir unsur olarak devlete hukuki varlık kazandıran, onu hukuki gerçeklik haline dönüştüren kişilik, yani tüzel



kişilik unsurunun da eklenmesi gerekmektedir. Osmanlı devletinde bu unsurların açıklanması ve yorumlanması, onun sentetik yapısını kavramada birer ipucu olabilir görülmektedir. Bu anlamda üstün iktidar unsuru daha başlangıcından itibaren belirgin bir şekilde kendini ortaya koymakla birlikte tüzel kişilik unsuru ister istemez tartışmaya konu olma özelliğini barındırmaktadır. Üstün iktidar unsurunun açık ve belirgin görünümüne rağmen tüzel kişilik bakımından yeterince bir gelişmişlik sunmamaktadır. Aslında, aynı çağlarda Batı dünyasında da benzer, hattâ daha geri bir durumun var olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Denebilir ki, Tanzimat öncesi ve Tanzimatla birlikte sonrası ıslahat teşebbüs ve arayışlarıyla gerçekleştirilen düzenlemelerde, bize göre, üstün iktidar ile tüzel kişilik arasındaki ince ve farklı ilişkinin sağlıklı kurulamamasının önemli yeri vardır.

Ayrıca halk, ülke ve üstün iktidar gibi birbirine doğrudan bağlı bulunan unsurların Osmanlı devletinin gelişimine koşut önemli değişimlere uğradığı, öyle ki söz konusu gelişmeyi mümkün kılan bu değişimlerin, çeşitli nedenler ve etkiler altında Devletin birlik ve bütünlüğü üzerinde belli ölçüde olumsuz etkiler yaptıkları da gözlemlenebilir.

Aslında bu üç unsurdan meydana gelebilen değişimleri insan unsuruna indirgemek mümkün olmalıdır. Çünkü, insan unsurundan vukua gelen değişiklikler ülke ve üstün iktidar gibi unsurlarda da değişikliğe neden olmakta ya da ülke ve üstün iktidar unsurlarında husule gelen değişiklikler insan unsurundaki değişimlerin sonucu olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu anlamda insan unsurunda meydana gelen değişimleri ve bunların Devletin ülke ve üstün iktidar unsurlarıyla bizihi Devlet varlığı üzerinde yaptıkları olumlu veya olumsuz etkileri incelemek, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin unsurları yönünden özelliklerini incelemek açıklayıcı olmalıdır. Tanzimat öncesi ve sonrası değişim ve gelişmelere bu açıdan bakılması halinde daha sağlıklı yargılar kurulabileceği düşünülebilir.

Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve siyasal yapısında önemli roller oynayan, öyle ki devletin dış görünüşü bakımından belirli niteliklerle anılmasına imkan veren insan unsurunu, gösterdiği özellikleri itibarıyla, biri kuru-

luş ve teşkilatlanma, diğeri gelişme olarak iki merhalede incelemek anlamlı olur. Kuruluş ve teşkilatlanma (ki hâlâ önemli tartışma konusu olduğunu hatırlamalıyız) merhalesinde insan unsurunu oluşturan, Devleti vücuda getirecek derecede olgunlaştıran, yeni fertlerin biraraya gelmesini sağlayan, Devletin doğabileceği uygun toplumsal çevreyi hazırlayan etmenleri muhtelif esaslarda toplamak mümkündür. Bu konuda, doğal, toplumsal ve ekonomik etmenlerin yanında, birbirine sıkıca bağlı bulunan objektif etmenlerin başlangıçta, yani devletin oluşumundan önceki ve oluşumu merhalesinde, sübjektif etmenlerin de kurulma ve teşkilatlanmanın gelişmesiyle birlikte, bu gelişmeye de hizmet edecek tarzda önemli rol oynadıklarını söylemek kabildir. Devletin insan unsurunu oluşturan etmenleri başlangıçta, yani devletin teşekkülünden öncesi ve sonrasında, doğal, toplumsal ve ekonomik etmenlerin yanında soy, dil ve din birliği gibi objektif esaslara indirgeyebiliriz. Devletin insan unsuru aynı soydan gelen veya geldiklerini zanneden, aynı dili konuşan, aynı akideyi taşıyan fertlerin, doğal, toplumsal ve ekonomik etmenlerin de etkisiyle biraraya gelerek birleşmeleri, kaynaşmaları nedeniyle meydana gelmiştir. Bu birleşme ve kaynaşma devam ettiği sürece mazi ve hatıra, ideal ve kültür, adet ve gelenek eğilim ve amaç birliği, ortak amaçları gerçekleştirmek umuduyla girişilen ortak mücadele, kısaca birlikte yaşama arzusu gibi sübjektif etmenler de kendini göstererek etkilerini yapmakta gecikmeyecektir. İşte, bu doğal, toplumsal ve ekonomik, objektif ve sübjektif etmenlerin tümü, insan unsurunun teşekkülünü ve gelişimini, onun siyasi teşekkül halini alabilecek derecede olgunlaşmasını mümkün kılmıştır. Bunların tümü, etkilerini müstereken yaptıkları toplumsal çevre içinde, Osmanlı devletinin oluşumunu olduğu kadar, siyasi birlik ve bütünlüğünün de gelişmesini sağlayacak olan bir vicdan, bir bilinç, bir duygu birliğinin ve bunların meydana getirdikleri bir milli rabıta ve idealin vücut bulmasına neden olacaklardır.

Başlangıçta Osmanlı Devleti, insan unsuru bakımından mütecanis bir kitleyi kapsamaktayken ve bu da insan unsurunun meydana gelmesinde objektif etmenlerin oynadıkları etkili rolden, insan unsurunun yapısından soy, dil ve din birliğinin önemli yer işgal etmesinden ileri gelmekteydi. Objektif etmenlerden soy ve dil birli-



gi Devlete milli karakter ve onun insan unsuruna, 19. yy. anlayışına uygun biçimde, Millet vasfını bahşeyledi. Din birliği de "milli" kavramıyla nitelendirdiğimiz bu Devlete aynı zamanda dini ve evrensel bir yapı sağladı. Onun için Osmanlı devleti bir taraftan dini, öte taraftan milli karakteri dolayısıyla İslam Türk Devleti olarak tanımlanmaktadır. Bu da, bir açıdan Devletin soyu Türk, dili Türkçe ve dini İslam olan fertlerden meydana geldiğini ifade etmektedir.

Ne var ki kısa sürede Avrupa, Asya ve Afrika kıtasına yayılan Osmanlı Devletinin 16. yy'a kadar süren gelişme merhalesinde, mütecanis bu insan unsuru yapısında, Devleti kuranların kendi dil ve dinlerini ele geçirdikleri yerde yayma imkanı bulmalarına rağmen, önemli değişikliklerin vukua geldiği de tarihi bir gerçektir. Başka bir söyleyişle Osmanlı devleti soy, dil ve din bakımından birbirinden farklı muhtelif ırk ve toplumları kapsayan yeni toprakları elde ederek bunlara kendi nüfuz ve egemenliğini teşmil etmiş, böylece ülke ve üstün iktidar unsurlarında ortaya çıkan değişikliklerle birlikte insan unsurunda da önemli değişiklikler meydana gelmekte gecikmemiştir. İnsan unsurunda meydana gelen bu değişiklikler Devletin varlığını, birlik ve bütünlüğünü olumsuz yönde etkilemiştir, görüşünü dile getiren yazarlar vardır. Çünkü insan unsurunun mütecanis yapısındaki sarsılma Devletin milli niteliğini kaybetmesine, hatta insan unsurunu oluşturan fertler arasında onları birbirine bağlayan objektif ve subjektif bağların da sarsılmasına, giderek dağılma tehlikesine ulaşmıştır. Bundan dolayı, Devletin üstün iktidar unsuru için, artık, üzerinde etkisini yapabileceği mütecanis bir insan kitlesi söz konusu olmamaktadır. Girişilen mücadelelerin, vuku bulan fetihlerin sonucu olarak ülke ve üstün iktidar unsurlarının gelişmesi sürmüştür, soyları, dilleri, dinleri, gelenekleri, mazi ve hatıraları, ideal ve kültürleri birbirinden farklı kitleler, bunların üzerinde yaşadıkları topraklar Osmanlı Devletinin insan ve ülke unsurlarına dahil oldukça, Devletin unsurlarında ve dış görünümünde değişiklik husule gelmiştir. Bu değişiklikler, önceleri hissedilmemekle birlikte, daha sonraları, yaklaşık 17. ve özellikle 18. yy'da birtakım sakıncaların doğmasına adeta kaynaklık eder gözükmektedir.

Sonuçta Osmanlı Devleti, öncelikle milli niteliğini kaybetmiş, insan unsuru bakımından soy birliğine da-

yanmaktan uzaklaşmış, dil birliği önemli ölçüde zedelenmiştir. Din birliği bakımından da benzer gözlem yapılabilir. Her ne kadar İslam karakterini korumuşsa da, insan unsurunu teşkil eden fertlerin müslim ve gayri müslim olarak iki farklı dini kitleyi kapsar olması, ister istemez Devletin siyasi ve hukuki yapısında birtakım dönüşümleri zorlamıştır. Ortaya çıkan ve giderek artan farklılıklar Devletin varlığı aleyhinde olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Ne var ki bu sonuçlardan, genellikle, Osmanlı devletinin kurucusu ve geliştiricisi olmasına, askeri ve mali hususlarda en ağır yükümlülükleri üstlenmiş olmasına rağmen en çok ihmal edilen, ekonomik durumu giderek bozulan, kültür seviyesi giderek düşen, aralarındaki bağlar giderek gevşeyen, öyle ki bilinç ve ideal birliğinden yoksun hale getirilen Türk unsurlar etkilenmişlerdir. Ancak izafi diyebileceğimiz bu gözlem, birtakım tarihi olayların bu yönde yorumlanmalarına imkan verir gözüksün bile, Osmanlı Devleti'nin dayandığı idealin, yani İslam kültürünün esnek ve dinamik özü gözönünde tutulduğunda, milli ve evrensel niteliğini asla ihmal etmediğine bir delil olarak savunulabilir. Bizce Osmanlı Devletinin, uygulamalarının gerisinde yatan ideali saf olarak özümlemesinin hemen hemen önemli bir kırılmaya uğramadan yıkılıncaya kadar sürmesi dikkatlice tahlil edilmediğinden olsa gerek, bir takım sapmaların bulunduğu şeklinde yargılara yönelmeye neden olmuştur. Oysa ilke ve ideale bağlı kalma noktasında Osmanlı Devleti asli özelliğini korumuş, ama değişen şart ve durumlara intibakinde dikkat çekici bir esneklik de gösterebilmiştir. Machiavelli'nin "Hükümdar"ında dile getirdiği iktidarın mutlak kullanımı ve katı niteliği, Osmanlı Devleti'nin sözkonusu özelliğinin gereği gibi kavranmadığına çarpıcı bir örnektir. Devleti kuran ve ona hukuki gerçeklik kazandıran unsurlar bakımından bu gözlemler yapıldıktan sonra, onun varlık bütünlüğünün bir anlamda göstergesi diyebileceğimiz bir başka hususa devletin fonksiyonlarına göz atmamız yerinde olur. "Monarşik" nitelendirmesinin de işaret ettiği üzere Osmanlı devletinde bugünkü, daha doğrusu modern dönemler anlamında Devletin fonksiyonları ve yetkiler birbirinden ayrılmış değildi. Fonksiyon ve yetkiler arasında gerçek anlamıyla bir birleşme söz konusuydu. Dolayısıyla bu fonksiyon ve yetkileri bağımsız, daha doğrusu kurum olma



hasebiyle özerk olarak yapacak ve kullanacak organların varlığından söz edilmelidir. Fonksiyon ve yetkilerdeki bu birleştirme devletin insan, ülke ve üstün iktidar unsurlarının tümünü kapsamaktaydı. Bunların sahibi ve maliki olarak görünen Han, Hakan, Hünkar, Sultan, Padişah (daha sonra ve belli ölçüde tartışmalı olarak Halife niteliği eklenen) gibi adlarla anılan hükümdar lehine gerçekleşmiştir. Bir başka söyleyişle, devletin temel yetkileri tek şahsın uhdesinde toplanmış ve Devlet tarafından yapılması gereken fonksiyon ve yetkilerde onun iradesine bağlanmış gözükmektedir. İlerde Tanzimat Fermanında, daha önce de II. Mahmud'un ıslahat ve düzenlemelerinde fonksiyon ve yetkilerin yeniden ve sıkı bir şekilde tekrar Hükümdar'da toplandığını, teknik ifadesiyle merkezi otoritenin Hükümdar'ın kişiliğinde tecessüm ve temsil edilmeye çalışıldığını göreceğiz. Ferman'da 150 yıldır devletin zaafa uğratıldığı, yasanın ihlal edildiği şeklinde yapılan tesbit, işte merkezi otoritenin, dolayısıyla Hükümdar'ın gücünün adeta mutlaklaştırılması düşüncesine temel alınır gibidir. Kural bu olmakla birlikte, tüm siyasi teşkilatlanmalarda olduğu gibi Osmanlı devletinde de tek ferdin devletin tüm fonksiyonlarını bizzat yapabilmesi ve kullanabilmesi, takdir edilecektir ki, mümkün olamamıştır. Bu tek ferde, yani hükümdar'a yardımcı olabilecek organlar ortaya çıkmıştır. Böylece bu organlar devletin muhtelif fonksiyon ve yetkilerinin yerine getirilmesinde belli ölçüde ortak kılınmıştır. Ne var ki organların çokluğuna, zaman içinde gelişme göstermesine rağmen Devletin temel fonksiyon ve yetkileri yine de Hükümdar'ın şahsında toplanmış olma niteliğini sürdürmüştür. Fakat, burada dikkat çekici, Batıda devlet teori ve kurumlaşmasından farklı bir özellik arz eden bir hususa işaret etmek, Osmanlı devletinin kendine özgü olduğunu vermesi bakımından önemlidir. Kamu hukuku açısından hakim olan yapının kuram ve gerçeklik yönlerinden farklı nitelikler göstermesidir. Gerçeklik yönünden söz konusu siyasi yapıda bir Mülk-Devlet mahiyeti gözlemlenebilirken, kuramsal yönden aynı siyasi yapının bir hukuk devleti idealine daima sadık kalmış olmasıdır. Denebilir ki devletin tüm fonksiyon ve yetkileri Hükümdar'ın şahsında toplanmış olmasına rağmen, bunun bir mutlakiyetçiliğe, zorbalığa, diktatörlüğe, kısacası totalitarizme dönüşmemesi ya da dönüşmesine imkan ve-

rilmemesidir. İşte burada hukuka bağlı devlet özelliğini görmek ve bunun gerçekleştirilmesinde İslam Hukuk ilke ve kültürünün etki ve önemini vurgulamak yerinde olur. Burada, aynı yüzyıllar içinde ortaya çıkmış bulunan Rusya'daki çarlığın kuruluşunu kıyaslama bakımından anabiliriz. Hatta çarlık Rusya'sının moderleşmesinde Devletin aldığı tavır ile Osmanlı Devletinde Hükümdarın tavrı daha açıklayıcı olacaktır. Demek oluyor ki, gerçeklikler, yani uygulamalar nazara alındığında Devletin başında bulunan Hükümdar, insan, ülke ve üstün iktidar unsurlarının sahibi konumunda bulunmaktadır. Fakat aynı devletin İslami karakteri ve özellikle devletin başında bulunan Hükümdarın halifelik vasfı, öte yandan fertlerin, sosyal, ahlaki, siyasi ve hukuki açıdan ihatasını sağlayacak ilkeleri koyan, yöneten ve yönetilenlerin ilişkilerini kurula bağlayan, keyfi, yani hukuka aykırı yönetmeyi yasaklayan, iki tarafın hak ve görevlerini belirleyen İslami esasların söz konusu siyasi teşekkülün bünyesinde hakim kılınmasını ve Devletin bu esaslarla sınırlanmasını zorunlu kılan, özetle hukuk devletinin gerçekleşmesini sağlayacak bir durum da söz konusudur.

Bütün bunlara rağmen Hükümdar fonksiyon ve yetkilerinde, her hangi bir organ ve kurum lehine vazgeçmiş de değildir. Son söz yine hükümdar'a ait gözükmektedir. Hükümdar'ın fonksiyon ve yetkilerini, ayan lehine sınırlandıran bir belge olarak 17 şaban 1807 (mîladi 1808) tarihli Sened-i İttifak bir istisna teşkil eder görünüyorsa da fazla bir etki doğurmadığı da bir gerçektir. Zaten 1839 Gülhane Hattı'nın ilanıyla Sened-i İttifak geçersiz kılınmış oluyordu. Sened-i İttifak'ın Hükümdar'ın yetkilerini sınırlandırma amacı gütmesi dolayısıyla İngiltere'de kralın mutlak iktidar ve yetkilerini sınırlandıran başta Magna Carta olmak üzere haklar bildirilerine benzetilebileceğini ileri sürenler olmuştur. Ancak bunun pek yerinde bir benzetme olduğunu söyleyemeyiz. Osmanlı Devleti içinde Hükümdar'ın konumuyla, örnek olarak İngiltere'de kralın konumu arasında önemli farklar görmek mümkündür. Keza sınıflı bir toplum yapısına dayanması bakımından İngiltere'de Lordların konumuyla, Osmanlı toplum yapısında temel bir unsur sayılmayacak olan ayan zümresinin yeri kıyaslanamayacak derecede ilgisizdir. Öte yandan, Sened-i İttifak, 19'uncü yüzyıla gelindiğinde iç ve dış olayların baskısıyla İmparatorluğun



toplumsal, siyasi, hukuki ve iktisadi yapısını yeniden düzenleme suretiyle güçlendirme hamleleri için uygun bir havanın oluşmaya başladığı işaretini de veren bir anlama sahip görülebilir. Gerçi bu uygun hava toplumsal kitlenin bünyesine tam olarak nüfuz edememiş, ülkenin sınırlı ileri gelen aydınları arasında benimsenmiştir. Ama 19. yy. ortalarına doğru devlet otoritesinin, 17. ve 18. yy'larda olduğu gibi eski anarşik durumundan kısmen kurtularak, nüfuzunu, sınırsız bir tarzda hissettirmeye başladı. Devleti, merkezi iktidarı fiziki varlığıyla ifade ve temsil eden Hükümdar, özellikle 19. yy ikinci yarısında gelişmesi mümkün olacak şekilde, siyasi kudret ve yetkilerini güçlendirmeyi başarabildi. Özellikle III. Selim ve II. Mahmut döneminde, batıyla ilişkiye geçilmek suretiyle gerçekleştirilen önce askeri alanda başlayıp daha sonra devlet, kurumlar, düşünce ve toplumsal alanda gelişen hamleleri burada hatırlamamız yerinde olur. Mutlakîyetçi ya da totaliter nitelikli siyasi yapıların bu türden değişimlere açık olmadığını hatırlamak yerinde olur. İşte devletin çeşitli yönlerden ıslahı hakkında ortaya çıkan eğilimlerin iki önemli zümrenin zuhuruna neden olduğunu gözlemleyebiliriz. Bunlardan biri, mevcut durumu sürdürme arzusunda bulunanlardan oluşan Hüsrev Paşa zümresi, diğeri ülkede toplumsal, siyasi, idari ve hukuki yönlerden köklü bir takım yeniliklerin yapılmasını, Devletin yeni bir düzene bağlanmasını, fertlerin tümüne bazı hakların tanınmasını ve batının demokratik ve liberal görüşlerini tanıma fırsatı bulan Mustafa Reşit Paşa zümresidir.

Mustafa Reşit Paşa'ya göre, yapılması gereken yeniliklerle bir yandan iç kalkınma sağlanmış olacak, öte yandan Osmanlı devletinde köklü değişikliklerin gerçekleşmesinin çabuklaştırılması hususunda baskılarını yapmaktan geri kalmayan yabancı Devletler tatmin edilmek suretiyle milletlerarası durumu sarsılmış bulunan imparatorluğa yabancı devletlerin güven ve ilgisi kazandırılmış olacaktı. Yine bağımsızlığı ve siyasi bütünlüğü tartışma konusu olan Osmanlı Devleti varlığını korumuş olacaktı. Mustafa Reşit Paşa'ya göre bütün bunlar, mevcut siyasi sistemi ıslah edecek, ülkedeki keşmekeş ve anarşîye son verecek şekilde, din ayrılığı gözetilmeksizin, fertlerin hepsine hakkaniyet ve adaleti sağlayacak, onları refah ve mutluluğa ulaştıracak liberal bir statünün, bir idare

ve teşkilatın gerçekleştirilmesiyle, Osmanlı devletinin yeni bir siyasi ve hukuki düzene kavuşturulmasıyla mümkün olabilecektir. Böylece, Mustafa Reşit Paşa'nın Abdülmecit nezdindeki teşebbüsleri, ülkede yapılması gereken yeniliklerin gereğini takdir eden Hükümdarın Devletin bünyesinde hakkaniyet ve adaleti hakim kılmak arzusu, 3 Kasım 1839 (26 Şaban 1255) Gülhane Hatt-ı Hümayunu'na müncer olmuştur. Mustafa Reşit Paşa tarafından Gülhane'de okunan Hatt-ı Hümayun şöyle başlar:

"Bismillahirrahmanirrahim

Tebarekellezi bi yedihi-i mülkü ve Hüve ala külli şeyin kadir Benim vezirim! Cümleye malum olduğu üzere Devlet-i Aliyyemizin bidayet-i zuhurundan beri ahkam-ı celile-i Kur'aniyye ve kavanini şer'iyye kemaliyle riayet olunduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ü meknet ve bilcümle tebaasının refah ü mamuriyeti rütbe-i gayete vasıl olmuşken yüz elli sene vardır ki, gavail-i müteakibe ve esbab-ı mütenevviaya mebni ne şer'i şerife ve ne kavanini münifeye inkıyat ve imtisal olunmamak hasebiyle evvel ki kuvvet ve mamuriyet bilakis zaaf ve fakre mübeddel olmuş ve halbuki kavanin-i şer'iyye tahattında idare olunmayan memalikin payidar olamayacağı vazihattan bulunmuş olup."

Özetle 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayununda, kuruluşunun başlangıcından itibaren şeriatin hükümlerine uygun hareketin sonucu olarak Devlet-i Aliyyenin büyük gelişmeye mazhar olduğu ve son yüz elli yıl zarfında kavanin-i şer'iyye riayetsizliğin sonucu olarak kuvvet ve refahın yerine zaaf ve fakrin kaim olduğu belirtildikten sonra, bundan böyle Devlet-i Aliyye ve Memalik-i Mahrusa'nın "hüsnü idaresi zımında bazı kavanin-i cedidenin vaz ve tesisi lazım ve mühim görünerek işbu kavanin-i muktaziyyenin mevadd-ı esasiyesi dahi emniyet-i can ve mahfuziyet-i ırz ve namus ve mal ve tayin-i vergi ve asakir-i muktaziyyenin suret-i celb ve müddet-i istihdam kaziyelerinden ibaret" olduğu açıklanmış ve müteakip satırlarda da bu kaziyeleri muhik ve zaruri kılan bazı sebep ve mülahazalar ileri sürülerek bunların doğuracağı müsmir ve hayırlı sonuçlara değinilmiştir.

"Şöyle ki dünyada candan ve ırz ve namustan ez bir şey olmadığından bir adem anları tehlikede gördükçe



hilkat-i zatiye ve cibilliyet-i fitriyesinde hıyanete meyil olmasa bile muhafaza-i can ve namus için elbette bazı suretlere teşebbüs edeceği ve bu dahi devlet ve memlekete mazır olageldiği müsellemler olduğu misillü, bilakis can ve namusundan emin olduğu halde dahi sıdk-u istikametten ayrılmayacağı ve işi ve gücü hemen Devlet ve millete hüsn-ü hizmetten ibaret olacağı dahi bedihi ve zahirdir ve emniyet-i mal kaziyesinin fıkdanı halinde ise herkes ne Devlet ne de millete ısınamayıp ve ne imar-ı mülke bakmayıp daima endişe ve ızdıraptan hali olmadığı misillü, aksi takdirde yeni emval ve emlakinden emniyet-i kamilesi olduğu halde dahi hemen kendi işiyle ve tevsi-i daire-i taayyüsüyle uğraşıp ve kendisinden günbegün Devlet ve Millet gayreti ve vatan muhabbeti artıp ona göre hüsn-ü harekete çalışacağı şüpheden azadedir.”

Söz konusu kavanin-i cedide ve “nizamiye hasıl olmadıkça tahsil-i kuvvet ve memuriyet ve asayiş-ü istirahat mümkün” olamayacağını belirten Hatt-ı Şerif, daha sonra “esbab-ı cünhanın davaları kavanin-ı şer’iye iktizasında alenen bervech-i tetkik görülüp hükmolundukça hiç kimse hakkında hafı ve celi idam ve tesmim muamelesi icrai caiz”olamayacağını, hiç kimse tarafından diğerinin ırz ve namusuna tasallut vuku” bulamayacağını, herkesin “emval ve emlakine kemal-i serbestiyetle malik ve mutasarrıf olarak ana bir taraftan müdahale” olunmaması gerektiğini tebaa-i saltanat-ı seniyeden olan” ehl-i İslam ve millet-i sairenin” bu “müsaadat-ı şahane” ye “bila-istisna mazhar”olacağını belirtmiştir.

Yine, daha önce 1837’de ihdas olunan “Meclis-i Ahkam-ı Adliye” üyeleri sayısının gerektiği oranda artırılması ve “Vükela ve Rical-ı Devlet-i Aliyye’nin” dahi tayin olunacak eyyamda orada içtima ederek” tümünün kendi görüşlerini hiç çekinmeden serbestçe söyleyebilmeleri;” emniyet-i can ve mal ve tayin-i vergi hususlarına dair kavanin-i muktaziyeyi” kararlaştırdıktan sonra, “her bir kanun karargir olduğca”, “düsturul-amel tutulmak üzere” balasının Hatt-ı Hümayun ile “tasdik ü tevşih”i zımında taraf-ı Hümayuna arz olunması lüzumu; “işbu kavanin-i şer’iye mücerred din-ü devlet ve mülk-ü milleti ihya için va’z olunacak olduğundan” Hükümdar tarafından da “hilafına hareket vuku bulmayacağını ahd-ü misak olunup Hırka-i Şerif odasında cem-i ulema ve vükela dahi tahlif olunacağından” “her kim olursa olsun

kavanin-i şer’iye muhalif hareket edenlerin kabahat-i sabitelerine göre te’dibat-ı layikalarının, hiç rütbeye ve hatıra ve gönüle bakılmayarak icrası zımında”, “ceza kanunnamesi dahi tanzim” ettirilmesi; ülkenin yıkımının en büyük sebeplerinden biri olan rüşvetin önüne geçilmesinin sert bir yasayla vurgulanarak sağlanması ve son olarak” bu kavanin-i müessesenin hilafına hareket edenlerin” Cenab-ı Hakkın “lanetine mazhar” olup “ilebed felah” bulmamaları Hatt-ı Hümayun’un muhtevasını oluşturan hükümlerdendir.

Hattı, kapsadığı konular ve getirdiği hükümler bakımından genel hatlarıyla beş bölüme ayırmak mümkündür:

Birinci bölümde; Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren Kur’anın hükümlerine ve şeriatın kanunlarına riayet edildiğinden, bundan dolayı da devletin güçlü, halkın müreffeh ve mutlu bir hale geldiği anlatılmaktadır.

İkinci bölümde, yüz elli yıldan beri çeşitli gaileler ve muhtelif sebeplerle ne şeriate, ne de yararlı yasalara riayet edilmediği, bu yüzden devletin eski güç ve refahı yerine zayıflığın, fakirliğin, anarşi ve düzensizliğin geçmiş olduğu tesbiti yapılmaktadır.

Üçüncü bölümde, bundan dolayı Allah’ın inayeti ve Peygamber’in yardımıyla devletin iyi yönetilmesini sağlamak için temel bazı yeni yasaların konulması, bir takım düzenlemelerin yapılması gereğine işaret edilmektedir. Dördüncü bölümde konulacak yasaların, yapılacak düzenlemelerin dayanması gereken genel ilkeler belirtilmektedir ki bunlar;

a) Müslüman ve hristiyan bütün tebaanın ırz, namus, can ve mal güvenliğinin sağlanması,

b) Verginin düzenli usüle göre ayarlanması ve toplanması,

c) Askerlik görevinin düzenli bir usüle bağlanması, Beşinci bölümde, yeni yasaların dayandırılacağı genel ilkelerin gereği belirtilmektedir.

Tanzimat Fermanlarının çıkartılması bir takım iç ve dış etmenlere bağlı olmakla birlikte Devletin, toplumun ve insan anlayışının dönüştürülmesi açısından nasıl bir etki doğurduğu bugün bile üzerinde tartışılacak derecede önemini korumaktadır. Tartışmayı belli başlı siyasi,



hukuki, devlet organları, fertlerin sosyal, siyasi ve hukuki durumları, halkın konumu gözetilerek değerlendirilmek mümkündür.

1) Siyasi ve Hukuki Nitelik Yönünden

1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu başta olmak üzere Tanzimat Fermanları Devlet'in siyasi yapısını temelden dönüştürücü biçimde bir etki doğurmamıştır. Hatta önceden öngörülmemiş olması muhtemel olarak devlet içinde, toplumsal hayat ve hukuk alanında ikili bir yapının yolunu açmıştır. Bir defa gerekliliği sınırlı bir aydın ve yönetici zümre tarafından duyulan ıslahat ve yeniliklerin yapılmasına teşebbüs edilmiştir. Bu teşebbüs ve çabalara rağmen devletin dayandığı ilkelerde köklü bir düzenleme ve uygulamanın gerçekleştirilemediği söylenmelidir. Bunda önemli ölçüde halkın ve iradesinin yer almamasının eksikliğini belirtmek açıklayıcı olacaktır. Oysa aynı çağda batı dünyasında devletin temel ilkelerinin belirlenmesinde ve düzenlemeyle uygulamaya konulmasında halk ve iradesinin vazgeçilmez bir olgu olarak kabul edildiği gerçeğiyle karşılaşıyoruz. Ayrıca kuramsal düşünce birikiminin bu alanda belirleyici olduğu da belirtilmelidir. Siyaset ve hukuk felsefesi alanında yoğun tartışmalar yanında bu tartışmalara kaynaklık eden bir çok kuram ve öğretinin ortaya konulduğu da bir gerçektir. Üstelik bu kuram ve öğretiler anayasal ve yasal belgeler olarak devleti temellendirirken, toplum ve fertlerin statülerini, hak ve özgürlüklerini düzenleme konusu kapsamı içine almaya başlamış bulunmaktaydı. İngiltere'de Bill of Rights'lar, Amerika'da Haklar Bildirisiyle Anayasa, Devrimle birlikte ortaya çıkan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirileri, bütünüyle farklı bir siyasi, sosyal, hukuki ve hatta ekonomik yapının kurulmasına yol açmaya başlamışlardı bile.

Bu anlamda Tanzimat Fermanlarının anayasal bir nitelik taşıdıklarını ileri sürmek pek gerçekçi olmaz. Belki uyarıcı ve yol gösterici metinler şeklinde göstermek daha doğru olacaktır. Bir başka söyleyişle Fermanlar Devlet'in siyasi, hukuki vechesinde değişiklikler husule getirmeyen, Namık Kemal'in deyişiyle "bir mütemeddin Devlet'in esas-ı idaresi" olabilecek kadar açıklık ve düzenden yoksun, Devlet için bir "şartname-i esasi", yani anayasal ilke niteliğine kavuşamayan belgeler olarak tanımlanabilirler. Gerçi dönemin tarihçilerinden Ahmet

Lütfi Tanzimat-ı Hayriyyeyi temel bir yasa şeklinde tanımlamaktaysa da, bunun Anayasa Hukuku ölçülerinde böyle görülmesi oldukça güçtür. Bir defa Devlet'in siyasi yapısı Hükümdarın şahsından, iktidar ve yetkilerinden bağımsızlaştırılarak tüzel kişiliğe dönüştürülecek objektif esaslara bağlanamamıştır. Gerçekte Fermanda, üstün iktidarı bir temel yasaya bağlayan, şer'i kanunlara atıfta bulunulmuş olsa da, belirli bir devlet anlayışını, dolayısıyla belirli bir siyasi rejim tarzını kapsayan, hükümdarın yetkilerini tespit ve fertlerin hak ve özgürlüklerini hukuki ve siyasi yönden hükümdar yetkisini sınırlandırmak suretiyle daha yumuşak hale getiren bir durumdan söz edilemez. Yetkileri bütünüyle kişiliğinde toplayan, teknik ifadesiyle cismani ve manevi iktidar sahibi olan Hükümdar, kendisini sınırlandıracak ve durduracak bir organ ve kurumun varolmasına imkan hazırlamış değildir.

Hükümdarın Tanzimat Fermanıyla kendi yetkilerine yine kendi isteğiyle çıkardığı Hatt-ı Hümayunların getirmek istediği bazı sınırlamaların fazla bir önem taşıdıkları düşünülemez. Bu durum şöyle yorumlanmaktadır: "Gülhane Hatt-ı Hümayunu, mahiyeti itibariyle bir autolimitation'dır; (kendi kendini sınırlamadır). Padişah, kendi mutlak kudretini yine kendi iradesiyle takyit etmiş, bundan sonra hareketinin takdiri, değil evvelce konulan kanun ve hukuk kaideleriyle bağlı olacağını taahhüt etmiştir. Bu taahhüdün müeyyidesi nedir? Hat, her derecedeki memurlar için cezai bir müeyyide ve mesuliyet koyuyor. Fakat Padişah yine bu cezai müeyyide ve mesuliyetin üstünde kalıyor ve kendisini dini ve ahlaki bir müeyyide ile, yani yemin ederek bağlamış oluyordu." Anlaşılabileceği üzere Hükümdarın geniş yetkilerinin sınırlarında ve onların kullanılma tarzında gerçek anlamda değişiklik yapılmış sayılamaz. Nitekim Gülhane Hatt-ı Hümayununda Hükümdarın da dahil olduğu halde herkesin yasaya riayeti ve yapılacak yasalara aykırı hareket edemeyeceği hakkında bazı hükümler getirilir görünüyorsa da, bu yasalara hükümdarın riayetinin nasıl sağlanacağına yer verilmemiştir; sadece, yürürlükteki yasalara riayet etmeyenlerin Cenab-ı Hakkın lanetine uğrayacaklarının açıklanmasıyla yetinilmiştir.

2) Yürütme Organının Siyasi ve Hukuki Niteliği

Kuruluşundan beri Devlet'in önemli bir konumunda bulunan sadrazamların, Tanzimat döneminde giderek



bunu yitirdikleri söylenebilir. Devletin tüm fonksiyon ve yetkilerinin Hükümdarın Şahsında toplanması ve merkezi otoritenin güçlendirilmesinin buna bağlanması sadrazamların eski değer ve önemlerini geri plana itmiştir. Gerçi ehliyetli ve dirayetli olan sadrazamlar, saray karşısında Sadaretin Devlet içindeki önemli yerini korumaya, saray mensuplarının müdahalelerinden onu uzak tutmaya çalışmışlardır. Hat'larda Sadrazam yine Hükümdar'ın mutlak vekili olarak tanımlanmışsa da eski nüfuzlarının sarsıldığı anlaşılmaktadır. Genellikle makamlarını koruma endişesi içinde, kendilerini borçlu hissettikleri padişaha karşı mutlak sadakat, onun arzusuna göre Devlet işlerini yürütme söz konusudur. Böylece bağımsız bir hükümet başkanı sıfatını haiz bulunmayan sadrazamlar için, Padişah arzu ve eğilimine göre hareket etme çıkar yol görünmüştür. Bu duruma razı olmayıp sadaret teklifini reddedenlerin zor ve tehditle görevin kabul ettirildiği bile vaki olmuştur. Nitekim Yusuf Kamil Paşa'ya sadaret teklif edildiğinde, Paşa'nın bu görevden affını ısrarla rica etmesi üzerine, Padişah hiddetlenerek; "Sadareti siz kabul etmediğiniz takdirde Ahmet Vefik'i sadrazam yaparım, cümlelerinizi İstanbul'dan def ettiririm" sözleri bu konuda manidardır.

3) Yasama Organlarının Kurulması

Tanzimat dönemi temsil ve seçim esasına dayalı bir meclis oluşturma yönünde, o zamanın batı dünyasında önemli mesafeler kateden ve kazanımlar elde eden parlamenter rejimin kurulmasında başarı gösterememiştir. Ancak Gülhane Hatt-ı Hümayunuyla açıklandığı üzere yasaların çıkarılmasında, yasal düzenlemelerin gerçekleştirilmesinde tüm vükela ve devlet ricalinin katılması öngörülmüştür. Meclis-i Ahkam-ı Adliye olarak bilinen organ bu anlamda önemli bir adımdır. Her ne kadar gerçek anlamıyla temsili nitelikte bir yasama organı mahiyeti arz etmese de, ona doğru gidişin hızlandırılmasında mutlaka etkisinin bulunduğu düşünülebilir.

4) Fertlerin Statülerinin Düzenlenmesi Çabası

Tanzimat Fermanı bir hak ve özgürlük bildirisi mahiyet ve niteliğinde gözükmese de, ferdin gerek toplum içinde gerek devlet karşısında, hiç değilse hukukun belli alanlarında belli bir statü içinde tanınması yönünde adımlar atmaya başlandığı söylenmelidir. Vergilerin tarhı,

tahakkuku ve toplanmasında, askerlik görevine alınmada yasal bir kural getirilmesi önemli gelişmedir. Aynı şekilde ceza hukuku alanında da, suçun şahsiliği ve kanuniliği ilkesini hatırlatır hükümlerin Gülhane Hattında zikredilmesi küçümsemez. Bu arada eşitlik ilkesinin tebaanın hukuki ve siyasi statüsünün belirlenmesinde dikkate alınması ayrıca önemi haizdir. Ancak eşitliğin birdenbire daha çok dini farklılıklarla ilişkilendirilerek uygulanması, bu ilkenin hukuki ve siyasi hak ve özgürlükler bakımından ne anlam ifade ettiğinin pek üzerinde düşünülmediğini göstermektedir. Çünkü insan hak ve özgürlüklerinin kabulü ve yasal düzenlemelere konu edilmesiyle, daha çok adalet ilkesiyle ele alınması gereken eşitliğin nazik ilişkisi dikkatli bir şekilde irdelenmelidir. Gerçekten Tanzimat Fermanlarında iyi niyet eseri olarak benimsenmiş ve uygulamaya konulmuş olan eşitlik ilkesi, tebaanın kaynaşmasından çok hak ve imtiyazlar bakımından farklılaşmaları yönünde gelişme gösterecektir. Ayrıca devletin iç işlerine dış müdahalelerin yoğunlaşmasına da katkı sağlayacaktır. Özetlemek istersek; Tanzimat Fermanı bir anayasa ve bir haklar bildirgesi değildir. Padişahın mutlak ve sınırsız yetkisini gerçek anlamda sınırlandırma ve bir tüzel kişiliğe bağlama hususunda yetersiz kalmıştır. Buna rağmen fermanın değeri küçümsemez. Devlet teşkilatında, hükümet ve idare tarzlarında yeniliklere kapı aralamış ve bu husustaki anlayış ve zihniyet değişikliğini işaret etmiştir. Gerçekten 1839 Fermanından sonra ülkede adli, mali, idari alanlarda birtakım yasaların yapılması ve uygulamaya konulması mümkün olabilmıştır. Ali Fuat Başgil'in şu değerlendirmelerini aktarmak yerinde olacaktır: "1839'dan sonradır ki, Türkiye garp alemleri ile kültür münasebetlerine girmiş; fikirde, dilde ve edebiyatta yenileşme hareketleri başlamıştır. Garptan alınan bazı kanunlar ve usul ile hukuki nizamda da laikliğe doğru gidiş belirmiştir. Hususiyile bu devirde va'z edilen modern kanun ve nizamlar ve kurulan müesseseler sayesinde hükümdarın kuvvet ve iktidarı eski mutlak şeklini kaybetmiş; eski mal ve mülk müsadelerleri ve bir işaretle adam boğdurmalar sona ermiş, hülâsa eski mutlakiyet yerine mutedil bir saltanat kaim olmuştur. Fakat, henüz, tabirin modern manasıyla bir anayasa yoktur. Eski telakkiler hayli yumuşamış olmakla be-



raber, henüz dini kanunlar devletin anayasası olmakta devam etmektedir. Gülhane Hatt-ı ve Tanzimat Fermanı birer vaiden ibarettir.” Başgil “vaiden ibarettir” derken, bu türden vaatlerin devlet açısından siyasi, hukuki

nasıl sonuçlar doğuracağını elbette takdir etmiş olmalıdır. Nitekim sonraki değişiklikleri, gelişmeleri, dönüşümleri dikkate aldığımızda bunu açıkça gözlemlemek olasıdır.

- 1 Machiavelli: *Hükümdar'ın İl Principe* (Türkçesi: Selahattin Bağdatlı) Sosyal Yayınları/ Dünya Klasikleri-Kültür Dizisi, İstanbul 1984, s. 20.
- 2 *A.g.e.*, s. 27 vd.
- 3 Cassirer: Ernst, *Devlet Efsanesi* (çev.: N. Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 126. Machiavelli'nin siyaset olgusu ve siyaset felsefesinin geniş tartışması için özellikle s. 127 vd., 134-164. Sayfalar arasında bakılmalıdır. Ayrıca dikkat değer gözlem ve değerlendirmeler için bkz.: Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, c. 2/yeniçağ, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara 1969, s. 1-25.
- 4 Montesquieu, *Kanunların Ruhu* (çev.: Fehmi Baldaş) İkinci baskı, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İst. 1998, s. 66-67.
- 5 *A.g.e.*, s. 67.
- 6 Aynı yerden.
- 7 Bu konuda şu eserlere bakılabilir: Akbay, Muvaffak: *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, c. I, dördüncü baskı, Ankara 1961, s. 229 vd.; Okandan, Recai Galip, *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, İst. 1952, s. 618 vd.; Akın, İlhan F., *Kanun Hukuku*, İst. 1974, s. 140 vd.; Göze, Ayferi: *Siyasal Düşünce Tarihi*, İst. 1983, s. 204 vd.
- 8 Montesquieu'nün "Lettres persanes" (Jacques Roger'nin bir önsözüyle Garnier-Flammarion, Paris 1964)'da dile getirdiği görüşlerin tarihi ve sosyolojik gerçeklikler ile pek bağdaşmadığı bilinmektedir.
- 9 Del Vecchio, G., *Hukuk Felsefesi Dersleri* (çev.: S. Eрман), İstanbul 1952, s. 18.
- 10 Kılıçoğlu, İsmail, *Ahlak-Hukuk İlişkisi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 4; Castberg, Frede, *La Philosophie du Droit*, A. Pedone, Paris 1970, s. 1; Villey, Michel, *Seize Essais de Philosophie du Droit*, Dalloz, Paris 1969, 13; Genel tartışmalar için bkz.: Hart, H. L. A.: *Essays in Jurisprudence and Philo-*

- sophy*, Clarendon Press-Oxford, 1985, s. 19 vd., özellikle 88 vd.; Pound, Roscoe, *An Introduction to the Philosophy of Law*, Yale University Press, New Haven 1959, s. 1 vd., özellikle 25 vd. Dwor-kin, R. M., *The Philosophy and Law*, Oxford University Press, Gözden Geçirilmiş Yeni Baskı 1986, s. 1 vd.
- 11 Del Vecchio: *a.g.e.*, s. 25.
- 12 Hegel, H. W. F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (çev.: Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 33.
- 13 Hegel, *a.g.e.*, s. 35.
- 14 Hegel, *a.g.e.*, s. 199.
- 15 Hegel, *a.g.e.*, s. 202.
- 16 Hegel, *a.g.e.*, s. 222.
- 17 Oppenheimer, Franz: *Devlet* (çev.: A. Şenel-Y. Sabuncu), Engin Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 32-33.
- 18 Oppenheimer, *a.g.e.*, s. 34.
- 19 Kanaatimce Oppenheimer, Platon'un devlet konusundaki tasarımı ve açıklamalarını pek doğru olarak anlamış gözükmüyor. Platon devlet konusunda temel ve ilk başvurulacak eseri olan "Devlet" "Politeia" isimli diyalogunda toplumu ihtiyaçlarını gidermek üzere "dayanışma", Oppenheimer'in nitelendirmesiyle "birlikte yaşama" maksadıyla oluşmuştur. Platon devlet'ini işte bu "toplum" a deyim yerindeyse "dayatarak" benimsetmek ister. Devletin gerçekleştirmek üzere yüklediği amaç "erdem"dir.
- 20 Oppenheimer, *a.g.e.*, s. 35.
- 21 Zikredilen yazarların devlete ilişkin görüşleri ve eleştirileri için bkz.: Okandan ve Akbay'ın *a.g.e.* ilgili bölümleri. Stahl için bkz.: Çağıl, O. Münir: "Friedrich Julius Stahl'ın Hukuk Felsefesi", İsmail Akgün Müessesesi Yayını, İstanbul 1948.
- 22 Oppenheimer, *a.g.e.*, s. 36.
- 23 Oppenheimer, *a.g.e.*, s. 43.

KAYNAKLAR

- Karal, Enver Ziya: *Osmanlı Tarihi*, c. V, 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988.
- Barthold, W.: *İslam Medeniyeti Tarihi* (Düzeltilme ve ilavelerle çev.: Fuad Köprülü), Dördüncü Basım, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara 1977.
- Köprülü, Fuat: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, 2. Basım, Ankara 1972.
- Uzunçarşılı, İ. Hakki: *Büyük Osmanlı Tarihi*, 6 c., 7. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları (Tarihsiz).
- Uzunçarşılı, İ. Hakki: *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhal*, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984.
- Lewis, Bernard: *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev.: Metin Kırıatlı), 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1984.
- Bayur, Hikmet: XX. Yüzyılda Türklüğün Tarih ve Acını Siyaseti Üzerindeki Etkileri, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.
- Berkes, Niyazi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı Yayınları, (Tarihsiz) İstanbul.

- Ülken, H. Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul 1979. Tanzimat 1/ Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle, İstanbul 1940.
- Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.
- Okandan, R. Galip, *Amme Hukukumuzun Anahatları (Türkiye'nin Siyasi Gelişmesi)*, Birinci Kitap, İstanbul 1977.
- Başgil, A. Fuat, *Esas Teşkilat Hukuku*, c. I, F. 1, Baha Matbaası, İstanbul 1960.
- Üçok, Coşkun, *Siyasal Tarih*, Gözden Geçirilmiş 6. Baskı, Ankara 1967.
- Sander, Oral, *Siyasi Tarih (İlkçağlardan 1918'e)*, İmge Yayınları, Ankara 1989.
- Aldıkaçtı, Orhan: *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1962 Anayasası*, Genişletilmiş 3. Baskı, İstanbul 1978.
- Karlığa, Bekir, *Islahatçı Bir Düşünür Tımsılsı Hayrettin Paşa ve Tanzimat*, İstanbul 1995.
- Engelhardt, Ed: *Türkiye ve Tanzimat* (çev.: Ali Reşat), İstanbul 1326.
- Özçelik, Selçuk, *Sened-i İttifak*, I.Ü.F.H.M., c. XX, S. IV, İstanbul.
- Barkan, Ö. Lütfi, *Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iiliği*



- Meselesi, İ.Ü.F.H.M. , c. XI, S. 3-4, 1945, İstanbul.
- İnalçık, Halil, Osmanlılarda Saltanat Veraseti ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi, A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, S. XIV/I, Mart 1959, s. 69-94.
- Yediyıldız, Bahaeddin, Osmanlılarda Hakimiyet Anlayışı, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, c. XII, İstanbul 1993 (içinde).
- Halaçoğlu, Yusuf, Osmanlı Devlet Teşkilatı, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, c. XII, İstanbul 1993 (içinde).
- Hamidullah, Muhammed: *İslam'da Devlet İdaresi* (çev.: Kemal Kuşçu), İstanbul 1963.
- Ortaylı, İlber: *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Turhan Kitabevi, Ankara 1994.
- Ateş, Toktamış: *Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı (Kuruluş Dönemi)*, Say Kitabevi, İstanbul, 1982.
- Hukuk Devleti* (Haz.: Hayrettin Ökçesiz), Afa Yayınları, İstanbul, 1998.
- Gibbons, H. A: *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (tercüme eden: Ragıp Hulusi), Devlet Matbaası, İstanbul 1928 (Eski Harflerle).



FRANSIZ ORYANTALİZMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE "ÖTEKİ" İMAJI

DR. RAIA ZAIMOVA

BULGARIŞTAN ACADEMY OF SCIENCES, INSTITUTE OF BALKAN STUDIES / BULGARIŞTAN

15.

yüzyıl, önemli değişimlerin yalnızca Avrupa'da olmadığı bir dönemdi. Amerika'nın keşfi, Konstantinapolis'in düşüşü, büyük ve küçük ülkelerin, insanların ve göç eden bireylerin dikkatini çeken olayların "referans noktaları"ydılar. Hümanist düşüncenin yeni oryantasyonlarının başlangıcıydı. Aynı zamanda, Konstantinapolis'in düşüşü ve Türkler'le ilgili Avrupa literatürü yükselişe geçmişti. Osmanlı'nın genişlemesi ile ilgili raporlar, mektuplar ve tarihsel çalışmalar, Yeni Dünya'nın keşfine adananları sayısal olarak geçmişti. Türklerin Orta Asya'dan başlayan istilaları, Avrupa'nın Balkanlarına yerleşmeleri, kültürleri ve düşünsüleri, Batı dünyasının yalnızca korkusunu değil, aynı zamanda merakını da körtükledi. O zamana kadar, müslüman kültürden Batı'ya akseden bir dereceye kadar rahiplerin ve laik çevrelerin ilgisini çekmişken, şimdi, aynı müslüman kültür, güneydoğu Avrupa'da empoze edilmeye başlanmıştı. Norman Daniel'e göre, Batı'da insanlar daha değişik tasarlanmış, tehlikeli, doğrusu düşmanca bir toplum hayal ediyor gibiydiler. Bu düşünsel tarihin tüm aşamalarında, İslam ve Hristiyan alemi arasında ara sıra ortaya çıkan düşmanlıklarla gösterilmiştir.¹

Bu düşünce biçimi, Oryantal çalışmalar alanındaki aktiviteleriyle, güneydoğu Avrupa'nın "öteki"nin belirsiz ve bulanık imajının daha iyi anlaşılmasını sağlayan Fransa Kralı'nın buyruğu altındaki entelektüellerin karakteristik düşünce biçimiydi.

1535/6'da, Fransa Kralı I. Fransuva, Muhteşem Süleyman ile ilk "kapitülasyonlar anlaşmasını" imzalayarak, inisiyatif aldı ve Alman İmparator V. Karl'a kafa tutmuş oldu. Bu yeni ilişki, pek çok diplomat, yazar, poli-

tikacı, misyoner ve diğerleri için neyin gerçek neyin ihtimal dahilinde olduğu konusunda ilgilerini çeken uzun bir dönemin başlangıcı oldu. Bunlar arasında ilklerden biri de Guillaume Postel'dir. 1535-1536 yıllarında, İstanbul'da görevlendirilen Fransız Büyükelçi Jean de La Forest'a eşlik etmiştir. Jean de La Forest, bir Auvergne beyefendisi ve kendisini Grek çalışmalarında bir uzman Guillaume Bude ile tanıştıran Janus Lascaris'in eski bir öğrencisiydi. I. Fransuva koleksiyonunu *Fontainebleau*'da zenginleştirmek ve akademik çevresi için daha ulaşılabilir kılmak için çok hevesli olduğundan Postel'in başlıca görevi, nadir Yunan ve Arap kitaplarını (1379'da Fransa Kralı V. Karl tarafından oluşturulan)² Kral'ın kütüphanesi için satın almaktır, çünkü 1538'de, doğu dillerindeki bilgisi sayesinde Postel, Kral tarafından, 1530'da kurulan "College de France"da Yunan, İbrani ve Arap dilleri ve Matematik profesörü olarak atandı. Arap dillerindeki ilk profesördü. "College de France" da bu pozisyon, Grek Dilleri kürsüsünden makamından sonra oluşturulmuştu.³

Bu makalede Postel'in filolojist ve oryantalist olarak hayatı üzerinde durulmayacağı gibi, mistizmi yüzünden Engizisyon tarafından zulüm gördüğü hayatının şanssız anları da burada incelenmeyecektir.

Onun hümanist fikirlerinin özetlenmesi çok daha önemlidir. Postel'in en büyük düşüncesi, ilk XII. Yüzyılda Flore'nin Joachim'i* tarafından telaffuz edilen, daha sonraları XV. yüzyılda Nicolaos von Kues ve diğerlerince ifade edilen "Evrensel Uyum" fikriydi. Hristiyan alemi ve Katolik düşüncesi, kısmen, insanlığı toparlayan bir güç olarak algılanmıştı. Postel'e göre, eğer I. Fransu-



va krallığında reformlar yapar ve Doğu'yu fethederse, o zaman evrenin tek hakimi olabilirdi. Diğer tarafta, Boğazlara ikinci ziyareti sonrasında, Postel şu kararı verdi "başlangıçta Oryantalizm Hristiyan Oryantalizmiydi, bir başka deyişle İncil'e aitti",⁴ ve bu durumda kilise müslüman halkı tamamıyla Hristiyanlığa çevirebilirdi.⁵ Postel'in düşünceleri bir sonraki yüzyılda neredeyse unutulmuş ancak XVIII. yüzyıl tarihçilerince daha da geliştirilmiştir. Genel olarak, fikirleri, Reform sonrasında Hristiyan çekişmelerinin ideolojik temelini oluşturan, Batı Avrupa'da İncil'in yorumlanması eğilimleri ve ilk Hristiyanlık hakkındaki Batı bilgisinin yansımalarıydı. Öte yandan, Postel İslam ilmine ve Fransa'daki oryantal gelenek ve göreneklere de katkıda bulundu., bildirimleri ve pozisyonu Andre Thevet ve Nicolas de Nicolay'ın⁶ yazılarına aşina olan Fransız toplumunu şok etmesine rağmen, "Evrensel Uyum"u hayal ederek, dinlerin doğasını çağdaşları açıkladı. Çoğunlukla, son iki isim modern literatürde "gezginsler" olarak anılır. Postel ve çağdaşları seyahatler ve keşiflerden son derece etkilenmişlerdir. Yurda döndükten sonra, "Doğu deneyimleri" üzerine yazmışlar ve yazılarını Kral'ın yüksek himayelerinde yayınlamışlardı. Doğu insanları ile temas halinde olan ve doğu dillerini bilen bazı gezginsler, Kral'ın politikası ile, ve öte yanda Fransa'nın dini ve kültürel çıkarları ile uyum içerisinde davranarak, yaklaşımlarını değiştirdiler.

Savary de Breves, XVI. yüzyılın sonları ve XVII. yüzyılın başlarında Konstantinopolis büyükelçisiydi. Balkan'lar ve Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki görüşleri Postel'inkiler ile neredeyse aynıydı. Kendi "seyahatname" yazıları, Osmanlı İmparatorluğu'nun fethettiği toprakları, Papa'nın ve diğer batılı ülkelerin yardımıyla düzenleme isteğini yansıtıyordu. Aynı zamanlarda, büyükelçi, Sultan I. Ahmet ile yeni bir kapitülasyon anlaşmasını sonuçlandırmış ve her iki dilde yayınlamıştı.⁷ Savary de Breves oryantal el yazmalarına meraklıydı ve Paris'e dönerken "College des Lombards"da basmak üzere yanında Arap karakterlerinin şablonlarını getirmişti. Onun düşüncesine göre, Batılı insanlar, yabancı ülkelerin özellikle de Doğu ülkelerinin zenginliklerinden haberdar değildi. Bunu söylerken, yalnızca Doğu insanının entelektüel bilgisini ve kendi kişisel etik doyumunu kas-

tediyordu. Gerçekte, iki ayrı düzeyde hareket ediyordu: Bir yandan bir politikacı olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nu yıkmak için fırsat kollarken, Kral'ın Sultan ile iyi diplomatik ilişkiler geliştirme stratejisi üzerinde hemfikirken; diğer yandan her şeye rağmen, bir akademisyen olarak, Savary de Breves Doğu medeniyetinden son derece etkilenmişti. Fransa Kralı bir doğu dilleri okulu açtığına, bu etkilenme, Konstantinapolis'deki Avrupalılar tarafından açıkça görülür olmuştur.

Bu kurum, "Ecoles des Jeunes de language" (dil öğrencileri okulu) olarak anıldı, ve (1668'den itibaren) Konstantinapolis'te ve (1721'den itibaren) Paris'te Jesuit College olarak, tercümanlar ve Akdenizin doğusundaki diplomatik ihtiyaçlar için konsolosluk memurları yetiştirdi.⁸ Kurum, Kral, kralın konseyi ve Marsilya Ticaret Odası tarafından denetlendi. Böylece, Doğu dilleri, kültürü, ve düşüncesi alanında çalışan özel bir entelektüel çevre oluşturulmuş oldu. Antoine Galland (1616-1715) gibi önde gelen bir tercüman, İbranice ve diğer Doğu dillerini önce Kral'ın Paris'teki kolejinde okudu, ayrıca Konstantinapolis'teki ilk ziyareti boyunca da çalışmasını sürdürdü, ancak daha sonraları "Ecoles des Jeunes de language"da, Pera'da kapüşenler ile bilgisini mükemmele ulaştırdı. Konstantinapolis ve Paris'te tuttuğu "günlük"üne bakıldığında, XIV.Louis'in bakanları, Montfaucon ve Bandury gibi akademisyenler, Herbelot de Molainville gibi bir oryantalist ve Thevenot gibi bir gezgin, veya filozof Rousseau ve yazar Boilau ile ilgili pek çok bağlantı bulunacaktır. Aynı zamanda, Galland, Konstantinapolis'deki kütüphaneciler ve Türk aydınları ile olan iyi ilişkileri ile tanınıyordu.⁹ Pelis de La Croix (1622-1695) Galland'ın bir çağdaşıydı. O ve akrabaları, tüm Osmanlı İmparatorluğu'nda eski elyazmalarını araştıran güzide tercüman ve oryantalistlerdendiler. Fransa'da ki yönetim, bu elyazmalarını, farklı politik ve dinsel nedenlerden ötürü istiyorlardı. Doğu toplumu ve kültürel mirası hakkında ayrıntılı bilgi ihtiyacı, Fransa'da Doğu çalışmalarını başlatan uzun bir politik ve kültürel süreçtir.

Paris'te bazı dini çevreler, Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birleştirilmesi gereğini kanıtlamak için veri toplama gayretine girmişlerdi. Kral'ın Kütüphanesi'nin koleksiyonu, büyük ölçüde Protestanlara karşı verilen



ideolojik çekişmeyi doğrulamak amacıyla, Doğu'nun dinsel literatürü ile zenginleştirilmeliydi. Aynı zamanda, Kur'an ve Muhammed'e olan inanç, ve Doğu gelenekleri pek çok akademisyen tarafından incelenmişti. Bu çalışmalar genellikle, bazı bakanların, soyluların, veya İstanbul'daki Fransa büyükelçisinin himayelerinde yürütülüyordu. Antoine Gallard, Fransız büyükelçisini, Paris'deki bakanları, veya Kral'ın Kütüphane başkanını, yeni bulunan elyazmaları ve kendi tercüme projeleri hakkında sürekli olarak bilgilendiriyordu. Örneğin, 1709'da Kral'ın kütüphane sorumlusu, kendisine Kur'an'ı tercüme etmesi için ve Kral'ın Okulu için bir Arap gramerini gözden geçirmesi için izin vermişti.¹⁰ Ancak, 1704'de, Konstantinopolis Fransız Büyükelçisinin kızına ithaf ettiği ünlü "Binbir Gece Masalları"nı yayınladı. Galland Büyükelçi Gabriel de Guilleragues'un özel himayesindeydi (1679-1685). Büyükelçi'nin Paris'teki üst düzey yetkili on kişi ile yakın temasları sayesinde, Galland, Batı'ya "Doğu gelenek ve göreneklerini tanıtmayı başardı... Okuyucular burada, kendi ülkelerine gidip görme zahmetine katlanmadan bu insanları konuşurken, hareket ederken görmenin, mutluluğunu yaşayacaklar."¹¹ Postel ve Savary de Breves'in aksine, Galland, XIV.Louis'nin çevresinde çok popüler olan, Osmanlı İmparatorluğu'nun eninde sonunda yıkılması gerektiği fikrine katılmıyordu.¹² Bir başka deyişle, "modern" politik kavramları paylaşmıyordu ve kendi, çoklu hümanist bilgilerine sadık kaldı; nümismatik, filoloji, tarih v.b.

Oryantal dünyanın imajı, Herbelot'un ölümünden sonra Galland tarafından tamamlanan eseri "Oryantal Bibliyografi" de (1697) açıkça ortaya çıkmıştır. Galland'a göre Batılı okuyucu, Doğu insanının gerçekten "barbar" ve karacahil olup olmadığına kendisi karar verebilir. Yani, onun yaklaşımı, bir akademisyenin yaklaşımıydı. Batılı çok bilmişlerin "Türk" sözcüğünü, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan herkesi tanımlayacak biçimde kullanmalarını eleştirmişti. Osmanlı Türkleri'nin kültürünün, temelde Arap ve Fars kültüründen çok farklı olmadığını, ve aynı zamanda, Hristiyan Oryantal kültürü ile de paralellik içinde geliştiğini vurgulamıştır.¹³ Herbelot ve Galland, hem Türkiye'de hem de Batı'da Hacı Halîf olarak tanınan ünlü Türk coğrafyacısı ve an-

siklopedisti Katip Çelebi'nin ünlü bibliyografyasını oldukça iyi biliyorlardı.¹⁴ Bu temelde, Herbelot ve Galland, önemli tarihsel olaylara, Doğu insanının dinine ve düşüncesine işaret ederek, "öteki" dünyaya bakışta yeni eğilimlere bir kapı açmış oldular. Bu, yazılı kültürü değerlendirme ve daha ileriye götürme eğilimi, Orta Doğu orijinliydi. XVII. yüzyılın ikinci yarısı boyunca bu takdir etme hafif hafif, bazı Fransız düşünürlerini de etkilemeye başlamıştı. O zamanlar, bir akademisyenin bakışıyla araştırmalar, Batı için bilinmeyen edebi ifadeleri ve Doğu dillerini öğrenme ve kullanma fırsatlarına doğru yönelmişti. Aynı dönemde, Akdeniz'in doğu kıyısına gizli ajan veya misyoner olarak geçen gezginlerin Doğu dilleri hakkında en küçük bir fikri bile yoktu ve "diğer"ine ait imajları, Herbelot, Galland v.b.nin sunduğu imajla karşılaştırıldığında oldukça sınırlıydı.¹⁵ Azar azar, Fransa Kralı'nın Doğu dilleri yorumlayıcıları, Kral'ın kolejindeki profesörler, veya "Ecoles des Jeunes"ın öğretmenleri bu imajın daha yaygınlaştırılmasında yardımcı oldular. Bu bakımdan, Galland olayı izole edilmemişti.

Petis de La Croix ailesinin edebi çalışmaları da oldukça dikkate değerdir. François Petis de La Croix (1653-1713), örneğin, Timurlenk'in sanata ve bilime düşkünlüğünü ve zekasını kanıtlamak için savaş kahramanlıklarına başvurmuştur. François Petis de la Croix'e göre, Timurlenk'in sanat ve bilimi geliştirmek için verdiği soylu çabalar, bulunduğu Oryantal çevre içinde yürütülmemişti. Oysa, Fransa Kralı XIV. Louis, kütüphanesini zenginleştirmek için gerekli tüm koşulları sağlamayı başarmıştı. François Petis de La Croix eserinde, Kral'ın etrafındaki entelektüel atmosferi, Kral'ın kütüphanesinin bir "Republique savante" veya bir "sanctuary of Muses" (Müzeler tapınağı -çeviren-) olarak özel bir yer, yabancı akademisyenleri dünyanın, Oryantal bölümünü de kapsayarak, tüm insanları adına çalışma için kendine çeken bir yer olduğuna işaret ederek, özetlemiştir.¹⁶ Aslında, bu, Batı'daki Oryantal çalışmaların başlangıcında esas düşünceydi... Petit de la Croix kuşağının akademisyenleri, yalnızca Doğu'dan gelen tarihsel ve edebi verileri sunmamış, aynı zamanda Oryantal dünya imajını kendilerince yorumlamışlardır. Kral'ın kolejinde Türkçe ve Fars dilleri çevirmeni olan Denis-Dominique Cardonne



(1720-1783), “Melanges” adlı eserinde, doğu alışkanlıkları ve geleneklerinin, temelde Batı ‘ninkileriyle aynı olarak anlatmıştır. Bu inanış, insan doğası hakkındaki Aydınlanmacı fikre dayanmaktadır.¹⁷ Sarık takma geleneği Hristiyan geleneğinden farklıydı, diğer yanda, bu sarık takan bir insanın takmayanlardan farklı olduğu anlamına gelmiyordu, çünkü insan doğası her zaman aynıydı. “Diğeri” imajının tamamlanırken, Cardonne, “barbar” olduğu ifade edilen insanların karakteristik özelliklerinin, modern olduğu kabul edilen insanlarla aynı olduğunu belirtmiştir. Bu Fransız çevirmen, Herbelot, Galland, Petis de la Corix ve diğerlerince anlatılmayan Oryantal yaşam biçimine dikkat çekmeye çabalamıştır. Cardonne, okuyucularını Batı ile Doğu arasındaki mesafenin insanları birbirine yabancılaştırmadığına ikna etmek istemiş, kendisinden öncekiler ile aynı kaynakları kullanmış olduğu halde, aydınlanmacı fikirleriyle Doğu insanı imajını dönüştürmüştür.

Sıklıkla, oryantal ilim, Batı yazılarında taklid edilmiş, ve daha sonraları bu yazılar, XVIII. yüzyıl Türk yazarlarca tercüme dilmıştır. XVIII. Yüzyıl’da tarih belirtmeksizin basılan eseri “Apologues orientaux” adlı eserinde, Fransız yazar Sauvigny, tarz ve stilini batılı bir yazardan alan çağdaşı bir Türk yazarını kullanmıştı. Sauvigny’e göre, XVII. Yüzyılda yaşamış olan ve fablları ile ünlenen Fransız yazar La Fontaine, insan davranışlarını hayvanlar vasıtasıyla anlatmıştır. Oysa, Sauvigny, kendisi La Fontaine’den değil, insanların yalnızca bir başka insan davranışından örneklemelerle öğreneceğinden hareketle, önde gelen karakterleri hayvanlar yerine insanlar olan “Apologlar”ın yazarı Amed Ben Mohamed’den etkilenmiştir.¹⁸ Bir başka ifade ile, yalnızca bir insan, diğer beşeri yaratıklara akıl öğretebilir. Tarihi çekici kılma gibi büyük bir sanat, yegane amaç olarak erdemin ayırt edilmesi ile oluştu.

Bu kültürel çatışmalar, Fransız entellektüellerinin derin bilgileri ve yönelimlerini ve ayrıca Doğu ve Doğu insanı ile alakalı konuların çeşitliliğini gösteriyor. Aynı zamanda, farklı yorumlayışlar, aydınlanmacı fikirler tarafından yenilenen eski ve modern geleneklerin bir derlemesini ortaya çıkarmış oldu.

Paris’te Kral’ın Kütüphanesindeki entelektüel çevre, geniş bir araştırma sahasının yolunu açtı. Fazilet, tarih ve Doğu insanının orijini, yazarlarının kendi şahsi tezlerini savdukları Fransız yazılarının temellerini oluştuyordu. XIV. Louis’in kütüphanesinde, Petis de La Croix, akademisyenler için iyi bir ortam geliştirdi. Suriye’de bir kral çevirmeni olan (1757), Joseph de Guignes, Asya prensleri ile karşılaştırıldığında, Fransız krallarının yayınları korumak için çalışmak için daha fazla fırsata sahip olduğunu söyleyerek daha da ileriye gitti. Joseph de Guignes, “Hunların Tarihi” (1756) adlı eserinin giriş kısmında, Türkler’in tarihinin Fransa’da çok iyi bilindiğini inkar etti ve zamanının temel bir düşüncesini vurguladı, yani “insanlar her yerde aynıdır” ve Türkler, bilhassa, “daha az günahkar, daha açık yüreli... ve belki de, genellikle, daha sağlam erdemliler”.¹⁹ 1743’de Joseph de Guignes’in bir çağdaşı olan Jonquines, Moldovya Prensi Demetrius Cantemir tarafından yazılan “Osmanlı İmparatorluğu’nun Tarihi..”ni Fransızca yayınladı. Bir bakıma, Jonquiere, okuyucularının tarihsel gerçekleri bilmek durumunda olduklarını söyleyerek Guigne’nin fikirlerini tamamlamıştı, bu gerçeğin Hristiyan aleminde mi yoksa Müslüman kayıtlarından mı geldiği hiç önemli değildi. Jonquieres’e göre, “gerçek bir tarihçi okuyucuları için yararlı” olmalıydı.

Bir Orientalist olarak Joseph de Guignes, Yunan ve Latin kaynakları arasında ve öte yanda Arap ve Çin kronikleri arasında, karşılaştırmalar yaparak, “gerçek”e ulaşma yolunda bazı yansımalar da yapmıştı. Aynı zamanda, “gerçek” adına ve hikayenin cazibesi için “kendini beğenmiş, her şeye inanan ve boş inançlı” geleneksel Batı kroniklerini red etti. Osmanlı İmparatorluğu ve Doğu insanı’nın gerçek imajını verebilmek için çok akıllıca araştırma yaptı. Bu yüzden, XVIII. Yüzyılda, Osman İmparatorluğu veya Doğu’ya ait her şeyin, özellikle de İslami kültürün yok edilmesine dayanan eski Rönesans fikri yerini bilimsel ve akademik meraka bırakmıştı.

“Diğer” insanların ve Oryantal dünyanın araştırılması ile ilgili çalışmalar, Voltaire, Guer v.d. gibi Arap, Fars veya Türkler hakkında bilgili olmayan, tanınmış filozof ve yazarlar tarafından da büyük beğeni ile karşılanmıştır. Sıklıkla, Osmanlı İmparatorluğu hakkında basıl-



miş Batılı kitaplara ulaşmışlardı. Bu yazarların pozisyonu yukarıda adı geçen diğerlerinden farklıydı. Dünya tarihi hakkındaki kitabında Voltaire, zamanının devletlerini hâlâ gelişme sürecinde oldukları için ilginç bulduğunu belirtiyordu.²⁰ Eski uygarlıklar, modern devletlerin ve modern gelişmenin yalnızca temellerini oluşturuyordu. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu gerçek ve mevcuttu. Voltaire yakın tarihe ve çağdaş insan geleneklerine ve Osmanlı tebaasının âdetlerine daha fazla ilgi gösterdi ve Batı'nın geleneksel olumsuz bakış açısını red etti. Voltaire'in dekartçı "gerçek" arayışı, Katolik kaynaklarını red ederek, Türk kroniklerine güvenmesi ile tutarlılık gösterdi. Moldovya Prensi Demetrius Cantemir'in popülerize ettiği biçimiyle: "*Consultez les veritables annales turques recueillies par le prince Cantemir, vous verrez combine ces mensonges sont ridicules.*"²¹ Voltalire'in düşüncesinde, Oryantal gelenek ve alışkanlıklar, Doğululardan daha önemli değildi.

Bu geniş, fikirler yelpazesi, her zaman için Oryantal dünyaya ait bilgiyi derinleştirmek ve elde etmek Ba-

tı toplumunu, öncelikle korkuttu ancak daha sonra aydınlattı. Bu bilgilenme daha sonraları Batı kültürünün tüm sahalarına yayıldı. Yıllar, onyıllar, yüzyıllar geçtikçe, "diğer"inin Doğu'dan gelen bulanık ve belirsiz imajı, giderek büyüdü ve onu apaçık kılmak için uğraşan Fransız entellektüelleri için daha da çekici hale geldi. Batılı'nın Osmanlı'nın Avrupa'yı istilası korkusu, güneydoğu Avrupa'dan "diğeri"ne ilişkin doğruyu ve gerçeği tanıdıkça, hafif hafif, meraka dönüşmeye başladı. Fransa ve Osmanlı imparatorluğu aralarında diplomatik ve politik ilişkiler geliştirdikçe, Kral'ın yönetimdeki resmi memurları ve aydınlar bu merakı tatmin etmede başarılı oldular. Bu doğrudan ilişkinin, "diğer taraftaki", hem uzak hem gerçek olarak algılanan dünya hakkında bilgisini geliştiren Fransız toplumu üzerinde olumlu etkileri oldu. Diğer tarafta, Osmanlı İmparatorluğu ve Fransa arasındaki kültürel ilişki, XVIII. Yüzyılın başlarında başlayan Osmanlı toplumunun Avrupalılaşması sürecinin yolunu açtı.

- 1 Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento a cura di A.Pertusi. Firenze, 1966; Daniel, N. Islam and the West. The Making of an Image. Edinbourg, 1960; Segesvary, V. L'Islam et la Reforme. Geneve, 1977, p. 41.
- 2 Bernard, Y. L'Orient du XVIe s. Une societe musulmane florissante. Paris, L'Harmattan, 1988, p. 34; Kuntz, M.L. Voyages to the East and Postel's Thought. In: Voyager a la Renaissance, 1987, p. 51-61; Postel, C. Les ecrits de Guillaume Postel, publ. en France et leurs editeurs, 1538-1579. Geneve, Droz, 1992, p. 11.
- 3 The beginning of Hebrew, Chaldaean and Arab languages teaching was in Paris University (Sorbonne) in XIVth Century: Dugar, G. L'orientalisme rendu classique en France. Paris, 1855, p. 2; About the Greek teaching see: Omont, H. Le premier professeur de langue grecque au College de France (1529).-Revue des Etudes grecques (Paris), 1903, p. 417-419.
- 4 Cosmographicae disciplinae compendium...Basileae 1561; Vers l'Orient...Paris, Bibliothèque Nationale, 1983 (Catalogue), p. 33.
- 5 Postel, G. Histoires orientales. Paris, 1575, p. 41-57, 335 sq.
- 6 Postel, C. Les écrits...Op.cit., p. 104 sq.
- 7 Duverdiere, G. Savary de Brèves et Ibrahim Mütefferika: Deux drogmans culturels à l'origine de l'imprimerie turque. In: Bulletin du bibliophile (Paris), 3, 1987, p.322-359.
- 8 Deny, J. L'Ecole des langues orientales vivantes. In: Cente-cinquanteaire des langues orientales, Paris, 1948, p. 1 sq; Enfants de langue et Drogmans. Dil Oglanları ve Tercümanlar. Istanbul, 1995.
- 9 Journal d'Antoine Galland de son séjour à Constantinople (1672-1673), publ. et annoté par Ch.Schefer. t.1-2. Paris, 1881; Journal parisien d'Antoine Galland (1708-1715), publ. par H.Omont. Paris, 1919. 156 p.
- 10 Journal parisien, p. 48.
- 11 See the Introduction in: Les Mille et une nuits, contes arabes. Trad. en français A.Galland. t.1. Paris, 1704; About the Bulgarian reception see:

- Aretov, N. First notes concerning the penetration of "1001 Nights" in Bulgaria during the national Revival. -Literaturna misl (Sofia), 3, 1984, p. 139-160.(In Bulgarian)
- 12 Djuvara, G. Cent projets de partage de la Turquie (1270-1913). Paris, 1914; Théâtre de la Turquie où sont représentées les choses les plus remarquables qui s'y passent aujourd'hui avec les moeurs, le gouvernement, les coutumes et la religion des Turcs et de 13 autres Nations qui habitent dans l'Empire ottoman. Trad. de l'ital. par Michel le Fèvre. Paris, 1688.
- 13 Bibliothèque Orientale ou dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des Peuples de l'Orient, leurs histoires et traditions, leurs religions, sectes et politique, leurs sciences et leurs arts, les vies et actions remarquables des tous leurs saints, des jugemens critiques et des extraits de tous leurs ouvrages par M. D'Herbelot. A Paris, par la compagnie des libraires, 1697.
- 14 In 17th c. the collection of Arab, Persian and Turkish books in king's library in Paris was small. That was the Galland's reason to buy the library of late Katib Çelebi, see: Catalogue des histoires en arabe, en persan et en turc tire de la bibliothèque orientale de Mustaphe Hadji Kalfa. A Constantinople, 1682, par Antoine Galland.-BN, Mss Fr. 6131.
- 15 See the traveler's opinion in: Tournefort, Pitton de. Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du Roi, contenant l'histoire ancienne et moderne de plusieurs îles de l'Archipel, de Constantinople, des costes de la Mer Noire, de l'Arménie, de la Géorgie, des Frontières de Perse et de l'Asie Mineure. Par M.Pitton de Tournefort, conseiller du Roi..., A Amsterdam, 1718, t.2, p.91.
- 16 Histoire de Timur-bec, connu sous le nom du Grand Tamerlan, empereur des Mogols et Tartares en forme de journal historique de ses victoires et conquêtes dans l'Asie et dans l'Europe. Ecrite en persan par Cherefeddin Ali, natif d'Yezd, Auteur contemporain. Trad.en françois par feu M.Pétis de la Croix, prof. en langue arabe au Collège royal, secr.interprète du Roi



pour les langues orientales. Avec des notes historiques et cartes géographiques. A Paris, Antonin Deshayes, 1722.

- 17 *Mélanges de littérature orientale, traduits de différens manuscrits turcs, arabes et persans de la Bibliothèque du Roi par M. Cardonne, secr.-interpr. du Roi pour les langues orientales à la Marine et à la Bibliothèque de S.M. et Professeur en langue arabe au collège royal.* t.1,2. A Paris, Chez Herissant le fils, rue St.Jacques, 1770.
- 18 See the "Préface" in: *Apologies orientaux.* s.l.s.a.
- 19 *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux et avant et depuis Jesus-Christ jusqu'à présent.* Par M.Deguingnes de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres...t.1. A Paris, Chez Desaint et Saillant, 1756. *Histoire de l'Empire ottoman ou se voyent les*
- 20 *Essai sur les mœurs.* T.1-2. Paris, Borda, 1990; [Guer, A.], *Mœurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique, avec un abrégé d'histoire ottomane.* Ouvrage enrichi de figures en tailles douces. t.1,2. Paris, 1747.
- 21 Dimitrie Cantemir, *Historian of South East European and Oriental Civilizations.* Ed. By Al. Dutu and P. Cernovodeanu, foreword by H. Inalcik. Bucharest, 1973, p. 328.



YENİ VE ESKİ: KÜLTÜREL SON DÖNEM OSMANLI KARİKATÜRÜNDE MODERNLİĞİN TAHAYYÜLÜ

PRDF. DR. PALMIRA BRUMMET
UNIVERSITY OF TENNESSEE, DEPARTMENT OF HISTORY / A.B.D.

*M*odernlik tarihte ve tarih çalışmalarında üzerinde yoğun tartışmaların yaşandığı kavramlardan birisidir.¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda da modernlik (modernliğin doğası, sınırları, istenilebilirliği, ve modernliğin batıyla olan ilişkisi) benzer şekilde tartışılmıştır. Özellikle 1908 Devrimi'nden sonra, İstanbul basını da bu tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı yerlerden birisi olmuştur. Eski ve Yeni'nin oluşturulması basında değişik formlar altında gerçekleşmekteydi; aynı sembol evrenlerini paylaşmalarına rağmen, mizah ve ciddi basının modernlik tahayyülleri de farklıydı.²

BASIN VE MODERNİTE İMAJI

Genç Türk Devrimi'nin, editör ve karikatüristlerin kalemlerini geçici bir süre için de olsa özgürleştirmesiyle, eski ve yeni'nin çeşitli imajları basında sıklıkla görülmeye başlandı. Bu imaj ve bunları üreten düşünceler Osmanlı topraklarında uzun süredir devam eden ve imparatorluğun siyasal, sosyal ve kültürel dönüşümü hakkında ki bir düşünme ve tartışmanın mantıksal uzantısı niteliğinde idiler.

Mutlak idareden anayasal bir düzene dramatik bir geçiş iddiasını taşıyan 1908 Devrimi, basının gelmekte olan yeni devrin nasıl olacağına ilişkin kavramlaştırma çabalarına da hız kazandırdı. Böylece, sansürün geçici bir süre için de olsa tamamen kaldırılmasıyla birlikte, İstanbul'un editor ve karikatürcüleri eski ve yeni'yi ve bunlar arasındaki farklılıkları temsil ettiği düşünülen imajlarla, okuyucularının karşısına çıktılar.³ Bazıları için, devrim istibdad devrini kapatıp hürriyet devrini açacaktı. Diğerleri için ise devrim bir zamanlar zaferlerle dolu olan bir

dönemin, yerini, imparatorluğu Avrupa'nın pençesine atacak olan karmaşıklığa, siyasal düzensizliğe bıraktığı bir devri sembolize ediyordu.⁴

Bu kutuplaşmış yorumlar etrafında, 1908-1914 yılları arasında basın kamuya çeşitli modernlik tahayyülleri sundu. Bu imajlar içinde modernlik sembolleri olarak en önde gelenleri uçaklar ve modayı takip eden kadınlardı. İkisi de hızlı ve modern olanı simgeliyordu. Bunlardan başka, fotoğraf, saat, şemsiye, jimnastik takımları, kız okulları, tramvaylar, otomobiller, buharlılar, yeni tip devlet memurları, cafeler, Avrupa tarzı tiyatro ve kadın ile erkeklerin kamusal alanda birlikte bulunmaları gibi diğer semboller de İstanbul'un okur-yazar kesimlerine 'modern'i yansıtıyordu. Eski ise, Sultan ve onun bakanlarıyla, memurların eski giysileriyle, haremağası ile, örtülü kadınla, geleneksel taşıma biçimleriyle, kahvehanelerle ve çubuk içen yaşlılarla temsil ediliyordu. Tek bir sembol, doğaldır ki, farklı anlamlar taşıyabiliyordu. Örneğin Sultan baskıcı ve korkulan eski düzeni simgelediği gibi, hızla yokolmakta olan bir dönemin zaferleri ve güvenliğini de sembolize edebiliyordu. Paris modasını takip eden kadınlar ilerleme ve özgürlük sembolleri olarak görüldükleri gibi, ev hayatını parçalayan hafiflik ve ahlaksızlığın ve Osmanlının Batı'ya ekonomik bağımlılığını simgeleyen yeni sosyal düzenin sembolleri olarak da görülebiliyorlardı. Eski düzen "yavaş yavaş" düsturu ile özdeşleştirilirken yeni düzen, çoğunlukla rahatsız edici hız duygusuyla özdeşleştiriliyordu.

XX. yüzyılın henüz başlarında, modernliğin tartışılması Osmanlı'da oldukça ileri bir seviyeye ulaşmıştı. Kültürel, ticari ve entellektüel trendleri sentez geleneği-



ne sahip kozmopolit bir merkez olan İstanbul, bu tartışmaların yoğun bir şekilde yapıldığı yer idi.⁵ 1908 Anayasa Devrimi ve İmparatorluğun Avrupaya siyasi, kültürel, ve ekonomik alanlardaki bağımlılığı, Osmanlı'nın modernlik hakkındaki düşünce ve tahayyüllerinin oluşturulduğu çerçeveleri sağlıyorlardı. Bunlar imparatorluğun son yıllarında İstanbul gazete ve dergilerinde ve yıllıklarında yayınlanıyordu.

İstanbul basını anayasal düzeni sevinç ve ürperti duygularıyla karşıladı. Bir taraftan, imparatorluğun her yanından gelen mebuslara devlet idaresinin emanet edilip edilmeyeceğini merak ederek, Avrupalı emperyalist komşularını endişeli gözlerle takip ediyorlardı. Diğer yandan ise, yeni mebusları ve yeni uygulamaları imparatorluğun kaybolmuş prestij ve gücünü geri getirmeye yönelik bir çaba olarak görmekten doğan, belli bir ümit ve iyimserlik havası da ciddi basında sezilmekte idi.⁶ Bu ümitler, tam tersine, mizah basınında, hayali ve çocuksu şeyler olarak görülmekteydi. Mizah, dramatik kültürel ve siyasal değişimler içinde olan bir toplumun endişelerini ortaya koyuyordu. Ciddi basın tarafından savunulan ilerleme mefhumuna karşı, mizah daha sağduyulu bir gözle bakıyor ve yeni düzenin sıkıntılarının eski düzeninkileri açacağını vurguluyordu. Osmanlı mizahı, modernliğin tamamına karşı onun farklı yönlerini ayırtmeksizin bir eleştirel tutum içinde değildi; fakat yeninin sembollerini hükümet, toplum ve insanlık hakkındaki kendi şüpheli vizyonunu ortaya koymak için kullanışlı bir araç olarak görüyordu.

İstanbul basınının kendisi de modern bir olguydu ve basında modern imajların kullanılması XIX. yy'ın sonlarına kadar uzanmaktadır. Osmanlı basın organları, klişe ve fotoğrafları kullanmaya başlamışlardı, ancak sadece en pahalı olanlar fotoğrafik imajları kullanabiliyorlardı.⁷ Çoğunlukla bu ilk fotoğraflar, portrelerden oluşuyordu; sonraları devlet görevlilerinin ve meşhurların portrelerinden, binaların, olayların ve çeşitli teknolojik aletlerin fotoğraflarına doğru bir genişleme görüldü. Böylece statik kişi fotoğraflarından, şehir ve şehirde olanları yansıtmaya yönelik bir fotoğrafçılık anlayışına doğru geçiliyordu. Yukarıda da belirtildiği gibi, fotoğrafçılığın kendisi, basında modernliğin önde gelen sembolü idi. Çünkü fotoğrafçılık, yüksek teknoloji, yabancı

düşüncelere açıklık ve objeleri bilimsel olarak temsil edebilme (yansıtabilme) yeteneğini içeriyordu. Fotoğraf Osmanlı periyodik ve yıllıklarında imparatorluk ve imparatorluk dışındaki modernlik imajlarını yansıtmakta kullanılmıştı.⁸ Bir diğer imaj olan karikatür ise, aynı fotoğrafik subjeleri, Osmanlı toplumunun dönüşümü ve "sözde" modernleşmesini hicvetmekte kullandı. Örneğin, Londra'daki bir Osmanlı heyetinin ciddi basında çıkan fotoğrafı, bir mizah gazetesinde, bu heyetin kayda değer bir sonuç alamamasını hicvetmekte kullanılan bir karikatür şeklinde yer alıyordu. Osmanlı karikatüristleri sadece imparatorluğu ve imparatorluğun yeni düzenini eleştirmekle yetinmediler; aynı zamanda bu yeni düzenin (modernin) ciddi basında sunuluşunu da hicvettiler.

Mizah gazetelerinin editorleri ve karikatüristleri yeni düzeni yekpare bir biçimde eleştirmediler. Hattızatında, kendilerinin yazma ve açıklama özgürlüklerinin kaynağı da bu yeni düzendi. Bununla birlikte, "hürriyet çağı"nın yetersizliklerini yazmaya ve bu çağın söz verdiklerini yerine getirmekte başarılı olup olamayacağını sorgulamaya eğilimli idiler. Bu nedenle, bazı ciddi gazetelerin makina teknolojisi ve Batı modası ile temsil edilen, özgürlük ve ilerleme çağı olarak yücelttikleri yeni düzeni, mizah gazeteleri Osmanlı'yı küçük düşüren, onunla alay eden bir şey olarak gördüler. Bunlara göre, ithal makineler verimsiz ve yetersiz olup Osmanlı toplumuna uymadığı gibi, toplumun Batıya bağımlılığını artırıyordu. Yine bu gazeteler özgürlüğü ahlaksızlık-sorumsuzlukla özdeşleştiriyorlardı.

Sürelî basında sıklıkla görülen karakterlerin başında gölge oyunu kuklası Karagöz geliyordu. Basın, hızlı, güncel ve mizahi gölge oyununu direkt olarak karikatür ve hiciv formunda kendi sayfalarına (hatta başyazılarda da) geçiriyordu. Karagöz ve arkadaşları (Hacivat, Bebe Ruhi, ve diğerleri) yeni düzenin huzursuzluklarının ve aynı zamanda hem gelenek hem de modernliğin eleştirisini yapmak için, mükemmel bir araç idiler. Bunlar şüpheliydiler fakat ümitlerini kaybetmemişlerdi. Karagöz kendi toplumunun karşıkarşıya bulunduğu modernliğin insanlığın katlanmak zorunda kaldığı hiç bitmeyen dönüşümlerden biri olduğunu belirtiyor, kaçınılmaz olan bu süreci daha espirili, eğlenceli (ve dolayısıyla) yaşanılabilir kılmayı istiyordu. Gölge oyunu, hükümet, hükümet



görevlileri, kamusal çalışmalar ve burnu havada kişileri eleştirme konusunda uzun bir geçmişe sahipti. Devrim sonrası mizahi basın da bu kişiler yine hedef olarak korunmakla birlikte, “yeni”nin idealleştirilmesi, teknolojik dönüşümün problemleri, batı kültürel ve siyasal hegemonyasının Osmanlı toplumu üzerindeki etkileri gibi konulara da yönelindi. Böylece Karagöz, son dönem Osmanlı basınında gelenek ve modernliğin analizinde boy gösteren önemli karakterlerden birisi oldu. Karagöz, gerek Karagöz tarzı diyalog gerekse kişi olarak mizahi basının sayfalarını doldurduğu için, aşağıdaki analizde sunulan örneklerde de yer alacaktır.⁹

Bu kısa denemenin amacı Osmanlı basını, karikatürü ve Osmanlı'nın modernlik hakkındaki düşüncelerini tüm karmaşıklığıyla ortaya koymak değildir. Daha ziyade Osmanlı karikatürünün, ciddi basındaki (özellikle yıllıklar ve süreli yayınlarda) modernlik düşkünlüğünü/abartısını hicveden birkaç örnek sunulacaktır. Örnek karikatürler bilinçli bir şekilde eski ve yeniyi karşı karşıya getirirken, yeninin kimilerince varsayıldığı gibi ne çok muhteşem ne de çok başarılı olmadığını belirtirler.¹⁰

TAŞIMACILIK, TEKNOLOJİ VE OSMANLI KARİKATÜRÜNDE “YENİ DÜZEN”

Karagöz ve Hacivat eskiyi, geleneksel tarzı yüceltmediler, hatta eski ile dalga geçtiler, ancak böyle yaparken eskiyi, alışılmış ve öngörülebilir olarak gösterdiler. Buna karşın yeni, sürekli sürpriz ve rahatsızlık yaratıyordu. Karagöz için hem eski hem de yeni dönem, sokaktaki adama (veya kadına) çile çektiriyordu. Fakat Osmanlı toplumu Sultan'ın devrinde en azından eskinin cefalarıyla birlikte yaşamaya alışmıştı. Örneğin, bir kimse kayık ya da eşekle seyahatin yavaş olduğunu ve fakat sonunda gidilecek yere ulaşıldığını bilirdi. Tersine, tramvay veya buharlı gemilerle seyahatin hızlı olduğu bilinse de, bunların sık sık arıza yapmaları nedeniyle, gidilecek yere varılacağından emin olunamıyordu. Yeninin bu türden hicvi, tabii ki sadece Osmanlı basınına özgü değildi. Hayranlıkla harmanlanmış yeni (moda, adap, kurumlar veya makineler) eleştirisi, değişim karşısında duyulan evrensel bir rahatsızlığı açığa vururcasına, aynı dönemin Avrupa ve Amerikan gazetelerinde de bulunabilir.

Makinalar hem modernliğin hem de uygarlığın karakteristik işaretleridir. Avrupalı ve Amerikalı basın gibi, Osmanlı yıllık ve gazeteleri de makinaları insanın ilerleme ölçüsü ve kendi toplumlarının gelmekte olan yeni ve parlıtlı dünyayı hissedişinin bir sembolü olarak görmekteydiler.¹¹ Teknolojik ilerlemenin sunulduğu ya iletişim ve ulaşımı hızlandıran (buharlılar, uçak, tramvay, oto, bisiklet, telegraf ve telefon) ya da işi hızlandıran veya kolaylaştıran makinalar (traktörler, yeni alet ve edevatlar veya dikiş makinası) üzerinde durdu.¹² Periyodikler de ulaşım ve iletişim teknolojisindeki ilerlemeleri sundular, mekanikleşmiş tarımı alkışladılar ve yeni fırınların ev hanımlarını daha mutlu yapacağını belirterek okuyucuları dünya fuarları hakkında coşkulu bir biçimde bilgilendirdiler.

Periyodiklerdeki reklamlar modaya uygun, istenilir ve son teknolojinin ürünü olarak sunulan ithal mallar hakkında bilgi verdiler. Örneğin, *Salname-i Servet-i Fînnun*, diğer ürünlerin yanısıra Singer Dikiş makinalarının da reklamını yapıyordu (bkz, figür 1).¹³ Dikiş makinası Osmanlı toplumu için yeni bir şey olmamakla birlikte, yeninin, Batıdan yapılan ithalatın avantajlarının ve makina sayesinde harcanan insan emeğini azaltmanın bir sembolü idi. Singer dikiş makinaları XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı piyasalarını işgal etmişlerdi.¹⁴ XX. yüzyılın ilk devrelerinde bunlar İstanbul gazetelerinde gerekli ve arzuya şayan modern ev aletleri olarak boy göstermişlerdi. Periyodikler de, bunları modern, burjuva Osmanlı hanesinin bir parçası olarak anmaktaydılar.

Bununla birlikte Karagöz dikiş makinası hakkında farklı fikirlerle sahipti. O bunu, eski ve yeninin paradoksalarını göstermek için kullandı. Örneğin *Karagöz* gazetesinde bir karikatür, Karagöz ve karısını dikiş makinasını başında yoğun bir biçimde çalışırken gösterir (bkz, figür 2). Minareye yakın bir konumda resmedilen Hacivat her zaman olduğu gibi Karagöz'e sorusunu sorar: “Ne yapıyorsun, Karagöz ?” Meşgul Karagöz yeni ve önemli bir işin sorumluluğunu aldığını belirterek, “minareye kılıf dikiyorum”¹⁵ der. *Karagöz*'ün saçma olandan bir espri yaratma yetisi vardı. Fakat, onun bilinçli ve sistematik bir şekilde “modern” makinaları “geleneksel” çerçevede kullanması bir tesadüf değildi. Burada da, güvenli ve alışıldık sosyal düzenin sembolü olan minare, yeni tarz ve ye-



ni üretim şekilleriyle özdeşleşmiş bir makina ile karşı karşıya konulmaktadır. Gazete bu örnekte “modernlik” düşüncesi ile dikiş makinasının yeni giyim şekilleri ile özdeşleşmesini hedef alıyor. Hattızatında Karagöz (ki bu aynı zamanda gazetenin de ismidir) yeni moda düşüncesini, özellikle Avrupa tarzı giyinen Osmanlı kadınlarını, rutin bir şekilde alaya almıştır. Böylece yeni ve önemli bir işin sorumluluğunu alan Karagöz, bir taraftan modernleşme projesinin uyumsuzluklarını hicvederken, diğer yandan modernliğe uyum sağlamaktan da geri kalmamaktadır.

Osmanlı karikatüründe hicvedilen modernlikle ilgili bir diğer düşünce, makina teknolojisinin, mutlak rejimi ve bunun yetersizliklerini ortadan kaldıracığı idi. Böylece karikatürler, Abdülhamid’i uçaklarla bakarken veya saraydan denizaltı ile kaçmayı planlarken gösteriyordu. Bunlar aynı zamanda, eski ile yeniyi bütünleştirmenin imkansızlığını da ifade ediyordu; yeni’nin yerleşebilmesi için eski düzen temizlenmeliydi.

Karikatürde kullanılan diğer imajlar makina teknolojisinin vaat ettikleriyle gerçeklikteki işleyişi arasındaki farkların altını çizdi. Böylece, yeni özgürlük çağının mizahi vizyonu, bozulan otomobiller, gidemeyen tramvaylar ve onarılmayı bekleyen buharlılar oldu. Buradaki fikir eski çağın yeniye oranla daha işleyebilir olması idi. Alternatif makina teknolojisi vizyonu İstanbul toplumunu caddelerden hızla geçip, hiçbirşeyden haberi olmayan yayaları ezen motorlu araçlar tarafından terorize edilmiş bir topluluk olarak resmediyordu. Son olarak, mizahtaki üçüncü bir modernlik temsili, eski taşıma ve ulaşım tarzlarının yeniye -geleneksel ve konforlu olan eskinin, rahatsız edici ve kaotik yeniye- karşı direnmesini yansıtıyordu. Bu üç vizyonda da Karagöz tiplmesi sıklıkla önemli roller oynadı.

1908 Devrimi sonrası İstanbul’unda bazı makinalar ve teknoloji, özellikle modernlik ve onun değişim, zafer ve kızgınlık gibi karmaşık yönlerini anlatmakta kullanıldı. Devrim, otomobil ve uçak gibi iki önemli ulaşım teknolojisinin gelişimiyle aynı zamanda oluşmuştu. 1908’de Henry Ford Model T’yi henüz üretmeye başlarken, Wright kardeşler Avrupa’da gösteri uçuşları yapıyorlardı. Tam da bu iki araç popularize edilirken, Osmanlı basını da Abdülhamid sansüründen kurtuluyordu.¹⁶ Hem

otomobil hem de uçak, devrim zamanında nadir görülen araçlardandı, böylece (tıpkı Osmanlı parlamentosunun seçimi gibi) bunlar da yeni dönem ve yeni toplumun mü-kemmel bir sembolü oldular; kelimenin tam manasıyla modern idiler. Karikatürlerde uçak gelmekte olan muhteşem çağın müjdecisi olarak görülürken; mizahçılar otomobil hakkında aynı görüşlere sahip değillerdi. Modernliğin diğer aksesuarları gibi, bu da sahiplerine cefa çektiren ve toplumu rahatsız eden bir mekanizma olarak yansıtılıyordu.

Otomobil 1908’de yeni bir olguydu; *Musavver Mu-bit* gazetesi “İstanbuldaki ilk otomobil” diye sunduğu otomobil fotoğrafını Aralık 1908 sayısında yayınladı.¹⁷ Yeni, ilerlemeci ve batılı olan herşey gibi, otomobil de yeni düzenin yaratıcılığı ile özdeşleştirildi. Örneğin *Resimli Kitap* 1909’da Osmanlı mebuslarının Londra’da Kraliyet sarayından otomobillerle çıkarken çekilmiş fotoğraflarını bastı (Bkz, figür, 3).¹⁸ Talar Bey ve Ubeydullah Efendi’nin bu görüntüleri, yeni düzenin temsilcilerinin modern olduğunu; yurtdışına gittiklerini; batılı uluslarla pazarlık ettiklerini ve otomobil kullandıklarını belirtiyordu. Otomobil burada modernliğin farklı ve gözönünde olan bir sembolü idi. Bu aynı zamanda mebuslar ve kısmen hareketsiz ve eski usullere bağlı kalan Sultan arasındaki farklara da işaret ediyordu.

Osmanlı idarecilerinin sunmaya çalıştıkları bu modernlik imajı, Osmanlı karikatürlerinin, gürültülü, tehlikeli ve bir zengin oyuncağı olarak resmedilen, otomobil imajı ile tezat yaratabilir. 1914’e gelindiğinde, İstanbul caddeleri için otomobil 1908’de olduğundan daha fazla görünüm arzeden bir nesne idi. Karagöz, bununla birlikte, otomobilin bütün “numaralarının” tam anlamıyla ortaya çıkmadığını söylüyordu. Bir karikatür (bkz, figür 4) Hacivat ve Karagöz’ü bir çift öküzün otomobili çekmesini seyrederken gösterir ve Hacivat sorar: “Nedir bu Karagöz ?” Karagöz cevaplar, “Otomobillerde böyle oluyor; çok çabuk bozuluyorlar.”¹⁹ Aynı gazetede diğer bir karikatür, (bkz figür, 5) hayvanlarla yapılan eski taşımacılığı, yeni makinalaşmış taşımacılıkla karşılaştırır. Fakat burada eski ve yeninin birbirine benzerliği üzerinde durulur.²⁰ Karagöz Çavuş Efendiye otomobiller gibi eskinin klasik bir sembolü olan katırların da bir dert olduğundan yakınıdır.²¹ Katırın anırması da kulakları hızlı



giden bir otomobil kadar rahatsız eder. Bu imajlar esprili olduğu kadar, eleştiri de içermektedir; yeninin büyü- süne kapılmış olanların eleştirisi. Karagöz için ise, etrafındaki şeyler ne kadar fazla değişirse, o kadar aynı kalı- yorlar.

Osmanlı karikatürü otomobili işe yaramaz ve tehli- keli bulup eleştirirken, uçan aletlere karşı aynı tutumu takınmıyordu. Uçmanın heyecanı, daha önceden düşü- nülmemiş askeri bir gücün ortaya çıkması, Avrupa ve Amerika'da olduğu gibi Osmanlı basınında da uçakların coşkulu bir biçimde kabulüne yol açmıştı.²² Buharlı ge- miden veya trenden farklı olarak, havacılık yerleşik işçi çıkarlarına doğrudan bir zarar vermiyordu. Bu nedenle, havacılık, geleneksel düzeni tehdit etmeden, teknolojinin mucizesi ve bir eğlence kaynağı olarak görülebiliyordu.

Ciddi basın, havacılık alanındaki ilerlemeleri bü- yük bir ilgi ve zevkle okuyucularına duyurdu.²³ *Musav- ver Muhib* uçan makinalar üzerine bir makale yayınladı. Makalenin hemen yanında ise bir uçak fotoğrafıyla, Os- manlı adı verilen sıcak hava balonu ve buna meraklı ve sevinçli gözlerle bakan kalabalıkların olduğu bir fotoğraf da vardı (Bkz, figür 6).²⁴ *Resimli İstanbul* balon meraklı- ları için, özellikle sıcak hava balonları ile havalanan Av- rupalı kadınların (böylece modernliğin iki imajı sıcak hava balonu ve kadın yanyana getiriliyordu) resmini ba- sıyordu.²⁵ Osmanlı Yıllığı, *Salname-i Servet-i Fünun*, "bi- limsel ilerlemelere" ayrılan kısımda, Zeppelin'in ürettiği Osmanlı sıcak hava balonunun, erken dönem uçakların ve diğer Amerikan hava araçlarının resmini basıyordu.²⁶

Osmanlı mizahçıları, uçan makinalar imajını mo- dernliğin en mükemmel sembollerinden biri olarak kul- lanıyorlardı. Karikatürlerde uçan makinalar eskinin işe yaramazlığını ve makinaya dayalı geleceğin kaçınılmaz- lığını açıklamak için kullanıyordu. Örneğin *Geveze* kırık dökük Galata Köprüsü (eskinin bir sembolü) üzerinde turlayan uçakları gösterdi.²⁷ Bu karikatür, İstanbul'un idaresinden sorumlu olanları da ince bir biçimde eleştiri- yordu.²⁸ Karikatürün altındaki yazıda, "köprü tamamen dalgaların altında kaldığında, Haliç'i²⁹ geçmek için hava gemileri kullanılacak" deniliyordu.

Bir diğer karikatürde, *Kalem* ölümün sembolü olan karga gibi gösterilen Sultan ile havalanan uçağı (özgür-

lük ve modernliğin sembolü) karşıkarşıya getiriyordu. Karikatürün alt yazısı ise "kıskançlık" idi (Bkz, figür 7).³⁰ Osmanlının içinde bulunduğu durumun sert ve ba- sit bir biçimde ortaya konulması, eski düzeninin çöküşü- nün kaçınılmazlığını da dile getiriyordu. Gazetede ki di- ğer bir karikatür daha yumuşak bir biçimde, sadrazamla- rın ismini taşıyan bir kaç hava aracını gösteriyordu ve bunlardan birinin adı da "Kâmiliye" idi (Bkz, figür 8). Karikatürün altında ise, "Rüzgar bu yönden estiği müd- detçe, Bab-ı Ali'ye yaklaşmak imkansız" yazısı okunu- yordu.³¹ Bu son karikatür, devrimci dönemin kaprisleri- ni doğrudan hicvettiği gibi, anayasal hükümetin de kontrolü sağlamada pek de başarılı olamadığını ima et- mekteydi. Bununla birlikte hava araçları ile ilgili tüm bu karikatürler eski ile yeniye karşı karşıya getirdiği gibi, uçan makinaları modernliği sembolize etmek için kulla- nıyor, hız, yeni düzen ve çabucak akıp giden fırsatlar üze- rinde duruyorlardı. Daha sonraki karikatürlerde, Kara- göz uçakları da, tramvaylar ve otomobilleri yaptığı gibi alaya aldı.³² Fakat devrimin hemen sonrasında, uçan ma- kinalar problemlerden çok, yeni fırsatları simgeliyordu. Bunlar, kelimenin olumlu ve umud vaaden anlamında, modern idi.

Havagücünden doğan büyülenme yanında, Osman- lı basınında makina teknolojisinin kabulünden, bu tek- nolojinin ithal edilmesinden ve eski yaşam ve çalışma tarzlarının yerini almasından doğan bir tereddüt de var- dı. Bu tereddütler katırların elektrikli tramvaylara, ka- yıkçıların ve hamalların buharlılara ve mekanik liman yükleme biçimlerine, mesajcılarının telefonlara, karşıtlığı- nı dile getiren karikatürlerde işleniyordu. Karikatürlere göre, yeni dönemin ödenmesi gereken insani ve psikolo- jik bir bedeli vardı. Yine karikatürcülere göre, Avrupa tarzı modernlik Osmanlı toplumunu gerçekte olduğun- dan farklı ve küçük düşürücü bir konuma itebilir, kısaca onu eşekleştirebilirdi. Örneğin çok da merkezi bir konu- mu olmayan *Alafranga*'nın maskotu modaya uygun bir biçimde giyinmiş kafede oturan erkek ve dişi eşek idi. Benzer şekilde *Malum* gazetesi modern aksesuarlarla do- natılmış (Avrupa tarzı mobilya, telefon ve duvar saati) ve Avrupa modası ile giyinmiş bir eşek ailesinin karikatürü- nü gösteriyordu.³³



Modern teknoloji ister Osmanlı'yı küçük düşürdüğü için eleştirilsin, isterse hayatı daha zor ve karmaşık bir hale getiren bir şey olarak sunulsun, eski ve yeni, Osmanlı mizahçıların vazgeçemedikleri kavramlardandı. Eski ve yeniye temsil etmek için alışıldık semboller seçilmiş ve bunların karşılaştırılmasından espriler üretilmişti. Daha- sı, eski ve yeninin karşıkarşıya getirilmesi aynı zamanda, batılılaşmış Osmanlının, ciddi basının ve, en azından mizahçılara göre, ciddi bir şekilde düşünmeden kendini dönüştüren veya başkaları tarafından dönüştürülmesine izin veren bir toplumun, açık ya da kapalı bir eleştirisi idi.

Modernlik (yeni), Osmanlı halkının gönüllü katılımı olup olmadığına bakılmaksızın yeni Osmanlı kültürünün oluşturulacağı bir araçtı. Bununla birlikte modern'in parametrelerinin ne olduğu yeterince açık olmadığı gibi, modernliğin sonuçlarının da faydalı olup olmayacağı belli değildi. Böylece Karagöz geç dönem Osmanlı basınında, modernliği savunan birisi idi. Gölge oyunu değişen hükümetlerin kusurlarını ortaya koymada ve değişen sosyal düzenin paradokslarını ortaya çıkarmada uzun bir geçmişe sahipti. Dolayısıyla, Karagöz için eski ve yeninin karşı karşıya konulması hiç de yeni bir şey değildi.

- 1 Bu konuda yapılmış olan bir çok çalışmadan ikisi için, Neil McWilliam, *Dreams of Happiness* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: The Free Press, 1990), ss.5-44. Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerindeki yeni kavramlaştırması üzerine klasik çalışmalar için, bkz, Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: Mc Gill University Press, 1964); ve Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1968).
- 2 "Eski" ve "yeni" terimlerini bu terimlerin basında herkes tarafından kullanılmasından ötürü kullanıyoruz. Fransızca'dan gelen "moderne" terimine bazı mizah gazetelerinde arastra tlamak mümkündür, fakat eski ve yeni halihazırda kullanılan kategorilerdir.
- 3 Osmanlı karikatürü üzerine, bkz, Turgut Çeviker, *Gelişim sürecinde Türk Karikatürü* (İstanbul: Adam Yayınları, 1986).
- 4 Bu çalışma geç dönem Osmanlı karikatürü üzerine yapılan çok daha kapsamlı bir çalışmaya dayanmaktadır. Bkz, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1913* (Albany: State university of New York Press, 2000).
- 5 Zeyneb Çelik, XIX. yüzyılda modern düşüncesinin, İstanbul kent kavramlaştırmasını hangi şekillerde dönüştürdüğünü göstermiştir. Zeyneb Çelik, *The Remaking of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century* (Berkeley, University of California Press, 1986). Bu dönüşüm XX. yüzyılın başındaki Osmanlı karikatüründe önemli bir odak noktasıdır. Çoğu karikatür "eylem" İstanbul caddelerinde gerçekleşiyordu.
- 6 Ciddi basının tamamının anayasal düzenin gelişyle mutluluk sarhoşu olduğu düşünülmemelidir. Ciddi basında (hatta anayasal düzenin destekleyicileri arasında dahi) anayasal düzen hakkında önemli ölçüde tartışma ve eleştiri yer almıştır. Bu konuda bkz, *Volkan*.
- 7 Örneğin herbiri 1908 yılında beş kuruş mal olan, *Resimli Kitap* ve *Ma-basın* örnek olarak verilebilir.
- 8 Fotoğraflar dünyanın geri kalan kısmının gelişmelerini, idarecilerini ve hatta acayipliklerini İstanbul'un okuyan kesiminin gözleri önüne getiriyordu. Hatta okuyamayanlar dahi bu imajları tüketebiliyorlardı. Fakat bunların fiyatlarının yüksek olması, İstanbul'un bir çoğunun bunları, ikinci veya üçüncü el istisna olmak üzere, satın alamaması anlamına da geliyordu.
- 9 Karagöz karakteri bir çok mizah gazetesinde görüldü. Burada belirtilen karikatürler, 1908-1928 yılları arasında yayınlanmış *Karagöz* adlı gazetelerdendir. Bunlardan başka bir de *Karagöz* yıllığı (salname) vardı.
- 10 Örnek olarak seçtiğimiz bir kaç karikatür, söylemeye gerek yok ki, Osmanlı karikatürünün tamamını temsil etmez. Burada kısa bir sürede el-

de edilebilecek ve 1908-1914 periyodu içinde çeşitli gazetelerde tekrarlanmış temalar üzerinde durulmaktadır. Bu dönemdeki karikatür temaları hem Osmanlı'nın değişen durumu ve hem de sansürün yeniden gündeme gelmesiyle değişmektedir. Buna rağmen, teknoloji ve taşımacılık alanlarındaki yenilikleri hicveden karikatürlerde bir devamlılık gözlenmektedir. Değişen sadece otomobil, uçak ve telefon gibi teknolojilerin yaygınlaşması ve bunlara karşı alışkanlığın artmasıdır.

- 11 Buradaki "parıltı" kelimesi, kelimenin sözlük anlamıyla yeni aydınlatma usullerinin ortaya çıkışı olarak da algılanabilir. Modernliğin eleştirisi ve makina çağının zalimlikleri üzerine çok şeyler yazılmıştır. Fakat Sal-nameler, Almanaklar ve bir çok gazete makınayı kınamak yerine onu kutlayan bir forum niteliğindeydiler. Bir örnek için, bkz, *Osmanlı Ziraat ve Ticaret Gazetesi*.
- 12 Osmanlı İmparatorluğu'nda taşımacılık hakkında, bkz. Donald Quataert, "The Age of Reforms, 1812-1914," in Halil İnalcık and Donald Quataert, eds. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. 1300-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), ss.796-823.
- 13 *Salname-i Servet-i Fünun*, 1326, 2: numarasız reklam sayfası, yayın tarihi 1327/1911.
- 14 Bkz, Robert Davies, *Peacefully Working to Conquer the World: Singer Sewing Machines in Foreign Markets, 1854-1920* (New York: Arno Press, 1976), 206-220.
- 15 *Karagöz*, 572:1, 26 Teşrin-i Evvel 1329/ 8 Kasım 1913.
- 16 Abdülhamit sansürü mutlak bir sansür değildi ve yazarlar bunu kısmen aşabiliyorlardı. Fakat, Temmuz 1908'den sonraki ilk oniki ay içinde sadece İstanbul'da ikiyüzün üzerinde yeni gazete yayınlandı.
- 17 *Musavver Mubir*, 6: 93, 27 Teşrin-i Sani 1324 / 10 Aralık 1908.
- 18 *Resimli Kitap*, 12: 1188, Eylül 1325/ Eylül 1909. Ayrıca bkz, *Resimli İstanbul*, 10: 148, 10 Ağustos 1325/23 Ağustos 1909.
- 19 *Karagöz*, 614:4, 16 Nisan 1330/29 nisan 1914. Fotoğraf ve Karikatür altı yıl arayla yayınlanıyor fakat, Karagözün karikatürü, devrimden hemen sonra yayınlanan diğerleri ile benzeşiyor. İşlemeyen "modernlik" mesajı ise ortak tema.
- 20 *Karagöz*, 560: 4, 19 Teşrin-i Evvel, 1329/ 1 Ekim 1913.
- 21 Eşek veya katırlar eski usüllerin sembolü idiler. Örneğin *Züğürt* adı verilen mizah gazetesinin yaşı, pejmürde ve Nasreddin hoca gibi eşekler binen aynı adlı maskoruna bakınız. Osmanlı karikatüründe eşekler, aynı zamanda, bozuk otoların yanından geçerken veya kendilerini işsiz bıraktığı için tramvayları protesto eder bir şekilde de çiziliyorlardı.
- 22 Uçuş kavramı, ulusal kimlik ve modernlik üzerine ilginç bir makale için, bkz, Peter Fritzsche, "Machine Dreams: Airmindedness and the Reinvention of Germany," *American Historical Review*, 98, 3, (June 1993): 685-



709. Fritzche göre, uçak, teknolojinin bir kahraman mı yoksa bir kötü adam mı olduğuna ilişkin ondokuzuncu yüzyıl Avrupa tartışmalarının devam etmesinin mükemmel bir sembolü idi.
- 23 Örneğin, *Resimli Kitab*, 5: 475, Kanun-i Sani 1324/Ocak 1909; ve 14: 135-139, Teşrin-i Sani 1325/Kasım 1909.
- 24 *Musavver Mubir*, 30: 8, 28 Mayıs 1325/ 10 Haziran 1909.
- 25 *Resimli İstanbul*, 4: 60, 29 Haziran 1325/12 Temmuz 1909; ve 8:125, 27 Temmuz 1325/9 Ağustos 1909.
- 26 *Salname-i Servet-i Fünun*, 1324-1325, 1: 156-157, 1326/19102 da yayınlandı ve 1326, 2: 146-148, 1327/1911 yılında yayınlandı.
- 27 Galata Köprüsü mizahi konuşmalar için uygun bir yer olarak görülüyordu. Köprü, İstanbul'un simgesi, insanların birbirleriyle buluşup fikir alışverişinde bulundukları ve (mizahçılara sık sık konu olan) geçiş ücretlerinin ödendiği bir yeri.
- 28 Abdülhamid devrinden sonraki modernleşme (elektrik ve belediye hizmetlerini de içeren) çabaları için, bkz, Stanford ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. v.2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s.306.
- 29 *Geveze*, 22:1, 19 Kanun-ı sani 1324/1 Şubat 1909.
- 30 *Kalem*, 65: 1, 26 Teşrin-i sani 1325/ 9 Aralık 1909. Sultan sürgünde idi ve çoğunlukla üzgün ve geri dönmeye istekli gösteriliyordu.
- 31 *Kalem*, 35: 1, 23 Nisan 1325/ 6 Mayıs 1909.
- 32 *Karagöz*, 579: 4, 14 Kanun-i evvel 1329/ 27 Aralık 1913.
- 33 *Malum*, 1: 4, Kanun-i evvel 1326/ Aralık 1910.



1856 FERMANI YA DA AVRUPA ARZUSU SÖYLEMİNİN İCADI

PROF. DR. NORA ŞENİ
UNIVERSITÉ DE PARIS 8 INSTITUT FRANCE D'URBANISME

Bu yazının temel çıkış noktası şöyle açıklanabilir: Bugünkü Avrupa ile Türkiye'nin birbirleriyle ilişkilerini ifade ederken kullandıkları söylem, motifleri ve tüm retoriği ile XIX. yüzyılın ilk yarısında yerleşti, o zamandan beri de değişmedi. O zaman yerleşen bu söylemin temel yapısı bugün Türkiye-Avrupa ilişkilerinin dile getiriliş tarzına hakim olan temel yapıyla aynı. Tarafların birbirlerine projeksiyonları (psikanalitik anlamda), birbirlerine yönlendirdikleri talepler, bunları bağladıkları şartlar, reddedildikleri zaman ileri sürülen gerekçe ve nedenler, bunların ifadesini organize eden gramer, Kırım Savaşı'nın hemen sonrasında neyse, bugün de o. Osmanlı'nın, modernizasyon arzusunu dile getirirken kullandığı metaforlar, temalar ve bunların altındaki "*implicite imaginaire*" hâlâ geçerli. Yani iki dünya savaşı, birkaç imparatorluğun çöküşü ve Sovyetler Birliği'nin çözülmesini kapsayan 150 yıldır değişmemiş paradigmalar hakim, Avrupa'nın Türkiye'yle, Türkiye'nin Avrupa'yla ilişkilerine...

Psikanalizin iyi tarif ettiği bir çift ilişkisi vardır: birbirlerine duydukları yakınlıktan ve sevgiden ziyade, karşılıklı yankı ve çağrışımlar yapan iki nevrozun birbirine eklemlenmesi yüzünden beraber olan çiftler. Bunların beraberliğinde hep aynı dramın tekrarı ilişkiyi sürdüren önemli bir mekanizmadır. İşte bu tür bir ilişkiyle bağıymışlarcasına Türkiye (ya da Osmanlı) ve Avrupa değişmeyen bir işbölümünün onlara yüklediği rollerde ihtisaslaşmış görünüyorlar. Yıllardan beri özü değişmeyen istekler ifade edip aynı tatminsizliğin (*frustration*) gerginliğini tekrarlıyorlar. Bu rollerin neler olduğunu, tarafların kendi dünyalarında nasıl bir mekanizmaya

oturduğunu, karşılıklı talep ve beklentilerin niteliklerini, sabit kalan ve değişen şekilleriyle gösterebilmek için Kırım Savaşı'nı, Islahat Fermanı ilânını izleyen yıllar üzerinde duracağım. Zira sonradan kemikleşecek olan bu söylem ve rol dağılımı bu yıllarda biçimlenir. Bu yıllar Avrupa'yla ittifak yıllarıdır, dolayısıyla diyalogun yoğun olduğu bir zamandır. Yalnız Kırım Savaşı sırasında değil, Islahat Fermanı'nın hazırlanışında da, ileriki satırlarda üzerinde tekrar duracağım aktif bir işbirliğidir söz konusu olan. Osmanlı tarihi için bir dönüş noktası olan bu devre ve işbirliği sırasında, taraflar isteklerini, şartlarını, karşılaştıkları engelleri hayli açık bir şekilde dile getirir ve bize izlerini bırakırlar. Burada kullanacağım kaynakça işte bu izleri taşıyan yarı resmi bir mektuplaşmaya, 1856-1860 yılları arasında Fransa'nın İstanbul'daki büyükelçisi Edouard Thouvenel'in mektuplaşmasına dayanır. Bunlar yalnız Thouvenel'in yazmış olduğu mektuplardan değil, ona yazılmış mektuplardan da oluşur ve bunların arasında Osmanlı vezirlerinin, yüksek bürokratlarının mektupları, Sultan'ın konuşmalarının metinleri vs gibi belgeler mevcuttur.

İstanbul Kırım Savaşı'ndan sonra, İngiltere'nin büyükelçisi Stradford Canning'le ve Fransa sefiri Thouvenel arasındaki rekabetin -hükümetlerinin ittifakına rağmen oynandığı bir sahnedir. Thouvenel, Fuad ve özellikle Âli Paşalara yakinken, Stradford İstanbul'daki itibarını Mustafa Reşid Paşa'nın dostluğuna borçludur. Ancak o senelerde Reşid Paşa'nın Tanzimat iradesi, kararlığı azalmakta, 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayûn'un mimarı, Osmanlı erkânı içindeki önemini Âli ve Fuad Paşalara kaptırmaktadır. Her hal-ü kârda, rakip de olsalar, iki elçi Tan-



zimat yönelimine ikinci bir nefes verecek Islahat Fermanı'nın kaleme alınmasına aktif olarak katılırlar. Bu çalışmanın ilk toplantısı 1856'nın Ocak ayı başında Fuad Paşa'nın evinde yapılır (ve İngiliz Sefiri toplantıya iki saat geç geldiği için Fransız Sefir sinirlenir). Bu toplantılar yoğun bir ritimde sürdürülecek ve süratle sonuç alınacaktır. Çalışmaların yıldırım hızıyla ilerlemesinin nedeni aynı tarihlerde toplanan ve Kırım Savaşı neticelerini müzakere eden Paris Kongresi ile adeta yarış halinde olunmasındandır. İstanbul'daki görüşmenin tarafları olan Fransız, İngiliz, Türk ve Avusturya temsilcileri en azından bir konuda mutabıktırlar: Osmanlı tebaası olan Hristiyanların durumu, Ruslar bu işe burunlarını sokmadan halledilmelidir. Zira gayrimüslim tebaa arasında nüfus açısından en büyük grup Ortodoks Rumlardır. Oysa Ortodoksluk, o tarihe kadar, bu cemaati Rusya'nın nüfuz alanı içinde tutmuştur. Rumların Islahat Fermanı reform programı içine alınmasıyla umulan, Rusya'nın Osmanlı topraklarında çevirdiği entrikaların maddi temelini ortadan kalkmasıdır.

Ancak şunu hatırlatmakta yarar var: 1856 Fermanı'nın hazırlanışı sırasında üç Avrupalı temsilci ve Türk katılımcılar arasındaki bu ideal uyumun ardında önemli bir unsur yatmaktadır. Kırım Savaşı'ndan sonra Fransa, İngiltere ve Avusturya'nın ortak endişesi Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü korumak, parçalanmasını önlemektir. Bu endişe, üç sefirin izlediği politik çizgiyi belirler. Hristiyan tebaayı korumak her ne kadar Avrupa'nın diplomasi oyununda kullandığı, 1860'dan sonra daha yoğun olarak da kullanacağı kartlardan biri ise de, 1860'lara kadar süren dönem içinde bu sorun, esas hedef olan İmparatorluğun kurtarılmasından daha az önemli, ikincil bir meseleydi. Tanzimat ile ilgili klasik yorumların hemen hepsi, Avrupalı güçlerin reform hareketine taraf olarak ve Hristiyan cemaatleri koruyarak, kendi çıkarlarını ve piyonlarını kolladıkları, aralarındaki meseleleri ve rekabetleri Osmanlı topraklarına taşıdıkları görüşünde birleşirler. Bu yorum yanlış olmamakla beraber, 1850'lerin ortasında bu üç Avrupa ülkesinin çıkarları Osmanlı topraklarının bütünlüğünün korunması, muhafaza edilmesi doğrultusunda birleşir. Çünkü ortada ciddi bir tehlike vardır, ismi Rusya'dır: "*Kırım Savaşı'nın asıl amacı, Rusya'nın "basta adam"ın doğal mirasçısı olduğu yo-*

lundaki iddiasını elinden almak. Din şiddetli bir ölümden kurtardığımız hastayı bugün yaşatma görevi bize düşüyor"¹ diye yazar Thouvenel Paris'teki Dışişleri Bakanlığında görevli Bénédicti'ye.

I. EVRENSEL DUYUMLU (UNIVERSALİSTE) BİR MESAJ

Osmanlı İmparatorluğu Kırım Savaşı sırasında ve ertesinde, XVIII. yüzyılın sonundan beri girilen "dış açılma" hamlelerini hızlandıracaktır ve bir "ilk"ler dizisi başlatacaktır. İlk defa Batı'dan kredi alacaktır (1854'de Fransa ve İngiltere'yle imzalanan ittifak anlaşmasından hemen sonra Londra'daki *Dent, Palmer and Co Şirketine* 3.000 000 £ borçlanılır).² Modern anlamdaki ilk banka, *Ottoman Bank* bu sırada, Mayıs-Haziran 1856'da kurulur.³ İlk belediyeçilik deneyimlerine bu esnada girilir ve Osmanlı hükümeti Mayıs 1855'de *İntizam-ı Şehir Komisyonu*'nu kurar.⁴ İstanbul kahvelerinde ilk defa bira belirlir.⁵ Bu, Kırım Savaşı sonrası "ilk"ler listesini uzatmak mümkün. Bunun yanı sıra, Sultan Abdülmecid de o zamana kadar bir Osmanlı padişahının yapmamış olduğu "jest"lerde bulunacaktır. Meselâ Fransa ve İngiltere sefaretlerinde, Sivastopol'un düşmesi şerefine verilen balolara şahsen teşrif edecektir. Böylece yabancı bir sefaretteki bir davete gelmeyi kabul eden ilk Sultan olacaktır.

Abdülmecid Batı'ya sembollerle ve imajlar yaratarak mesaj vermenin avantajlarını anlamış bir padişahtır. Sefaret davetlerini şerefleştirmekden çok daha önemli bir başka "ilk"e imzasını atacaktır: yabancı bir ülkenin nişanıyla taltif edilmeyi kabul eden ilk padişah olacaktır. Bu kabulden de anlamlı olan, nişanın ne adına, niçin kabul edildiğini açıklayan gerekçedir. III. Napoleon, İstanbul'daki elçisi Thouvenel aracılığıyla, Sultan'ı *Légion d'Honneur* Nişan'ına layık görür: "*Sayın Bakanım, geçtiğimiz cumartesi günü Haşmetli Sultan'a Légion d'Honneur nişanını resmen takdim ettim. Haşmetli İmparator'un müteffikine beslediği saygının bu çarpıcı nişanesi, burada tam bir siyasi olay oldu. Zira Konstantiniye'deki diplomatik misyonlar, bir zamanlar Sultan'ın yabancı nişanları kabul etmesi yolunda yapılan telkinleri hoş karşılamadığını, Portekiz'den gönderilen "La Tour et l'Epée" nişanının, daha dört yıl önce, resmen geri çevildiğini hâlâ çok iyi hatırlıyor. Türkler, hükümdarlarının Haşmetli İmparator'un taltifine mazhar olmasından onur*



duymaktalar. Ancak, bunu eski âdetlerden bir sapma olduğunun da farkında oldukları için, bunu açıklama gereğini hissediyorlar. Sultanın başyaveri, eğitimini Fransa'da yapmış olan Ethem Paşa bana geçenlerde şu açıklamayı yaptı: "Osmanlı Padişahları bugüne kadar papa gibiydiler. Verirlerdi ama almazlardı. Bugün bu kurala getirilen istisna, iki ilke arasındaki ittifakın en güçlü kanıtı olmuştur. Fransa'dan gelen nişanın güzel bir ayrıcalığı vardır. O da bütün dinlerin ve bütün milletlerin sahip oldukları şeref duygusundan beslenmesidir. Bu nişan, herhangi bir aracıya gerek olmadan, herhangi bir dine bağlanmadan, doğrudan Tanrı'nın himayesindedir. Bu bakımdan Avrupa'daki diğer nişanlardan ayrılmaktadır." Buna karşılık, geçit töreni sırasında sokaklarda toplanan ve İmparator'un temsilcisine kayda değer bir saygı gösterisinde bulunan "reaya" tamen farklı bir noktadan hareket ediyor! Onlar, Sultan'ın Hristiyan gelenğine uygun olduğunu düşündükleri böyle bir törene icabet etmesine hem şaşırıyor, hem de memnun oluyorlar! Doğru'da her konuda olduğu gibi burada da karşımıza çıkan, aynı topraklarda yanyana yaşayan ama birbirlerine karışmayan ırkların beklentileri ve önyargılarını yansıtan bu farklı hisler bana, size yazılmaya değer ilginçlikte göründü.⁷⁶

İşte bu nişanın Aralık 1855'de verilmiş merasimini, Thouvenel'in, kendi bakanı Walewski'ye anlatan mektubu. Mektupta bizi öncelikle ilgilendiren Sultan'ın başyaveri Ethem Paşa'nın, eski Osmanlı adetlerinden sapılıp, Fransız nişanının niçin kabul edildiği konusunda yaptığı açıklamadır. Fransız İhtilâl'ini gerçekleştirmiş ülkeye ait olan *Légion d'Honneur* nişanı, dinî herhangi bir anlam taşımamaktadır. Bu sebepten dolayı Osmanlı hükümdarının onu kabul etmesinde bir sakınca yoktur. Burada görülen, padişahın ve Bab-i Âli'nin evrenselci bir tavıra yabancı olmadıkları, bu yönelimi hayli içselleştirmiş olduklarıdır. Başyaver'in ileri sürdüğü nedenleri, üç çeyrek yüzyıl sonra benimsenecek olan laikliğe giden yolun başlangıcı olarak okumak mümkün. Laiklik, sık sık söylendiği gibi, Osmanlı'da hiç kökü olmayan, bir 1923 sabahı, ansızın Mustafa Kemal tarafından, bu konuda hazırlıksız Türkiye halkına kabul ettirilmiş egzotik bir yönetim biçimi değildir. Burada kısa bir parantez açıp Thouvenel'in Osmanlı toplumuna ait bir başka özelliği yakalamış olduğuna dikkat çekilebilir. Osmanlı halkları mozağından söz ettiği zaman bunların "yanyana ama bir-

birlerine karışmadan" yaşayan gruplar olduğunu farketmiştir. Ne bu halkların ahenk ve paylaşım içinde yaşadıklarını varsayıp, ne Osmanlı çoğulluğunu idealize etmiş, belli bir gerçek yaratmıştır, ne de, o sıralarda batıda söylendiği gibi Hristiyanların ezildiği savına güvenmiştir.

Thouvenel aynı mektubun ikinci bölümünde ise Abdülmecid'in teşekkür konuşmasını aktarır: "*Haşmetli İmparator'un şahsına gösterdiği bu incelik yabancı bir devletten aldığım ilk nişan olduğu için beni özellikle duygulandırdı (...). Bütün tebaamın mutluluğu için aralıksız siirdiirdüğüm çabaların başarıyla sonuçlanacağını ve bundan böyle büyük Avrupa Ailesi'nin bir üyesi olan İmparatorluğunun tüm dünyaya, uygar milletler topluluğu içinde önemli bir yer tutmayı hakettiğini kanıtlayacağını umuyorum.*"⁷⁷

İşte bu satırlarda Türklerin Avrupa'yla ilişkilerini ifadede 150 yıldan beri kullandıkları ana motifleri bulmak mümkün: "*Avrupa Ailesi*", "*Uygar Milletler Topluluğu*" ve Osmanlı'nın (ya da Türkiye'nin) bunlara ne derece mensup olduğu/olabileceği sorunsalı. Evet, XIX. yüzyılın ortasında Osmanlı, o zamana kadar -Avrupa'ya devamlı bir elçi yollamayacak kadar kesin bir tavırla⁸⁻ uygulamış olduğu *muhteşem izolasyonuna* son vermeyi arzu etmektedir (Oralarada, artık "gâvurların yaşam ve yönetim tarzı", "öteki"nin dünyası diye görmemezlikten gelmeye devam edemeyeceği birşeyler olduğunun farkındadır). Hangi ve ne tür katmanlardan oluştuğu zihinlerde billurlaşmamış da olsa, modernlik denen evrimi algılamaya başlamışlar ve kendi durumlarına çare olarak görmeye yönelmişlerdir. "Uygar milletlere" mensubiyetlerini söz konusu ederken sahip olmadıkları bir uygarlığın varlığını kabul etmişlerdir. "İlerleme" kavramı, ilerlemek gerektiği bilinci, bu yapılmadığı takdirde kaçırılacak bir tren olduğu tehdidi bununla birlikte gelmiştir. Talep yalnız resmi bir mesubiyetin kabul edilmesi değildir. Avrupa'dan istenen, gerekli düzeyin yakalanmasında yardımcı olmasıdır. Avrupa yardım etmezse, tehlike, Osmanlı'yı tehdit eden nesne, kendi karanlıklarına gömülebilme olasılığıdır. Osmanlı'yı tarihin bu karanlıklarına doğru çekebilecek olan "iç düşman", kendi kurumlarının köhneliği ve tutucu akımlarıdır. Burada Osmanlı derken hep devleti kastediyorum, zira Avrupa nezdinde aranan çareler, Avrupa içinde yer alma arzusu devletin kendi ya-



şamı üzerindeki tehlikeleri, yönetim aczlerini bertaraf etmek için düşündüğü çarelerdir.

Bu söylem bugün bize bu kadar aşına geliyorsa, kullandığı terminolojinin, bunların işaret ettiği ilişki tarzının günümüze “eskimeden” ulaşmış olmasındandır: 1995’de, demokratikleşme önlemleri alınmazsa Avrupa Gümrük Birliği kapısının Türkiye’nin yüzüne kapanması olasılığı, Türkiye’yi aday saymayan 1998 yılındaki karardan sonra Avrupa Birliği’yle artan dramatik tansiyon, bütün bu süreçlerde hakim olan retorik XIX. yüzyılın ortasından beri geçerli olan retorik değil midir?

2. ALİ PAŞA VE OSMANLI’DAN TÜRKİYE’YE İTİRAZ RETORİĞİNİN İCADI

Islahat Fermanı’nın 21 Şubat 1856’da ilanından iki yıl sonra Âli Paşa hâlâ İstanbul’da büyükelçi olan Thouvenel’e şu uzun mektubu yazar:

“(...) Bildiğiniz gibi, aziz Sefirim, saygınlık olmadan hükümetin ayakta kalması mümkün değildir. Ülkede düzenin korunması, gerekli reformların yapılması ve tebaanın refahının sağlanabilmesi için, devlete sevgi ve saygı duyulmasının yanı sıra, hepsinden önce ondan korkulması gereklidir. Ancak dinin her yanında tebaayı bizden soğutmak, hükümete itaatini azaltmak için gerekli herşey yapılmaktadır. Öte yandan haksız, en azından gerçekleri bilmeyen bir basın her sabah, Bab-i Âli ve Müslüman halk aleyhinde yaydığı yalan haberler ve karalamalarla, farklı ırktan insanlar arasında düşmanlık ve nefret tohumları ekmeyi amaçlamaktadır. Hükümetimiz ise bu düşmanlıkları ortadan kaldırmak ve aralarında ki birlik ve kardeşliği yaşatmak için elinden geleni yapmaya çalışıyor. Dinimize ve hükümdarımıza yapılmadık hakaret kalmamıştır. Bu birğin lisanı okuyunca insan yüzyıllarca geride kalmış başlı seferleri zamanında yaşadığını sanıyor. Bana muhtemelen Bab-ı Âli’nin 1856’da verdiği sözleri yerine getirmediğini ve bu gecikmenin Avrupa kamuoyunu rahatsız ettiğini söyleyeceksiniz. Yönetimi mükemmelleştirebilmek için daha çok yol katetmemiz gerektiğini ben de kabul ediyorum. Ancak düzeltmemiz gereken bozuklukların sadece Hristiyan tebaayı ilgilendirmediğini, hatta bunların hallerinden en az şikayetçi olabilecek kişiler olduklarını vurgulamak isterim. Böyle sine köklü bir sosyal dönüşüm gerçekleştirmesi gereken bir hükümetin, yukarıda değindiğim saygınlığa ek olarak zamana,

dostlarının desteğine ve tebaasının itaatine ihtiyacı vardır. Elinizi vicdanınıza koyarsanız, iki yıldır dış politika sorunlarının bütün zamanımızı aldığını, dostlarımızın bize hiçbir alanda destek olmadıklarını ve düşmanlarımızın bizi İmparatorluğun işleriyle uğraşmaktan alıkoymak ve Avrupa’yı yönetmekten aciz bir hükümet olduğumuz izlenimini vermek için iş huzursuzluklar çıkarma gayretiyle ellerinden gelen herşeyi yaptıklarını siz de kabul edersiniz. Bildiğiniz gibi bizde diğerlerini yönetebilecek ve farklı cemaatlar arasında köprü işlevi görebilecek bir ırk varsa, o da Osmanlı ırkıdır. Bu iddiaya, bu ülkeyi ve bu ülkede oturan halkların niteliğini tanımayanlar inanmayabilir. Ama ben verebileceğim güncel örneklerle ileri sürdüğüm bu iddiayı kanıtlayabilecek durumdayım.

Son olarak, eğer dostlarımızın bize yaklaşımlarındaki iyi niyete biraz güvenilebilsek Stradfordvari teorileri değilse de, pratik yararı şüphe götürmeyen ve acil olduğu İmparatorluğun gerçek dostları tarafından kabul edilmiş olan önlemleri aldıracağımı tereddüt etmeden vaad edebilirim.

Size, aldığımız ekonomik önlemlerin tebliğede olmadığı konusunda güvence verebilecek durumdayım. Bu önlemler ağır aksak uygulamaya konuluyor, ama Allah’ın izniyle uygulamaya devam edilecektir.

Bu mektubun sıkıcı uzunluğunu başlamanızı diler şahsınıza beslediğim saygı ve dostluk duygularının içtenliğine inanmanızı bir kez daha rica ederim.

Âli

Bu mektubu oluşturan motifleri gözden geçirelim

1. Avrupa’nın Önyargılarına İtiraz

a. Hristiyanların Mazlûm Durumda Olmadıkları: Islahat Fermanı’nın vaad ettiği hükümlerin yürürlüğe girmesi gecikmekte, Hristiyan tebaanın durumu yeterli süratle düzelmemektedir. Bu gecikme Avrupa’da basının Osmanlı aleyhine veryansın etmesine neden olmaktadır. Âli Paşa Thouvenel’in insafına diler ve hatırlatır ki Hristiyan tebaanın durumu diğerlerinkinden daha kötü değil belki nisbi olarak daha bile iyidir. Aslında Thouvenel bunun böyle olduğunu fevkalade iyi bilmektedir. İstanbul’a gelir gelmez, hazırlanmasına katıldığı Islahat Fermanı’nın da yardımıyla, başkentin şartlarına çabuk intibak etmiş ve önyargılarından süratle sıyrılmıştır. Görüşlerinin değiştiğini dürüstlük ve samimiyetle teslim eder: “Gayrimüslim cemaatler içinde reform yapma konusun-



daki düşüncelerimin hayli taraftar bulduğunu göreceksiniz. Bu konuyu uzun boylu düşündüm ve Türklerden çok, kendi rahipleri tarafından ezilen Hristiyan halkların kaderini kesin olarak iyileştirmenin yolunun buradan geçtiğine derinden inanıyorum.” Tasarlanan reform, gayrimüslim cemaatlerin iç yönetimlerinin yeniden düzenlenmesini, iç kurumların dinsel hiyerarşinin tekeline çıkarılmasını planlar. Islahat Fermanı'nın 4. maddesini oluşturan bu karar yürürlüğe (gecikerek, 1860 ile 1865 arasında) girecek, cemaatlerde kısmî seçimlerle yönetime laiklerin de katılması sağlanacaktır. Bu kararın alınmasında Thouvenel'in büyük emeği geçmiştir ve sefir bunu başarmış olmaktan dolayı da fazlasıyla memnundur. Her fırsatta, her yerde bu isabetli maddeyi ve kendi katkısını över. “*Revue des Deux Mondes*'da⁹ söz konusu Hatt-ı Hîmayun'un dördüncü maddesiyle¹⁰ ilgili iyi bir makale yazılabilir. Ben kendi adıma, bu çalışmaya katılmış olduğum için büyük bir onur duyuyorum, ama Türk nazırların bu konuda göstermiş oldukları sağduyu için minnetimi belirtmekten de geri durmayacağım.”¹¹

b. *Devletin Acz İçinde Olmadığı*: Âli Paşa Avrupa basınına cevap olarak, farklı dinlerden milletlerin beraberliğini mümkün kılacak bir çerçeve varsa, onun da Osmanlılık olduğunu ikna edici bir üslupla ilân eder.

c. *Müslümanlar Hakkında Önyargılar*: Âli Paşa, Avrupa'nın müslümanlar hakkında beslediği -ve burada niteliklerini belirtmediği- negatif görüşlerden şikâyet etmektedir. Bu konuda Thouvenel'in mektuplarına bakılırsa görülür ki genç sefir enerjisinin önemli bir kısmını, Türkleri Paris'deki yakınlarının antipatisinden, Fransız basınının zaman zaman yükselen nefretinden korumaya harcamaktadır. Türkler hakkındaki klişelerle mücadele, mektuplarının önemli bir temasıdır ve bize Türklerin nelerle suçlandıklarına dair bilgi verir. Örneğin gazetelerdeki kampanyalara karşı şunları yazar: “*Gazetelerin bir umacı gibi gösterdikleri (...) Şeybilislâm ise, hayatta rastladığım en akli başında, en sağduyulu adamlardan biriydi ve bize çok yardımcı oldu. İşte tarih böyle yazılıyor.*”¹² Tam bir şark düşmanı olan, ırkçı, antisemit, mektuplarını çeşitli milletler hakkındaki klişelerle bezeyen kayınbiraderi Cuvillier-Fleury'e ise şunları yazar, (Ancak bunlar okunurken Cuvillier Fleury'nin alelade bir kişi değil, eski rejime bağlı kalmış, tanınmış bir gazeteci, bir yazar olduğunu bilmekte yarar var): “*Gördüğüm kadarıyla, dostum, siz ken-*

dinizi tam bir Türk düşmanlığına kaptırmışsınız ve en az bunun kadar heyecanlı bir Yunan dostusunuz. Gelin, Doğu'yu bir ziyaret edin, önyargılarınızın ve heyecanlarınızın nasıl değiştiğini göreceksiniz. Hem Atina'da hem de Kontantiniye'de yaşamış olan benim gözümden, Hristiyanlarla Müslümanlar arasında fazla bir fark yok; daha doğrusu ikisi de beş para etmezler. Gene de Türklerin, Yunanlılarda olmayan bazı vasıfları var; öyle ki, Türkleri başlarından attıklarından beri Yunanlılar, nerede nasıl davranacaklarını pek bilemez oldular.”¹³

Islahat Fermanı'nın kaleme alınışında emeği geçmiş olan İngiliz Sefiri Stradford Canning'in de önyargıları kuvvetlidir ve yarıldığı zaman Thouvenel gibi itiraf etme eğilimi yoktur. “*Hatt-ı Hîmayun'un kaleme alınması için benimle birlikte iki Müslüman, iki Katolik, bir de Ortodoks Rum görev aldı ki Rum'un bu sorumluluğu kabul etmesi tam bir mucizeydi. İtiraf etmeliyim ki böyle bir heyetin içinde, özellikle Müslümanların önyargılarını müzakerelerle aşabileceğimize hiç ihtimal vermiyordum.*”¹⁴ “Öteki”nin önyargılı olduğunu varsaymak da bu aynı oyunun vazgeçilmez bir mekanizması.

Görüldüğü gibi Âli Paşa'nın itirazlarının havadan nem kapmışlıkla pek ilgisi yoktur. Örneğin Fransa'da, basının Osmanlılar hakkındaki ezberleri ve aleyhtarlığı zaman zaman elle tutulur bir gerçek haline gelmektedir.

2. “*Reform gerektiğinin bilincindeyiz.*” Ve bunları gerçekleştireceğiz diye itiraz eder Âli Paşa. Bunların zorluktan, toplumu altüst edici derinliğinden dem vurur. Avrupa'yı artık eleştiriyi bırakıp yardım etmeye çağırır.

3. “*Toprak bütünlüğümüzün tehdit edilmesi bizi reformlardan alıkoymaktadır.*” Âli Paşa o sırada Bab-ı Âli ve Avrupa'yı meşgul eden Balkanlardaki milliyetçiliğin hareketlenmesinden (Moldavya'yla Valakya'nın birleşip birleşmemesinden) bahsetmektedir. Osmanlı'dan kopmakta olan bu yöre sorunlarına iki yıldır harcanan zamanın başka uğraşlara yer bırakmadığını iddia etmektedir reformcu vezir.

SONUÇ

Bu mektubun röntgeni çekilip, iskeleti çıkarılsa, yani tarihsel konjonktürden arındırılıp yalnızca yapısı muhafaza edilse, metnin bugün Türkiye Cumhuriyeti'ni temsil eden ya bir yüksek bürokrat ya da bir hükümet



mensubu tarafından yazılmış olabileceği ortaya çıkar. Rol dağılımı, talepler, itiraz ve vesileler hep aynı:

1. Herşeyden önce bir “temel haklar” meselesi vardır. 1856’da (ve 1839’da) insan haklarının çekirdeğini yerleştirmek söz konusu olan. Avrupa’nın isteği bu temel hukuksal prensibin Osmanlılarca benimsenmesi, uygulanmasıdır (Bu talep aracılığıyla Fransa ya da İngiltere’nin kendi çıkarlarını da kolluyor olması değildir konumuz için önemli olan). Bilindiği gibi Tanzimat fermanları önce Osmanlı tebaanın mal ve can dokunulmazlığını, sonra da tebaanın din farkı gözetmeksizin eşitliği prensibini benimserler. Islahat fermanı bu eşitlik prensibini daha belirgin bir şekilde, uygulamaya yansıyacak bir şekilde yineler. Gayrimüslim tebaanın her türlü devlet memuriyetine, devlet okullarına ve de askerî okullara, eşit şartlarla kabulü ilkesini benimser. Müslimle gayrimüslim arasındaki eşitsizlik prensibini kaldırdığı gibi gayrimüslimler arası hiyerarşiyi de yokeder; “kul”dan “yurttaş” statüsüne doğru evrimi başlatır. Bugün de Avrupa’yla Türkiye arasında hâlâ bir “temel haklar” a saygı meselesi, Türkiye’nin insan hakları sorunu vardır.

2. Avrupa temel hakların, eşitliğin yürürlüğe girmesini isterken, bu isteğini Osmanlı topraklarında *mazlum bir azınlık* tesbit ederek ve bu azınlığı himaye ederek ileri sürer. 1856’da bu mazlum azınlık Hristiyan tebaadır, 1990’larda ise Kürtlerdir.

3. 1856’da olduğu gibi bugün de *reform gerektiği* kabul edilmekte ancak engeller ileri sürülmektedir.

4. Bu engellerin de niteliği pek fazla değişmemiştir. Islahat Fermanı sırasında Âli Paşa nasıl Balkanların Osmanlı’dan kopma sürecini, reformların önündeki engel olarak gösteriyorsa, bugün de insan hakları konusunda yapılacak düzeltmelerin Türkiye siyasi hayatını etkileyen “*hayati tehlike*”, yani PKK terorizmi yüzünden yapılamadığını iddia edenlere bulunmaktadır.

5. Arkaik, köhneleşmiş kurumları yüzünden hep “çağdışı” kalmak telaşındaki yönetim rolünde 1856’da Osmanlı Devleti, bugün Türkiye Cumhuriyeti vardır. Osmanlı’nın da, Türkiye’nin de talebi hep aynı; bu arkaizmlerin manyetik çekim alanına terkedilmemek, “modernlik” trenini kaçırmamak.

6. Çağdışı olmanın ürküttüğü Osmanlı Devleti’nin karşısındaki Avrupa, XIX. yüzyılda siyasi ihtilaller ve sanayi devrimi sayesinde kurumlarını yenilemiş bir Avrupa’dır. Bugün ise, dünya ekonomisindeki yerini kuvvetlendirmek üzere yepyeni, yoğun bir yapılanma sürecindeki Avrupa Birliği’dir Türkiye’yle karşı karşıya olan birim.

1856’da Avrupa’nın baskısı/katkısıyla Osmanlı’nın kurumları değiştirilebiliyor, bir hukuk devletine doğru ilk adımlar atılabiliyor. 1990’ların sonunda da, Türkiye’deki demokratikleşme dinamiğini harekete geçirebilen etkili kuvvetlerin başta gelenlerinden biri Avrupa Birliği’ne aday olup olamama sorunsalı. Türkiye’de demokrasinin ilerlemesi, nasıl ilerlemesi gerektiği konusunda bilinçli, kararlı hatta örgütlü güçler mevcut. Fakat

	1856	1990-2000
Osmanlı’dan istenen	Temel hakların, kişisel mal ve can dokunulmazlığının garantilenmesi	İnsan hakları prensip,lerine uyulması
	Tebaanın eşitliği	
Avrupa gözünde “mazlûm azınlık”	Hristiyan tebaa	Kürtler
Türklerin Avrupa’dan istedikleri	çağdaşlık, modernlik trenine takılmak	çağdaşlık, modernlik trenine takılmak
Gerekli reformları yapmama gerekçesi: “hayati tehlike”	Balkan “ayrılıkçı” hareketleri	Kürt ayrılıkçı hare- ketleri, PKK terorizmi



bunların iradesini müşterek bir kuvvete dönüştürecek, bir sinerji içinde harekete geçirebilecek, ve bu iradenin kanunlaşmasını sağlayacak toparlayıcı tek kuvvet hâlâ

Avrupa arzusu. İç dinamikler hâlâ yetersiz. Türkiye'yi bir metafor çekiyor ileriye. Bir imaj: lokomotif Avrupa olan, kaçma ihtimali olan bir tren.

- 1 "Thouvenel'den Bénédicti'ye, "Pera, 28 Nisan 1856", Fransız Milli Arşivleri, (FMA) Thouvenel Fonu, in. N. Seni, *Marie ve Marie, Konstantiniye'de bir Mevsim*, 1856-58, (Fransızcadan çev.: S. Tekeli) Birikim, İstanbul 1999, s. 37.
- 2 André Autheman, *La Banque Impériale Ottomane, Comité pour l'Histoire Economique et Financière de la France*, Paris 1996. Daha genel olarak Osmanlı mali tarihi hakkında bkz.: A. du Velal, *Essai sur l'histoire financière de la Turquie*, Arthur Rousseau éditeur, Paris 1903; Haydar Kazgan, *Osmanlı'da Avrupa Finans Kapitali*, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- 3 André Autheman, *La Banque Impériale Ottomane. Comité pour l'Histoire Economique et Financière de la France*, Paris 1996.
- 4 Bu konuda bkz.: S. Rosenthal, *The Politics of Dependency*, Londra, Greenwood Press, 1980; Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul*, Seattle, University of Washington Press, 1986; Nora Seni, *The Camondos and their Imprint on 19th Century Istanbul*, *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994), Cambridge University Press.
- 5 Bkz.: Fr. Georgeon, "Les cafés à Istanbul à la fin de l'Empire Ottoman", in. H. Desmet-Grégoire, Fr. Georgeon (edit) *Cafés d'Orient revisités*, CNRS, Paris 1997.
- 6 "E. Thouvenel'den Fransa Dışişleri Bakanı Walewski'ye, Pera 31 Aralık 1855." Fransız Milli Arşivleri, (FMA) Thouvenel Fonu; in. N. Seni, *Marie ve Marie. Konstantiniye'de bir Mevsim*, 1856-58 (Fransızca'dan çev.: S. Tekeli) Birikim, İstanbul 1999, s. 15-17.
- 7 A.g.e.
- 8 Gerçi XVIII. yüzyıl sonunda bazı deneyimlerde bulunulmuş, Yusuf Ağâh Efendi ilk Osmanlı devamlı büyükelçisi olarak 1793-1796 arasında

- Londra'da görev yapmıştır. Onu, aynı görevle 1794'te Berlin'e yollanan Morali Seyyid Efendi izlemiştir. 1796'da Alî Efendi Paris'e, 1797'de Afif İbrahim Efendi Viyana'ya tayin olmuşlardır. Ancak sistematik olarak Avrupa ülkelerinde devamlı temsilcilikler bulundurma kararı 1803'de terk edilmeye başlanmış, III Selim'in tahttan inmesiyle 1830'ların başına kadar askıya alınmıştır. Bu konuda bkz.: Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri*, Ankara 1968; Gilles Veinstein, *Le Paradis des Infidèles, Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence, Maspéro-La Découverte*, Paris 1981; Enver Ziya Karal, *Halet Efendi'nin Paris Büyükelçiliği, 1802-1806*, İstanbul 1840; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Amedi Galip Efendi'nin Murahhaslığı", *Belleten*, c. I, no: 2, Stéphane Yerasimos, *Deux Ottomans à Paris sous le Directoire et l'Empire*, Actes Sud., Paris 1998.
- 9 La Revue des Deux Mondes (İki Dünya Dergisi), 1829'da kurulan, 1831'den itibaren Buloz'un yönettiği ve ondokuzuncu yüzyıl ortalarına önde gelen entelektüellerinin katkıda bulundukları, Fransa'nın en önemli kültür dergisi.
 - 10 Dördüncü madde, Islahat Fermanı'nda cemaatlerin iç organizasyon ve tüzüklerinin değişmesi gereğine karar veren maddedir.
 - 11 "Thouvenel'den Bénédicti'ye, Pera 24 Şubat 1856," aktaran: N. Seni, *Marie ve Marie...* s. 34.
 - 12 "Thouvenel'den Baron Mercie de Lostende'a", Pera 22 Ocak 1856.
 - 13 "Thouvenel'den Cuvillier-Fleury'ye", Pera 6 Mart 1865." FMA. Thouvenel Fonu.
 - 14 S. Lane Pool, *The Life of Stratford Canning*, Londra, Longmans and Co. 1888, c. II, s. 441.



OSMANLI REFORM HAREKETLERİ VE AVRUPA FAKTÖRÜ

DOÇ. DR. İHŞAN D. DAĞI

ORTA DOĞU TEKNİK ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

Türk yenileşme tarihi zengin entellektüel tartışmalar, sarsıcı siyasal mücadeleler ve derin toplumsal tepkilerle doludur. Bu süreç, nihai anlamda Türkiye toplumunun yeniden yapılandırılmasını öngören 'elitist' dayatmaların da bir tarihidir. Toplumun yeniden yapılandırılması ve 'kimliklen(diril)mesi' meselesi bir 'iç' muhasebenin sonucudur. Ancak bu, 'dış' dünyaya ilişkin tepkinin de bir muhasebesidir. Türk yenileşme tarihini iç/dış etkileşim çerçevesi dışında anlamak mümkün değildir. Yenileşme (Batılılaşma) düşüncesinin kendisi (tanımı gereği) bu süreçte 'dış'ın belirleyici yerini saptamamızı mümkün kılar. İşte bu makale reform sürecinde özellikle Avrupa faktörü ve İmparatorluğun uluslararası konjonktürde karşılaştığı açmazların siyasal reform ve modernleşmeye ilişkin iç dinamikler kadar önemli olduğunu vurgulamayı amaçlamaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa güçlerine karşı gerilemeye başladığının 18. yüzyılda anlaşılmasıyla Osmanlı yönetiminin temel kaygısı, devletin bekasını sağlamak için bu süreci, önceleri Batı'nın askeri teknolojisini, sonra yönetsel ve siyasal kurumlarını ve en nihayet de 'Batı medeniyeti'ni dokuyan sosyal ve kültürel unsurlarını Osmanlı'ya uyarlayarak durdurmak olmuştur. Bu süreçte, Türkiye'nin son iki yüzyıllık bir 'Batılılaşma tarihi' yaratılmıştır. Batılılaşma, Batılı güçlerin artan baskıları karşısında Osmanlı'nın kendini koruma ve ayakta tutma meselesi olarak anlaşılmıştır. İmparatorluğun ilk ciddi toprak kayıplarına razı olduğu Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) Antlaşmaları, Osmanlı'nın çözülüşünün ve yenileşme gereğinin anlaşılmasının başlangıcı ol-

muştur. Daha sonraları özellikle 1832'de Yunanistan'ın kaybı ve Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın saldırıları (1805-1848) yönetici elitleri bu süreci durdurmanın tek yolunun ordunun modernize edilmesi olduğu konusunda ikna etmişti. Dolayısıyla yenileşme hareketleri, özünde temel amacı, orduda yapılacak reformlarla devletin askeri gücünü yeniden kurmak olan 'savunmacı bir modernleşme' girişimi niteliğindeydi.¹ Temel sorunsal, Avrupa karşısında imparatorluğun nasıl yeniden ayağa kaldırılacağıydı. Nasıl'ın açık cevabı ise Avrupa ordularının yüksek teknolojisini Osmanlı'ya uyarlamaktı. Bunun sonucu olarak başlangıçta Batı medeniyetinin iktibas edilen unsurları ordunun reorganizasyonuna dönük kaldı. Batı bilimi ve teknolojisi ile ordunun yeniden yapılandırılmasının Batı karşısında orduyu güçlendirmesi ve çözülüşü durdurması bekleniyordu.²

Reformların 'savunmacı' niteliği ordunun Batı usul ve silahlarıyla yeniden yapılandırılması ile sınırlı değildi; 1839 sonrası yönetsel ve siyasal modernleşme hareketlerinde de bu nitelik belirgin olarak kaldı. Siyasal reformlarda savunmacı nitelik hem bunların kısmen Avrupa kaynaklı baskılara verilen tavizler biçiminde olmasında hem de siyasal ve yönetsel reformların imparatorluğun şanlı günlerine dönüşün tek yolu olarak görülmesinde belirgindi. Bir biçimiyle reformlar, Avrupalı güçler tarafından teşvik edildi, etkilendi ve bazen de zorlandı; diğer yünden de reformlar Avrupalı güçlerin desteğini almak için bir dış politika aracı olarak Osmanlı yönetici seçkinleri tarafından kullanıldı. Batı bilimi ve teknolojisini edinmek suretiyle imparatorluğun gücünün yeniden kurulabilmesi için de Avrupa desteği hayati görülüyordu.



Tanzimat'ın ilanı kriz eksenli tipik bir reform girişimidir ve bu niteliğiyle de 19. yüzyıl boyunca kriz kökenli modernleşme girişimlerinin özelliklerini yansıtan bir sürecin başlangıcıdır. Fransa'nın yardımıyla ordusunu modernize eden Mısırlı Mehmet Ali Paşa'nın Anadolu içlerinde Osmanlı Devleti'nin varlığını tehdit ettiği bir döneme rastlar Tanzimat'ın ilanı. Bu dönemde Mısır valisini kontrol altında tutmak için Batı desteğine ihtiyaç duyan Osmanlı yönetimi, askeri olduğu kadar siyasi reformlara da hazır olduklarını göstermek durumundaydı. Aynı anda, Avrupalı güçlerin Osmanlı sınırları içindeki ve özellikle Balkanlardaki Hristiyan azınlığın hamiliğini sağlamaya yönelik baskıları büyüyordu. Osmanlı yönetimi, Hristiyan tebanın Avrupalı hamiler edinmesinin önüne geçmek gerektiğinin farkındaydı.³ Sonuçta Tanzimat sürecini başlatan Gülhane Fermanı'nın Kasım 1839'da ilanıyla Tanzimat dönemi başlatıldı (1839-1876). Gülhane Fermanı tebanın can, mal, şeref ve mülkiyetini garanti altına alan, adil ve açık mahkeme esasını benimseyen ve kanunların bütün dini gruplara eşit uygulanmasını öngören ilk yazılı Osmanlı metnidir.⁴

Gülhane Fermanı'yla İmparatorluk, Avrupa modeli bir yönetim anlayışına doğru ilk adımı attığını ve dolayısıyla eşit bir Avrupa gücü olarak tanınmayı hak ettiğini Avrupalılara göstermeye çalışıyordu.⁵ Batılılaşmaya ve Avrupa modeli bir yönetim anlayışına yönelik resmi bir girişimle Osmanlı yönetimi hem Mehmet Ali Paşa'ya karşı Avrupa güçlerinin desteğini almayı hem de Osmanlı tebası Hristiyanlar konusunda Avrupalıların baskılarına son vermesini sağlamayı ümit ediyordu.

B. Lewis, bu ilk resmi Batılılaşma hamlesinin 'Avrupalı güçlerin iyi niyetini ve desteğini kazanmaya' yönelik bir arayışın tarafından motive edildiğini kabul etmekle birlikte, bunun yalnızca göstermelik bir reform değil, devleti yönetenlerin samimi bir kararı olduğu kanaatinde. Shaw ve Shaw da Tanzimat'ın Avrupa veya İngiliz baskıları karşısında verilmiş bir taviz olmaktan öte ülkenin karşılaştığı sorunlara yönetimin çözüm arayışlarının bir parçası olduğu düşüncesindedir.⁶

Tanzimat reformlarının yaşanan sorunları aşmanın bir yöntemi olarak görüldüğüne şüphe yoktur. Değişimin iç gerekçelerini ve dinamiklerini inkar etmek mümkün değildir. Öncelikle 1876'ya kadar, aslında Batılılaş-

ma, 'İmparatorluğun kurtuluşu'nun tek çıkar yolu olarak genel kabul görmüş bir yönelimdir. Mustafa Reşid Paşa gibi bu yönelimi siyasal platformda uygulayacak devlet adamları da bu sürecin bir ürünüdür. Dolayısıyla Tanzimat, salt 1876'da hazırlanan bir metin değildir; kendi geleneğini ve yönetici kadrosunu bu ana kadar oluşturmuş bir yönelimdir. Reform hareketi, içeride, Avrupa dillerini ve medeniyetini bilen bürokratlar ve aydınlar tarafından yönlendirilmiştir. Bu yenileşme döneminin, daha sonraki dönemlerde de etkisi sürmüş olan bir özelliği Tercüme Odası ve Osmanlı Devleti'nin Avrupa elçiliklerinin ilk reformcuların yetiştiği yönetim birimleri olmasıdır. Bu kurumlar, Batılılaşmacı diplomatik ve bürokratik seçkinlerin eğitim ve sosyalleşme odağı işlevi görmüştür. Tanzimat döneminin reformist devlet adamlarından Mustafa Reşid Paşa, Ali Paşa, Fuad Paşa, Ahmet Vefik Paşa ilk önce Tercüme Odası'nda görev almış ve sonra da Avrupa başkentlerinde sefirlik yapmışlardı. Konuları gereği bu insanlar, Batı medeniyetini ve yönetim biçimini yakından öğrenmiş ve reform düşüncelerinin ilhamını da Avrupa tecrübesinden almışlardı. Reformların Osmanlı Devleti'ni sonuçta 'Avrupa uyumu' sistemine sokacağına, yani bir Avrupa gücü yapacağına inanıyorlardı.⁷ Tanzimat seçkinlerinin mesleki ve kültürel arkaplanı bunları yalnızca Avrupa kültür ve düşüncesine değil siyasetinin de etkisine açık bırakmıştır. İnalçık, ilk reformların 'önemli ölçüde reformist diplomatların eseri' olduğunu ifade ederek Tanzimat reformlarında Tercüme Odası ve sefarethanelerin önemini belirtmiştir.⁸ Aslında Batılılaşma sürecinin hala devam eden özelliklerinden birisidir bu; modernleştirmeci bir meslek olarak hariciye sınıfı.

Bu dönemde, Avrupalı güçlerin de, özellikle Hristiyan tebanın azınlık hakları üzerinde yoğunlaşan reform talep ve baskıları arayışında olduğunu unutmamak gerekir. Ancak Avrupa modeli bir yönetim ile Osmanlı Devleti'nin 'medenî bir devlet statüsü kazanabileceği' Avrupalı güçlerin işlediği temel temaydı.⁹ Sonuç olarak Avrupalı güçler reformcu devlet adamlarını destekliyor ve İstanbul'daki elçilikleri vasıtasıyla reform politikaları dayatmaya çalışıyorlardı. Bu şartlarda Tanzimat'ın 'Avrupalı güçlerin baskısıyla olmasa da desteğiyle ve Avrupalı uzman ve danışmanların yardımıyla hazırlandığı' yolun-



da yaygın bir kanı vardır.¹⁰ B. Lewis, Tanzimat reformlarının Mithat Paşa gibi Genç Osmanlılar tarafından da siyasal bir manevra olarak nitelendiğine dikkat çekmektedir. Genç Osmanlılar, imparatorluğun siyasal alanda modernleşmesine katkıda bulunmakla birlikte Tanzimat'ın dış tavsiye ve tazyiklerle başlatıldığı ve ülkeyi dış etkiye açık bıraktığı kanısındaydı.¹¹

Gerçekte Tanzimat dönemi boyunca kabinelerin oluşumunda ve üst düzey atamalarda İstanbul'daki Avrupa elçiliklerinin etkinliğinin arttığı tartışmasıdır.¹² Reformlar ve reformculara ilişkin İngiliz ve Fransız teşvik ve tahriki hep sahnede olmuştur. Dönemin en önde gelen şahsiyeti olan Sadrazam Mustafa Reşid Paşa, İngiltere'nin İstanbul elçisi ve diğer İngiliz devlet adamlarıyla çok yakın bir ilişki kurmuştur. Ayrıca, Tanzimat döneminin diğer sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşalar Avrupa güçlerinin elçileriyle yakın işbirliği içinde, hatta onların etkisi altındaydılar. 1876'da ilan edilen Kanun-i Esasi'nin mimarı Mithat Paşa da İngiliz elçisi tarafından destekleniyordu.¹³

Ancak, Tanzimat reformlarında dış etkinin yerine ilişkin farklı görüşler de vardır. Tanzimat döneminde İngiltere'nin Doğu politikasını inceleyen Bailey, İngiliz hükümetinin Osmanlı ülkesinde yönetsel ve siyasal reformlardan ziyade ekonomik çıkarlarını geliştirmenin peşinde olduğunu öne sürmektedir.¹⁴ Bailey, İngiltere'nin Osmanlı yönetiminde spesifik bir reform politikası gütmmediğini, dolayısıyla Tanzimat'ın ilanına etkiye bulunmadığını iddia etmektedir. Fakat yine de Bailey, II. Mahmut'un ölümü ve Nizip yenilgisinin ardından ülkenin içinde bulunduğu kriz karşısında Avrupa'nın desteğini kazanmanın en iyi yolunun siyasal reformlar olduğunu Osmanlı yönetici seçkinlerinin anladığını ifade etmektedir.¹⁵ Bu, doğrudan bir dış baskı olmasa da yönetici seçkinlerin reformcu girişimlerinin dışsal kaynaklarını açıklamaktadır; reformlar, Osmanlı'nın Avrupa ile ilişkilerini rahatlatıcı bir politika olarak görülmüştür.

Türkiye'nin Batılılaşma politikası devleti kurtarmak ve ülkeye medeniyetin nimetlerini getirmek gibi büyük bir 'proje' olarak başlatılmıştı. Bu büyük projede, şüphe yok ki seçkinlerin ilham ve öykünme kaynağı Batı (Avrupa)'dır. Batı'nın bilimini ve teknolojisini almak ile Avrupa ülkelerinin desteğini sağlamak birbirlerini ta-

mamlayan hedefler olarak nitelenmiştir. Batı desteği, bilim ve teknolojide, hatta yönetimde Batılılaşma'nın bir şartı olarak görülmüş; reformların, hem imparatorluğun iç yapısının yenilenmesi ve hem de bunu sağlamanın bir şartı olarak Avrupa desteğinin elde edilmesi için gerektiği görüşüne dayandırılmıştır.

1856 tarihli Islahat Fermanı da uluslararası konjonktür bakımından Tanzimat'ın ilanından farklı değildi; Kırım Savaşı sonrası Paris Antlaşması'nda imparatorluk lehine bir sonuç almak için Avrupa güçlerinin desteğine ihtiyaç vardı. Islahat Fermanı Paris'de barış müzakereleri sürerken ilan edilmişti. Yönetim, yeni fermanla müzakereler sırasında reformlara ilişkin sorunları gündemden çıkarmayı amaçlamıştı. Avrupalı güçlerin reform için baskılarının farkında olan Tanzimat yöneticileri Islahat Fermanı'nın Avrupalı 'büyük güç' statüsü kazanmak ve Paris Antlaşması'yla Avrupa uyumu sistemine dahil edilmek amacına hizmet edeceğini düşünüyorlardı.¹⁶ Islahat Fermanı'nın Avrupalı güçlerin diplomatik manevralarının eseri olduğunu iddia edenlerden B. Lewis, Ferman'ın İstanbul'daki İngiliz, Fransız ve Avusturya elçilerinin büyük baskısıyla hazırlandığı kanısındadır.¹⁷ 1856 fermanı Tanzimat'ın ilkerini yeniden vurgulayan ve bunun kapsamını da genişleten bir metindi; dini veya etnik kökeni ne olursa olsun bütün Osmanlı tebasının eşitliğini daha net bir biçimde vurguluyordu. İlk kez yazılı bir metinde işkence yasaklanıyor ve hapisane koşullarının iyileştirileceği sözü veriliyordu.¹⁸ 1856 fermanıyla imparatorluğun Hristiyan tebasına ilişkin bazı tavizler ele geçiren Batılı güçler, izleyen yıllarda bu konudaki baskılarını daha da arttırma imkanı buldular.

1856 fermanı Osmanlı İmparatorluğu üzerinde Batılı güçlerin reform sürecine etkisini göstermesi bakımından ilginçtir. Sonuç olarak 1856 ıslahat kararının ya Avrupalı güçlerin doğrudan baskıları sonucu alındığı veya Paris müzakerelerinde Batılı devletlerin desteğini sağlamak üzere Osmanlı yönetiminin bir inisiyatifi sonucu ilan edildiği söylenebilir. Ancak her iki argüman da reform hareketleri üzerinde Batı etkisinin varlığı iddiasını doğrular. Her durumda reformların içeriği ve sunum biçimi Osmanlı tebasının değil Avrupalı güçlerin hoşnutluğunu kazanmayı amaçlıyordu.



Benzer bir 'modernleşme modeli' Kanun-i Esasi'nin, ilanında da görülecektir; meşruti monarşiye geçiş sürecinde de iç dinamikler tek başına belirleyici olmamıştır. 1876 yılına doğru Osmanlı Devleti Sırpların isyanı karşısında Balkanlarda zor bir dönem yaşıyordu. Ayrıca Balkanlardaki karışıklıktan istifade etmek isteyen Rusya, Paris Antlaşması'nın değiştirilmesini ve imparatorluğun Ortodoks Hristiyan tebasının korumacılığını talep ediyordu. Bu ortamda Sırplarla barış şartlarını müzakere etmek ve Balkanlarda Avrupalı güçlerin gözetimi ve garantisi altında yönetsel reformları başlatmak üzere Aralık 1876'da İstanbul'da bir uluslararası konferans yapılmasına karar verildi. Meşruti yönetim, Ruslara karşı Avrupa güç dengesi siyasetinde diğer Avrupalı güçlerin desteğini kazanabilmek için büyük önem atfedilen bu konferansın (Tersane Konferansı) açılış gününde ilan edildi.¹⁹

Kanun-i Esasi'nin ilanının zamanlaması ve sahneleşmesi açıkça, Avrupalı güçleri etkilemek amacını taşıyordu. Ayrıca Osmanlı devlet adamları, Konferans'da karşılarına gelecek daha radikal reform taleplerini aldıkları bu inisiyatifle frenlemeyi bekliyorlardı. Yeni anayasa'nın ilanının konferansın gündeminden reform konusunu düşürmesi, en azından reformların koşullarının İstanbul hükümetince belirlenmesine imkan vermesi ümit ediliyordu. Kısaca, meşruti yönetime geçiş, Avrupalı delegasyon pasifize etmek ve Avrupalı güçlerin daha müdahaleci bir tavır almalarını engellemek için bir manevraydı.²⁰ Osmanlı yönetici seçkinleri ve özellikle yeni atanan reformist sadrazam Mithat Paşa yeni anayasanın Avrupalı güçlerin daha radikal reform taleplerinin önünü keseceğine inanıyordu. Ayrıca anayasanın ilanının, Avrupalı güçlerin reform bahanesiyle Osmanlı yönetimine yönelik baskı ve müdahalelerini önlemesi bekleniyordu.²¹

Ne var ki, Tersane Konferansı'nda Avrupalı güçlerin temsilcileri fazla etkilenmedi; Osmanlı Hristiyan tebası ve Balkan ulusları konusunda sert tutumunu sürdürdü.²² Konferanstan hiç bir sonuç çıkmadı; Rusya'ya karşı Avrupalı güçlerin desteğini alma politikası da sonuçsuz kaldı. İngiltere ve Fransa'nın tarafsızlıklarını ilan ettikten sonra Ruslarla felaketlerle dolu bir savaş başladı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruti monarşiye geçişinde Tanzimat modeline karşı Mithat Paşa'nın liderli-

ğinde güçlenen yeni reformcuların yarattığı iç dinamiklerin varlığını inkar etmek imkansızdır. Tanzimat reformlarının başarısızlıkları karşısında meşruti bir yönetim düşüncesi yaygınlık kazanıyordu.²³ Meşrutiyetin ilanını tümüyle dış dinamiklere ve Avrupa'dan beklentilere bağlamak haksızlık olarak nitelenebilir. Ancak anayasanın ilanının zamanlaması ve sunuşu, olayın, İstanbul'da toplanan Tersane Konferansı'nı etkilemek ve dış politikada bazı kazanımlar elde etmek biçiminde bir dış boyutunun olduğunu da açıkça sergilemektedir.

Reform hareketlerinin ortak bir özelliği vardır; reformlar İmparatorluk Batı desteğine gerek duyacak bir krizle karşı karşıya bulunduğu veya Osmanlı Devlet yönetimine Avrupalı güçlerin müdahalesinin durdurulmak istendiği anlarda öne sürülmüştür.²⁴ Bu dönemde Avrupalı güçlerin yürüttüğü Doğu sorunu diplomasisinde Hristiyan azınlıklar Osmanlı yönetimine müdahalesinin ana gerekçesi olmuştur. Din çoğu defa bir bahane, Balkanlar ve Akdeniz'de nüfuz kurma girişimlerinin bir örtüsü olarak kullanılmıştır. Ancak bu güç mücadelesinin Osmanlı reform hareketlerine de yansımaları olmuştur.²⁵ Müdahalelere direnemeyen Osmanlı yönetimi, hem iç taleplere bir cevap vermek hem de Batı'nın desteğini sağlamak için reform hareketlerine yönelmiştir.

Ancak reformları, yalnızca Avrupalıları memnun etmek için kurgulanmış göstermelik hareketler, bu kararları uygulayan yöneticiler tarafından bile inanılmayan ve gerçek görülmeyen girişimler olarak nitelenmek de doğru değildir. Bu makalede yapılmak istenilen, ilk reform hareketlerinde 'Avrupa faktörü'nü öne çıkararak yenileşme sürecinin dışsal dinamiklerinin de var olduğunu göstermektir.

Devletin geleceğine ilişkin endişeler, reformistlerin ana gerekçelerindendir; ancak, reformcular imparatorluğun dağılışı önlemenin tek yolunun reform sürecinin devamı olduğu kanaatini taşımışlardır. Modernleşme çabalarına paralel olarak imparatorluk 'Avrupa uyumu' içinde meşru bir yer edinme uğraşısı veriyordu. Bunun özellikle Balkanlar'da Avrupalı güçlerin karışmazlıklarını sağlayarak kronikleşen toprak kayıplarını durdurabileceği ümit ediliyordu. 1856 Paris Barış Konferansı nominal gibi görünse de böyle bir statü kazandırmıştı, Osmanlı Devletine. Ancak, ne Avrupalı güçlerin teşvik ettiği siyasal modernleşme çabaları ne de Osmanlı Devle-



ti'nin 'Avrupa uyumu' içine alınması, imparatorluğun dağılmasını ve Balkan ve Orta Doğu topraklarında Avrupalı güçlerin yürüttüğü büyük rekabeti durdurabilirdi. Ancak, Avrupalı güçler ve Rusya arasındaki rekabet Osmanlılar'ın bir devleti diğerine karşı diplomatik manev-

ralarla dengelemek imkanını sağladı. Siyasal reformlarla imparatorluğun dağılışı durduramayan Osmanlılar güç dengesi siyasetiyle Avrupa devletler sisitemini İmparatorluğun dağılışı durdurmak, en azından yavaşlatmak için kullanabildi.

- 1 D. A. Rustow, "The Modernization of Turkey in Historical and Comparative Perspective", K. Karpat (ed.), *Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis* (Leiden, Brill, 1973), s.94-95.
- 2 B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford, Oxford University Press, 1961), s.45-72.
- 3 B. Lewis, *op. cit.*, s.44 ve 80-105; and R. H. Davidson, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (New Jersey, Princeton University Press, 1968), s.78.
- 4 B. Lewis, *op. cit.* p.105. Metin için bkz. Hurewitz, *Diplomacy in the Near East*.
- 5 F. Vali, *Bridge Across the Bosphorus: The Foreign Policy of Turkey* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1971), s.10.
- 6 B. Lewis, *op. cit.*, s.44 and 113; S. J. Shaw and E. K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), s.59.
- 7 Bkz. B. Lewis, *op. cit.*, s.55,87, ve 116; ve H. Inalcık, "The Nature of Traditional Society: Turkey", R. Ward and D. Rustow (ed.), *Political Modernization in Japan and Turkey* (New Jersey, Princeton University Press, 1964), s.55.
- 8 Inalcık, *ibid.*, s.55.
- 9 B. Lewis, *op. cit.*, s.122.
- 10 *Ibid.*, s.125.
- 11 *Ibid.*, s.167-168.
- 12 Lord Kinross, *The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire* (London, Jonthen Cape, 1977), s.478; Davidson, *op. cit.*, s.79-80
- 13 Shaw & Shaw, *op. cit.*, s.58,71 ve 165.
- 14 F. E. Bailey, *British Policy and The Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations, 1826-1853* (Cambridge, Harvard University Press, 1942), s.230.
- 15 *Ibid.*, s.179,188-191.
- 16 Shaw & Shaw, *op. cit.*, s.140; B. Lewis, *op. cit.*, s.114; Kinross, *op. cit.*, s.501.
- 17 B. Lewis, *op. cit.*, s.114; G. Lewis, *Modern Turkey* (London, Ernest Benn, 1974), s.46; and Davison, *op. cit.*, s.81.
- 18 Metin için bkz., Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East* (New York, Octagon, 1956).
- 19 B. Lewis, *op. cit.*, s.162.
- 20 Kinross, *op. cit.*, s.517; R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Mithat Constitution and Parliament* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1963), s.21.
- 21 Devereux, *ibid.*, s.92; Shaw & Shaw, *op. cit.*, s.174; N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, McGill University Press, 1964), s. 224-226.
- 22 Kinross, *op. cit.*, s.517.
- 23 Bkz., Berkes, *op. cit.*, s. 202.
- 24 Bkz., B. Lewis, *ibid.*, s.162. Also see A.Karaosmanoglu, "Türkiye'de Demokrasinin Uluslararası Koşulları", *Forum*, Vol.13, No.275, 1992, p.28.
- 25 Berkes, *op. cit.*, s.143-144.



OSMANLI TOPLUMUNDA KAMUOYUNUN EVRİMİ

DR. ORHAN KOLOĞLU
ARAŞTIRMACI-YAZAR

Osmanlı Devleti'nin 15-16. yüzyıllarda doğuda ve batıda hayranlık uyandıran toplumsal yapısı 'Devlet'in düzenleyici olarak ağırlıklı bir rol oynamasının ürünüydü. Toplumsal ve kişisel kimliklerin din ögesi ve tarımsal üretimle belirlendiği bu dönemde Osmanlı, ilk konuda adalet ve 'istimalet=gönül çekme' politikasıyla, ikinci alanda ise üreticinin angaryalarını son derece azaltan ve üretimin maddi araçlarını (tarla ve sürme hayvanları) belli bir düzeyde tutan 'çifhane' sistemiyle Müslümanlar kadar gayrimüslimleri de memnun etmeyi başarmıştı. Böylece kökleri çok eski devirlerde bulunan *patrimoniyalist* anlayışın en başarılı örneklerinden birini uygulamaya koymuş oluyordu.

Patrimoniyalizm, kitlelerin sorgusuz itaati karşısında yönetimin ona adaleti sağlaması esasına dayanır. Bunun formülü Osmanlı öncesi kaynaklarında da bahsi sık sık geçen *Adalet Dairesi* ile özetlenmiştir:

Hükümdarın otoritesi askersiz olmaz-Zenginlik olmazsa asker olmaz-Zenginliği reaya üretir-Sultan adaleti hakim kılarak reayayı yaşatır (yani reayanın üretmesinin devamlılığını sağlar)-Adalet dünyada uyumu gerektirir -Dünya, duvarları devlet olan bir bahçedir-Şeriat devletin payandasıdır-Hükümdarın otoritesi olmazsa şeriat ayakta kalmaz.

Bu sistemde yöneticilere Tanrı emaneti sayılan reayanın (bir anlamda halk kitlelerinin) üretme yükümlülüğü vardır. Bundan keyfi olarak vazgeçemezler. Hakları ise adaleti beklemekle sınırlıdır. Ancak uygulamanın şeriata uygunluğunu denetlemek hakkı yoktur. Bu yetki tamamen yöneticiye ve simgesel olarak hükümdara bırakılmıştır. Sistemi kamuoyu oluşması açısından değerlendirsek

dirirsek itaati ön plana alan bir yapının varlığını görürüz. Bu, 'emire itaati emreden' (Nisa 83) İslami anlayışa uygundur. Aynı zamanda kendi kurduğu çerçeve içinde çeşitliliği kabul etmesine karşılık, çoğulculuğu, yani o çerçeve dışındaki her türlü fıkri red eden ve yasaklayan bir anlayış var demektir. *Gazzali*'nin 'afetlerin dördüncüsü' diye nitelediği 'tartışma ve çekişme' nin özellikle kitlelerin dışında tutulması anlayışının benimsenmesini de dikkate alarak durumu kamuoyu kategorileri içinde nitelendirmeğe yönelirsek, *Bastırılmış Kamuoyu* grubuna dahil edebiliriz.

En başarılı döneminde de Osmanlı toplumsal yapısının tabii ki aksayan ya da bozuk işleyen yanları vardı. Ancak kitleleri ve bireyi tatmin eden bazı özellikleri sebebiyle sistemden, devletin ilk üçyüz yılında fazla şikâyet yükselmemiştir. Yukarda bahsettiğimiz hoşgörü ve ekonomik yapı güvencesi dışında kamuoyu oluşmasını etkileyen iki öge dikkati çeker. Birincisi *toplumsal akışkanlığın* (social mobility), yani tabakalar arasında geçişin kolaylığıdır. Avrupa türü feodal yapının sınıfsal ayırımı yerine Osmanlıda tabakalar görülür. Yeteneğini gösteren -hatta gayrimüslim bile - üst tabakaya, yönetici *Kul Tabakası* içine girmeye hak kazanır. Böylece Avrupa'daki din adamları ve soylularca yürütülen ayırmacılığın tam aksi bir uygulama belirliyordu. İkincisi *Osmanlı barışı*'nin kapsadığı alanın son derece geniş olması sebebiyle olanakların sınırsızlığıdır. Bu iki ögenin birleşmesi bireylerde öyle bir ufuk genişliği sağlıyordu ki sakıncalı yönlerine rastlasalar bile bireyler ve kitleler sistemin devamından yana olmuşlardı. O çağlarda Avrupa'da Osmanlı düzenine hayranlıkla bakıldığı ve üstünlüğünün ne-



denlerinin araştırıldığı düşünülürse Osmanlı toplumundaki tatmin duygusunun gerekçeleri ortaya çıkar. Bunun da günümüzde hâlâ izleri görülen 'Devlet' kavramının kutsallaştırılmasına zemin hazırladığı açıktır. Aslında dini değil, ağırlıkla ekonomik sorunlara (yerleşiklik-göçerlik) dayanan Sünni-Kızılbaş çekişmesinde Devlet'in *Hacı Bektaş Ocağı*'nı Anadolu'nun ortasında kurdurtması ve temel kurum olan Yeniçeri Ocağı'nın kökeni sayması, devletin kitleleri ve inançları uzlaştırmada yarar aradığını kanıtlar. Bu konudaki çatışmanın siyasi nitelikli olduğu bilinir.

16. yüzyılın son çeyreğinden itibaren sistemin işleyişinde aksamalar farkedilmeye başlanır. Önce hızlı, yüzde yüze yaklaşan bir nüfus artışı vardır. Bu, 'çiftbozan' yasaklamalarıyla bölgesinden ayrılmaması beklenen kitlelerin geçinmek için kentlere akınına yol açmıştır. Loncalara bağlı içe kapalı zanaatkar üretim sisteminin buna kolayca ve acil çözüm bulması mümkün değildi. Avrupa'ya yığılan Amerikan gümüş ve altını enflasyonist etkiler yaratıyordu. Devlet genişleme sınırlarının sonuna varmış, dolayısıyla yeni ufuklar açamaz olmuştu. Toplumsal akışkanlık giderek zayıflıyordu. Kul tabakasına girmenin sağladığı vergi ve benzeri bazı yükümlülüklerden sıyrılma özlemi her kademede -yeniçerilikte, sipahilikte, hatta ilmiye kadrolarında- kurallara aykırı şekilde görevli sayılarının artması sonucunu doğurmuş, bu yüzden akışkanlık engellenmişti. Kadroların kalabalıklaşması, devlet bütçesinin bunlara yetmemesi, vergilerin artırılmasına sebep oldu. Ayrıca bu kadro artmasının rüşvetle görev satın alma uygulamasını yaygınlaştırması ya da görevde kalış sürelerinin kısalığı sebebiyle iş başına gelenin kesesini doldurma yolunu tutması, *Kitab-ı Müstetab* ve *Koçi Bey*'den başlayarak bütün 17. yüzyıl düşünür ve yazarlarının başlıca yakınma konusunu oluşturmuştur.

Yönetici kadroların bu içe kapanışı yahut da son derece çarpık ve görevini yerine getirmeyen bir şekilde örgütlenişine ek olarak, yönetim dışı örgütlerde de benzer bir eğilime rastlanmıştır. Genellikle Arap ve İran tarikatlerinden daha etkili ve dinamik oldukları, örneğin Balkanlar'ı müslümanlaştırmadaki üstün başarıları bütün araştırmacılarca kabul edilen Türk tarikatları gibi loncalar da, 'sımsıkı birleşip kendi aralarında kapalı bir cemaat oluşturarak varlıklarını korumayı ön planda tutan' bir

anlayışı yeğlediler. '*Halktan yana kapıyı kapayıp, Hak'tan yana açmak*' anlayışı egemen oldu. Halk ile bağımlı hale gelmenin iflası getireceği (*nâs ile istinâs âlameti iflâs*) ve felaket anlamı taşıdığı (*ihirilâtı nâs âfettir*) temel inanç durumuna girdi.

Sistemde büyük çaplı aksaklıkların belirmesine çözüm getiremeyen yönetimlere karşı kitlelerin *Celâli* adı verilen ayaklanmalarla tepki göstermeleri kamuoyunun dinamikleştiğini gösterir. Bunlarda söylemin dini içerikli olması dönemin koşullarının gereğidir, oysa bütün eylemler -tıpkı Alevi olaylarında olduğu gibi- dünyevidir. Ancak bütün bu girişimlerde sistemin asla sorgulanmaması '*Devlet'ten vazgeçilmemesi*' dikkatlerden kaçmaz. Yani tepkiler düzene değil, yönetime, açıkçası kul tabakasına yöneliktir. Onların başarısızlığının zulüm ve felaket getirdiği ileri sürülür. Uygulayıcılar değiştirilmekle işlerin yoluna gireceği inancı egemendir. Ayaklanma liderlerinin çoğu kez yönetimle anlaşıp üst kademe makamlarda görev alarak eylemden vazgeçtikleri görülmüştür. 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı müverrih ve düşünürlerinin eserleri incelendiğinde 'sistemin değiştirilmesi'nden değil 'aksaklıklarının düzeltilmesi'nden bahsettikleri hemen fark edilir. Bu durumda kitleler sürekli şikayet ortamının dışına çıkamamışlardır.

Osmanlı herşeyden önce İslam devleti olma iddiasındaydı. Bunun yanı sıra, bütün İslam devletleri içinde örfi yasa ve uygulamaları en çok kullanan ve başarısını da büyük oranda, cemaatleri hoş tutan bu uygulamasına medyun olduğu bilinir. 17. ve 18. yüzyıllarda aksaklıkların düzeltilmesi için İslami kurallara daha dikkatle uyulması akımının belirmesi doğaldı. Nitekim 17. yüzyıl boyunca etkisi hissedilen *Kadıızadeler* eylemi böyle bir çözüm önerisini içerir. Bid'atlerin kaldırılması, örfi uygulamaların azaltılması başlıca istekleriydi. Özellikle bid'at saydıkları kahve ve tütün tiryakiliğinin önlenmesi kampanyalarının onbinlerin hayatlarına mal olmasına rağmen başarılı olamaması kitleleri yanlarına çekemediklerini kanıtlar. *Katip Çelebi* gibi, Kadıızadelinin öğrenciliğinden yetiştiği halde aklıyla örfi anlayışın -Osmanlı temel sisteminin- savunuculuğuna soyunanların etkisiyle sonunda bu bid'atler din adamlarının fetvalarıyla dine uygun sayıldı. Kamuoyu kendini kabul ettirdi.



Bu köktendinci denemenin sonuçsuz kalması, sistemin kusurlarının düzeltilmesi yolundaki arayışlar için, 18. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, yeni yöntemler arayışı gereğini doğurdu. Bu girişimlerde yine kitlelerin bir katkısı olmadı. Kul tabakası Adalet Dairesi çerçevesinde kendi içinde yöntem arayışlarına yöneldi. 18. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bu kesimin, daha başarılı bir örnek oluşturduğunu anladığı Avrupa'ya bakmaya başladığı farkedilir. Bir batılı tarihçinin İslam Toplamlarındaki Rönesans'ın başlangıcı saydığı matbaanın kurulmasından itibaren adım adım yeni kurum ve yöntemler alınmaya başlanır. Yeniçeriliğin ortadan kaldırılmasına kadar süren yüz yıllık sürede kamuoyu oluşması açısından en çok dikkati çeken değişiklik, Kul tabakasının dışında ve reayanın içinde bırakılmış olan taşra ileri gelenlerinin bir güç haline gelmesinde görülür. *Ayan ve derebeyi* gibi isimlerle anılan bu kişiler bölge halklarını, kitleleri yönlendirmekte etkili hale gelmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin bazı bölgelerinde (Garp Ocakları, Mısır, Lübnan gibi) bunların özerk yönetim niteliği kazanmaları bireyin statüsüne ve sesini iştirtirmesine bir değişiklik getirmemekle birlikte, merkeze aşırı bağlılığı kolay sorgulayan bir anlayışı hakim kılmağa başlamıştır.

Osmanlı yöneticilerinin Avrupa'da reaya'dan vatan-daşa geçişi, böylece kitlelerin yönetimde söz sahibi olmasını, yani *kamuoyunun bastırılmışlıktan çıkıp dinamikleştiğini* farketmesi 1821 Yunan ayaklanması sırasında olmuştur. Fransız Devrimi'nin Osmanlı topraklarına da yayılma çabaları sarfettiği 1795'te İstanbul'da Fransız elçiliği matbaasında yayınlanan devrimci gazete ile İngiliz-Avusturya elçiliklerinin yayınları ve yandaşları arasında Galat-Pera kahvelerindeki tartışmaları Bâbîali fazla ciddiye almamıştı. Bunun kendi aralarında, İslam toplumlarını ilgilendirmeyen bir oluşum olduğu düşüncesindeydiler. 1821'de İzmir'de Fransız tüccarların yayına soktukları Fransızca gazete, ne hukuki ne de toplumsal açıdan Bâbîali'ce önemsenmemişti. Ancak aynı yıl Yunan ayaklanması başladıktan sonra Avrupa'da görülen gelişmeler uyarıcı oldu. Fransız Devrimi'nin harekete geçirdiği milliyetçi akımların bütün devletlerin iç dengelerini bozduğu düşüncesiyle 1815 Kongresi kıtada statükonun korunması kararını almıştı. Bu, Osmanlı için de geçerli sayılıyordu. Dolayısıyla Avrupa hükümetleri Yu-

nan ayaklanmasına başlangıçta sempatiyle bakmadı. Ancak İngiliz-Fransız-Alman kamuoylarının Yunansever aydınların güdümünde oluşturdukları baskılar öyle etkili oldu ki, hükümetler ayaklanmayı desteklemek zorunda kaldılar. Böylece ilk kez Avrupa'daki Osmanlı elçilerinin raporları aracılığıyla Bâbîali bu gücün dikkate alınması gerektiğini farkettiler.

Özerk statüsünü giderek pekiştiren Mısır Valisi *Mehmet Ali Paşa*'nın 1828'de yayına soktuğu ilk Türkçe-Arapça gazete olan *Vekayi-i Mısriye* ile kamuoyu oluşturmasında yeni bir dönemin ilk adımı atıldı. Aslında sadece devlet memurlarına bilgi vermeye yönelik bir yayındı ve yalnız 600 adet basılıyordu. Kamuoyu oluşturma aracı olmaktan çok Bâbîali'yi de kendi resmi organını yayınlamaya zorlamasıyla etkili oldu. 1831'de yayına giren Takvimi Vekayi de daha çok devlet memurlarına yönelikti ama isteyen abone olabiliyordu. Ayrıca Türkçenin yanı sıra Fransızca, Rumca, Arapça, Ermenice, Farsça nüshalarının da yayınlanması toplumdaki bütün cemaatleri hedef saydığını gösteriyordu. Beşbin nüsha olarak basılmasının hesaplanması da daha geniş bir okuyucu kitesinin düşünülmüş olduğunu gösterir. Resmi nitelikli olmalarına karşılık bu iki gazetenin, Mısır ordularının savaşa savaşa Suriye üzerinden Bursa'ya kadar geldiği yıllarda (1831-1833) giriştikleri polemikler, halk düzeyinde de yepyeni bir anlayışın belirmesi sonucunu doğurdu. Özellikle, bütün İslam içi tartışmalarda olduğu gibi tarafların birbirini dinsizlik ve İslam'a aykırı davranmakla suçlamaları, o zamana kadar alışılmamış bir halka açılmanın ilk işareti oldu.

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla Kul Tabakası'nın tutuculuğu yok edildikten sonra atılan her adım, *serbest ve dinamik kamuoyu*'na geçme yolunda ilerleme oluşturmıştır. İlk 1838'de İngiltere ile imzalandıktan sonra bütün diğer devletlerle de yapılan ticaret anlaşmaları, ekonomi üzerindeki tekeli ve devletin sınırlayıcı uygulamalarını kaldırmakla ticaret dünyasına serbestlik getirdi. Böylece burjuva sınıfının oluşması için uzun süreli bir süreç başlatılmış oluyordu. 1839 *Gülhane Fermanı* ile bir yandan can, mal, ırz güvenliği onaylanır, keyfi el koymalara son verilirken, diğer yandan Müslüman üstünlüğüne dayalı sistemden ırk ve din kökenine bakmadan bütün vatandaşların eşitliği yolunda ilk adım



atılmış oldu. Bu yoldaki tamamlayıcı karar 1856 Fermanı ile alınmıştır.

Toplum yapısını kökünden değiştirecek adımlar atılır, hukuk ve ekonomi alanlarında yepyeni bir anlayış getirilirken yönetim anlayışında eskinin devam ettirilmesine özen gösterildiği farkedilir. Altmıştan fazla dini ve etnik cemaati yapısında kaynaştırmış olan Osmanlı, siyasi özgürlüklerin birdenbire tanınması durumunda tam bir çözülme tehlikesinin bulunduğu farkındaydı. Takvimi Vekayi'nin dördüncü sayısında (yıl 1831) yer alan bir açıklama *patrimonyalist anlayıştan vazgeçilmediğini* gösteriyordu:

'Şer'an ve aklen dünya ve ahiret selameti için herkesin, üzerine emri mutlak olan bir sultana uyması ve boyun eğmesi zorunludur. İnsanlar iki gruptur: İyi ahlak sahipleri (iyiliksever, kanaatkar, adil, mutlu, alçakgönüllü) ve kötü ahlak sahipleri (hasut, cahil, haris, şehvet düşkün, kızgın, şiddet seven, zalim, şekavet yapan, ki-birli). Bu huyların çatışmasından fesat çıkar. Fesadı önlemek padişahın görevidir. İyi ile kötü arasında kararı, hadislerde de belirtildiği gibi, padişah verir. Padişahlara itaat edip ona bağlılıktan dönmemek ve niçin şu böyle oldu ve bu böyle oluyor diye itiraz etmemek dini bir zorunluluktur. Halkın padişaha itaatı vacip olduğu gibi hükümdarın da bütün tabaasını koruması görevidir.'

Adalet dairesi anlayışının devam ettirilmesi yani kamuoyu oluşmasının eskisi gibi olması arzusuna karşılık toplumsal değişmeye verilen yön ve ivmenin etkisini göstermemesi mümkün değildi. Daha 1830'ların başlarından itibaren, özellikle *Mustafa Reşit Paşa*'nın elçi olarak Avrupa'dan gönderdiği raporlarda *itikadı amme, mütalaayı amme, umum nâsın rey ve hükmü, ezhanı nâs, halkın ezhanı* ve nihayet *efkârı amme* deyimlerinin belirmesi, her şeyden önce yöneten kadrolar -eski deyimle kul tabakası- içinde kamuoyunun varlığının farkedildiğini gösteriyordu. Bu görüş zamanla yönetim dışı kesimlerde de belir-meye başladı. İlk kez Şinasi, ilk özel Türkçe gazete olan Tercüman-ı Hakikat'ın ilk sayısına (22.10.1860) yazdığı önsözde, vatandaşın yükümlülükleri kadar hakları da bulunduğu tezini ileri sürerek ve bunu yaparken yönlendiricisinin aklı olması gerektiğini vurgulayarak, bireylerin kamuoyu oluşmasındaki rollerini gündeme getirmiştir. Bizdeki ilk *Akılçılık Bildirgesi* niteliğini taşıyan bu yazı-

nın aynı zamanda, Osmanlı toplumu içinde Millet-i Hakime'nin (Müslüman kesim) daha kontrolde tutulduğu- nu ve diğerlerinin daha serbest davrandıklarını anımsatmakla da yapısal sorunlar üzerine eğildiği dikkatlerden kaçmamaktadır:

Bir sosyal toplulukta (heyet-i içtimaiye) yaşayan halk mademki bir sürü yasal yükümlülük taşımaktadır, elbette vatanının çıkarlarına dair sözle ve yazıyla fikir açıklamayı, kazanmış olduğu hakların çerçevesi içinde sayar. Eğer, bu iddiayı kanıtlayıcı bir senet aranılacak olursa, eğitim gücüyle zihni açılmış olan uygar ulusların sadece politika gazetelerini göstermek yeterlidir. Bunun Devlet-i Âliye tarafından da doğrulandığını Meclisi Âli-i Tanzimat'ın kurulması sırasında yasalara ve nizamlara ait layihaların yazılı olarak sunulması için herkese resmi izin verilmiş olması gösterir.

Hatta hükümetimizin izniyle ülke içinde gayrimüslim uyruklar tarafından kendi dillerinde çıkarılan gazeteler bile belki haklarından daha fazla serbesttirler. Fakat asıl Osmanlı gazetelerinin bahsine gelince, resmi olmayan bir yayının sürekli çıkarılması için her nedense şimdiye kadar Millet-i Hakime'den hiç bir kimse zahmet girmemiştir. Şükürler olsun ki devletin yüksek adaleti sayesinde kaybın telafisini sağladık. (...) Açıklamaya gerek yoktur ki, söz, isteneni anlatmaya özgü bir Tanrı vergisi (Mevhibe-i kudret) olduğu gibi, insan aklının en güzel buluşu olan yazmak da kalem ile sözü resmetmek fenninden ibarettir. Bu gerçeğe dayanarak bütün halkın kolaylıkla anlayabileceği derecede bu gazeteyi yazmak gerektiği yeri gelmişken şimdiden anımsatılır.

"Değil mi Tanrı'nın ihsanı aklü kalbü lisan

Bu lütfu etmelidir fikrü şükrü zikr insan."

Şinasi ile ilk kez *efkârı serbestiyet, hak el nâs, hakkı tabii, hakkı zaruri, hakkı müsterek* deyimleri Tercümanı Hakikat ve devamcısı olan *Tasviri Efkar* 'da belirir. Ve nihayet *Efkârı Umumiye*'yi topluma sunar. Ancak bunu 'umumun, bütün halkın düşüncesi' diye algılar. Daha doğrusu halktaki egemen düşünce olarak kabul eder. Çoğulculuk, değişik hatta karşıt fikirlerin bir arada bulunabilmesi anlayışı henüz belirmemiştir. Açıkçası tek çizgili bir kamuoyu anlayışıdır. Bunda, Osmanlı Devleti'nin o dönemde parçalanma süreci içinde bulunmasının etkisi doğaldır. Nitekim bütün Türk çevrelerinde her şeyden ön-



ce devletin bürünlüğünü dikkatte tutma anlayışı pek az istisna ile devletin son anına kadar ağırlıklı düşünce olacaktır. Klasik Osmanlı anlayışına uygun olarak sorunların devletin yönetici kadroları içinde çözümlenmesi bahis konusudur. Şu farkla ki Kul Tabakası'nın yerini hızla bir modern anlayışlı bürokrasi kadroları almaya başlamıştır. Ayrıca, batıda matbaa ve basının dolayısıyla *Serbest Çoğulcu Kamuoyu*'nun burjuva sınıfının (yani ticarete ve mali güce sahip kesimin) güdümünde gelişmesine karşılık, bizde ilk ikisi gibi kamuoyunun da devlet güdümünde dinamikleştirildiği dikkatlerden kaçmaz. 1908 sonrasında bağımsız basının sınırlı bir ölçüde de belirmesine karşılık Osmanlı basınının büyük çoğunluğunun devletten para yardımı gördüğü, dolayısıyla tek çizgili oluşuma bağlı kaldığı bir gerçektir.

1860'tan itibaren bir yandan özel basının yaygınlaşması, diğer yandan devletin vilayet gazeteleriyle ülkenin her tarafında yayın yaptırması yepyeni bir yapının oluşmasına zemini hazırladı. Burada batı ülkelerindeki kamuoyu oluşmasından farklı bir hususu da eklemeliyiz. Avrupa'da matbaa 15. yüzyılın ortalarında belirmiş ve ilk üretimleri daha çok kitap şeklinde olmuştu. İlk süreli, yani belli zamanlarda yayınlanan gazete 17. yüzyılın başlarında belirdi. İlk günlük gazete ise 1660'ta çıktı. Bu da gösterir ki, matbaanın ilk iki yüz yılında üretim kitap ağırlıklıdır. Kitap kalıcı bilgi içerir. Dolayısıyla batı toplumları okuma alışkanlığını önce kitaptan öğrenmiş, yani bir *kitap kültürü* oluşturmuşlardır. Gazete ise oluşmakta olan olayların haberlerini içerdiğinden kalıcı değil, geçici ve değişebilir bilgi içerir. Hem ucuzluğu hem de içerik sadeliği sebebiyle gazete kitlelerce daha yaygın şekilde benimsenmiştir. Böylece kamuoylarını etkileyen bir *gazete kültürü* Avrupa'da yaygınlaşmıştır. Osmanlı toplumunda ise her ne kadar matbaa 1727'de başlamış idiyse de ilk yüz yılında üretimi son derece sınırlı kalmıştı. Matbaacılık 1820'lerden itibaren gelişirken asıl üretim gazeteler üzerinde yoğunlaşmıştır. Hatta kitapların gazetelerde tefrika edildikten sonra kitap haline getirilmesi geleneği de çok uzun süre devam etmiştir. Bu sebeple *toplumumuzda kitap kültürü'nden ziyade gazete kültürü* ön planda olmuş ve kamuoyu oluşmasını da etkilemiştir. 1860 sonrasında, başta *Şinasi* ve *Namık Kemal* olmak üzere yazarların üzerinde en çok durdukları konu eğitim ol-

muş ve bunun en büyük aracı olarak gazete ileri sürülmüştür. *İbret*'in 15 Ocak 1873 tarihli sayısında Namık Kemal bu hususu açıkça belirtmiştir:

'Devlet muntazam bir Encümen-i Dâniş (Üniversite) açmış olsaydı belki edebiyatın ilerlemesine gazeteler kadar katkıda bulunamazdı. Herkesi yıllarca politika eğitimine çalıştırsalar da herhalde efkâr-ı umumiyye gazeteler kadar hizmet edemezdi.'

Tercüman-ı Ahval ve Tasvir-i Efkar ile başlayan hareket, bugünkü deyimle *modern sivil toplum örgütleri* denebilecek yapıların belirmesi yolunda ilk adımı gerçekleştirdi. Böylece serbest ve dinamik kamuoyuna geçişte yeni bir süreç başlamış oldu. *Yeni Osmanlılar* denilen gruplaşma bunun ilk örneğidir. Örgütlenme yapısı gayet zayıf ve sınırlı olmakla birlikte fikri yanının gücü sebebiyle toplumun yaşamına damgasını vurdu. Tabii ki kadrolarını ancak Kul Tabakası'nın yerini alan bürokrasi tabakasının içinden çıkarabiliyordu. Bu da mesajların tabana ulaşmasından çok, yukardaki kesim içinde dönmesi sonucunu doğuruyordu. Esasen ülkedeki okur yazarlığın yüzde beşi aşmamış olması da daha büyük bir etkiye izin vermiyordu. Ancak köklü bir toplumsal yapı yenilenmesinin böyle bir süreçten geçmesi ve uzun zamana bağlı olmasının kaçınılmazlığı da unutulmamalıdır.

1867'de içerdeki dinamizmin engellenmesi üzerine ilk kez *Namık Kemal*, *Ali Suavi* ve *Ziya Paşa*'nın katkılarıyla başlayan yurt dışında gazete yayınlayarak muhalefet yöntemi ve daha sonra bunun 1870'lerin ilk yarısında tekrar İstanbul'da gündeme getirilmesi, kamuoyu dinamizmi açısından ülkede yepyeni bir dönemi başlattı. Sadrazam Âli Paşa'nın etkisi altında *Basiret* 'bizim hangi yolu izlememiz gerektiğini anlatıp efkârı umumiyye bir noktayı ittihadı çekmek amaçlı yazı dizisi yayınlıyordu. Bunda 'hemmenfaat olanlar hemfikir olmazlarsa hepsinin zarar edeceği' vurgulanmaktaydı. Açıkçası artık efkâr-ı umumiye devlet düzeyinde de var sayılıyordu.

1872 yılında *Basiret* ile Bosna'da çıkan *Gülşensaray* gazetesi arasında başlayan 'millet çıkarları - devlet çıkarları' tartışması ve özellikle arkasından *Namık Kemal* ile Ahmed Midhat arasındaki gazete yazışmaları efkâr-ı umumiye kavramının içeriği üzerinde derinine düşünülmekte olduğunu göstermektedir. Her ikisi de devlet odaklı anlayışı terketmemekle birlikte, bu çerçevede di-



namik olma gerektiğini vurguluyorlardı. Namık Kemal 'geleceğimiz parlaktır ve bunun güvencesi efkâr-ı umumiye' diyordu. Hatta eklemekteydi: 'Bizde efkâr-ı umumiye yok deyip milletin kurtuluş umuduyla alay eden ve bu tür herzeleri yazanların ağızları kulaklarına kadar yırtılsa revadır'. Bunu bireyi herşeyin üstünde sayan bir tezle tamamlar: "Her kimse kendi âleminin padişahıdır, hukuk-u şahsiyeden hariç ve üstün bir hak yoktur" (İbret, 8. 7. 1872).

Ahmed Midhat da Namık Kemal gibi hürriyetlerin taraftarı olmaktan ayrılmaz ancak bunun daha köklü bir itaat getireceği düşüncesindedir:

'Padişahımız hattı hümayunlarla, fermanlarla bize hürriyet ve eşitlik bahş ediyor... Biz de tebaalık gereğine uygun olarak serbest olalım, hür olalım, hükümetimizden korkacağımıza ona muhabbet edelim, sevelim. *İta-atımız, inkıyadımız (boyun eğmemiz) miskince olmasın, serbestane olsun*. Miskince itaat eden, azmaya derman bulursa her fenaliğe cüret gösterir. Fakat serbest ve hür boyun eğen birisi, ne kadar kuvvet bulur ise, bu kuvvetini yine özgürce boyun eğmesine muhafaza yolunda sarf eder ediyoruz.'

Namık Kemal'in tezi *Birinci Meşrutiyet*'in ilanına, ilk anayasanın yapılmasına yolu açmıştır. Ancak bu eylemi gerçekleştirenler tam örgütlü bir grup niteliğine sahip olmadıklarından *Sultan Abdülhamid* tarafından dağıtılmaları ve icraatlarının askıya alınması güç olmamıştır. Abdülhamid, Ahmed Midhat'ın tezinden hareketle işin serbestane yanını da dışlayarak sadece 'inkıyadı' benimseyen bir idare tarzını gündeme getirdi. *Bastırılmış* türünü tercih etmesine karşılık Abdülhamid rejiminin tam bir '*güdiimli*' kamuoyu oluşturmaya çalıştığını söylemek mümkün değildir. Bütün istenen kamuoyunun dinamikleşmemesidir. Gerek Tanzimat'ı başlatanların gerekse Yeni Osmanlılar'ın, çözümleri hızla sağlamaya yönelik '*acilci*' tutumlarına mukabil, o, uzun süre içinde sindirerek değişme yöntemini tercih etmiştir. Bu sayede zamanında okur yazar sayısının bir hayli arttığı ve gazete tirajlarının da yükseldiği biliniyor. Basının eğitici özelliğinin ön plana çıkarılmasına özen gösterilmiştir. Ayrıca dinci akımları desteklediği iddialarına tam ters düşen bir davranışla, ilk Tanzimatçılar gibi o da basında, ister İslam içi isterse diğerlerine ait din konularının tartışılma-

sına asla izin vermemiştir. Abdülhamit'e muhalefette din adamlarının büyük bir yeri bulunması bu yüzdendir.

1878 Rus yenilgisini izleyen otuz yıllık süre içinde 1908 kamuoyu patlamasını hazırlayan iki oluşum dikkati çeker. Merkezde güçlü bir düşünür kesimi belirmiş ve İttihat ve Terakki'nin çatısı altında birleşerek Jön Türkler, Yeni Osmanlılar'ın beceremediği örgütlü grup yapısını tam anlamıyla oluşturmuşlardır. Onların yanı sıra taşrada, eskiden ayan ve eşraf diye anılan yerel öncülerin yerini çağdaş kültürlü kadroların aldığı görülür. Bu kadrolar en son teknolojinin getirdiği bir aracı son derece başarı ile kullanmışlardır: *Telgraf*. Abdülhamit'ten önce de telgraf hattı saraya bağlanmıştı ama onu gerçekten kullanan bu padişah olmuştur. Ülkenin dört bir yanındaki olayları zamanında haber alabilmek için telgraf hattı çekimi desteklenmiş ve ülke içindeki uzunluğu 50 bin kilometreyi aşmıştı. Buna karşılık kullanılabilir karayolları sadece 20 bin kilometre kadardı. Yani haberler çok çabuk ulaşabiliyor, ama çözümleri yerine çok geç varıyordu. Mesajlarının sultana hemen varabileceğini farkederek halk özellikle saltanatının son yıllarında sık sık telgrafhaneleri basıp Yıldız'a isteklerini bildiriyor ama beklentilerinin gerçekleşmesi çok gecikiyordu. Bu da bütün ülke düzeyinde yönetime karşı güvensizlik duyan bir kamuoyunun dinamikleşmesine yol açtı. Bu suretle İkinci Meşrutiyet'in ilanını hazırlayan '*Dinamik Kamuoyu*' dönemine geçilmiş oldu.

24 Temmuz 1908 ile birlikte Osmanlı topraklarında bir basın patlaması oldu. O güne kadar sayıları 120 olan toplam yayın organlarının yerini ilk yedi ayda 700'den fazla gazete ve dergi aldı. Bütün Osmanlı tarihinde söylenememiş her şey bunlarda topluma aktarıldı. Aslında bir anarşik ortamdan bahsetmek yanlış olmaz. Devletten ayrılmayı planlayan cemaatlerin yayınları gibi, din yasağından bıkmış olanlar da bu ortamda fırsatı kullanmaya yöneldiler. Sonuçta, özgürlükler iddiasıyla iktidara gelmiş olan İttihatçılar, devletin parçalanmasını önlemenin tam bir kapalı rejim kurmak ve '*Güdiimli Kamuoyu*'nu yeğlemekten başka yolu olmadığı kanısına vardılar. Ancak Tanzimat'ın başından beri gerçekleştirilen birikim artık frenlenir gibi değildi. İttihatçı döneminin en büyük katkısı, '*Hakimiyet-i Milliye*' kavramının köklü bir şekilde toplumun düşüncesine yerleştirilmesi olmuştur.



Her ne kadar uygulamada bunun bir yansıması görülmemişse de daha sonraki nesiller böylece kavrama alışmış oldular. Ayrılıkçı akımlar kadar, 1911'den itibaren birbirini izleyen savaşlar da (Trablus, Balkan, Cihan Savaşları) devlet merkezli efkâr-ı umumiye kavramının daha da güçlü şekilde yerleşmesine sebep oldu.

1918 sonunda Osmanlı Devleti'nin teslim olması ve ülkenin birçok yerinin işgal altına alınması, ittihatçıların başlattığı ama hemen bastırdığı kamuoyu dinamizminin müthiş bir şekilde patlamasına sebep oldu. 'Hasta Adam'ın artık son nefesini vermiş olduğu kararına varmış olanlar, 1919'un ortasından itibaren tam aksine tanık oldular. İstanbul hükümetinin teslimiyetçiliğine karşılık halk düzeyinde beliren direnç, yerel örgütlenmeleri bir anda ortaya çıkardı. Bu dinamizmde baş rolü eski Jön Türk ve İttihatçı kadroların oynadığı bir gerçektir. Ancak imparatorluğu batırmış olma suçlamasından kendi-

lerini temizleyemedikleri için, bu yerel örgütleri birleştirme çabasını, özellikle *Mustafa Kemal Paşa*'nın önderliğinde 'ittihatçılığı red ederek' sürdürme basiretini gösterdiler. 1919- 1922 süreci, bir yanda Osmanlı Devleti'ni temsil eden Saray ve Babıali'nin kamuoyunu tam teslimiyetçiliği kabule yöneltmesi, diğer yandan ise Ankara'daki TBMM'nin kitleleri tam hareketlendirmesinin çatışması arasında geçti. Zaferi Ankara'nın kazanması, Osmanlı yaklaşımının, *Sultan VI. Mehmed*'in *Rauf Bey*'e dediği gibi '*bir siirüden ibaret olan halka bir çoban gerektiği*' anlayışının da iflası oldu. Daha zafer kazanılmadan M. Kemal Paşa'nın '*Bu ülkenin efendisi hakiki üretici olan köylüdür*' diye ilan etmesi, patrimoniyalist anlayıştan ayrılma kararlılığını yansıtıyordu. Bu sözün İstanbul'daki karşıt grubun sözcülerinden *Aydede Dergisi*'nce alaya alınması, oranın hâlâ eski anlayıştan sıyrılamamış olduğunun kanıtıdır. Ankara'nın başarısı, daha sonraki demokrasi adımları için zemini hazırlamış oluyordu.

KAYNAKLAR

- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi yay., Ankara 1973.
İskit, Server, *Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları*, İstanbul 1943.
Jeltyakov, A. J., *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908)*, Basın Yayın Gl. Md., Ankara 1979.

- Koloğlu, Orhan, *Takvimi Vekayi*, Çağdaş Gazeteciler yay., Ankara 1981.
_____, *Miyop Çörçül Olayı*, Yorum yay., Ankara 1986.
_____, *İlk Gazete İlk Polemik*, Çağdaş Gazeteciler yay., Ankara 1989.
_____, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın*, İletişim yay., İstanbul 1997.
Topuz, Hıfzı, *100 Soruda Türk Basın Tarihi*, Gerçek yay., İstanbul 1973.

MUTLAKİYETTEN MEŞRUTİYETE: OSMANLILIK DÜŞÜNCESİ VE OSMANLI ANAYASALARI

YENİ OSMANLILAR CEMİYETİ VE
TÜRKİYE'DE PARLAMENTER SİSTEM TARTIŞMALARININ BAŞLAMASI

337

HUKUKİ ALANDA OSMANLILIK DÜŞÜNCESİ (1839-1871)

348

1876 OSMANLI KANUN-İ ESASİSİ'NİN HAZIRLANIŞI

355

1876 ANAYASASI VE YERİNDEN YÖNETİM İLKESİ

363

OSMANLI ANAYASACILIĞI ÇEVRESİNDE ENTERNASYONALLER

375

OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE TUNUSLU HAYREDDİN PAŞA

381

TÜRK ANAYASACILIĞININ KÖKENLERİ:
OSMANLI TECRÜBESİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

386



YENİ OSMANLILAR CEMİYETİ VE TÜRKİYE'DE PARLAMENTER SİSTEM TARTIŞMALARININ BAŞLAMASI

DOÇ. DR. HÜSEYİN ÇELİK
VAN MİLLETVEKİLİ

Yeni Osmanlılar Cemiyeti, Türk siyasî tarihi, edebiyatı ve kültüründe en derin izler bırakmış olan cemiyetlerden biridir. Bu cemiyetin ortaya çıkmasındaki en büyük sebep, şüphesiz ki Osmanlı Devleti'nin bu dönemde içerisinde bulunduğu durumdur. XIX asır, Batılılaşma maceramızda çok yoğun sosyal ve siyasî oluşumlara, değişmelere sahne olmuş bir yüzyıldır. Prof. Dr. İlber Ortaylı XIX. asır için "İmparatorluğun en uzun yüzyılı" demektedir ki, son derece haklıdır. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti tedrici olarak klasik siyasî ve hukukî yapısını terkederek Batılı ülkelere benzeme gayreti içine sokulmuştur.

Islahat Fermanı, görünüşte gayr-i müslimlere verilen veya verilecek bazı hakların teyidi amacıyla yayınlanmıştı ama gerçekte, bu fermanın sonucu olarak ülkedeki Müslim ahâli, ikinci sınıf vatandaş durumuna geçmiş; Batılı devletlerin himayesine girmiş olan gayr-i Müslimler ise imtiyazlı ve neredeyse dokunulmaz vatandaşlar olmuşlardı. Ülkenin içersinde bulunduğu ekonomik zorluklar, bizzat saraydan kaynaklanan başdöndürücü israf, Kırım Savaşı'ndan sonra alınan dış borçlar ve bütün bunlardan sonra ortaya çıkan nahoş durumlar, ülkedeki Müslim vatandaşları kendi yönetimlerine karşı gayr-i memnun hale getirmiştir.

Tanzimat'tan sonra Müslüman aydınların yönetime başkaldırışı olarak yorumlayabileceğimiz ilk hareket, 1859 yılında Şeyh Ahmed Efendi'nin liderliğinde örgütlenen ancak harekete geçecekleri sıralarda ortaya çıkarılan bir harekettir. Tarihe "Kuleli Vak'ası" olarak geçmiş olan bu olayın sebepleri sonraki yıllarda değişik şekillerde açıklanmıştır. Sebep ne olursa olsun bu, bir hoşnutsuzluğun üstelik Müslümanlardan kaynaklanan bir hoşnutsuzluğun ifadesi idi.

Yeni Osmanlılar Cemiyeti, işte böyle bir ortamda ortaya çıktı. Cemiyetin kesin olarak hangi tarihte kurulduğunu bilmiyoruz. Ebuzziya Tevfik, 1865 yılı Haziran ayında Belgrat ormanlarında yapılan bir toplantıda kurulduğunu söyler. Yine Ebuzziya'ya göre, cemiyetin tüzüğü *İtalyan İhtilalcı Cemiyeti Karbonari*'nin tüzüğünden ilham alınarak hazırlanmış ve kurucu olarak şu isimler yer almıştır: *Nuri Bey* (başkan), *Reşat Bey*, *Mehmed Bey*, *Ayetullah Bey* ve *Namık Kemal*.¹

Cemiyet'in "Yeni Osmanlılar"dan önceki, yani kuruluştaki adı "*Meslek*"tir. 3 Haziran 1867 yılında Cemiyet mensupları Veli Efendi çayırında bir araya gelerek Bâbî-âli'ye karşı bir komplo girişimi için müzakerelere başladılar. Müzakereler esnasında, hükümet darbesinden sonra kimin hangi göreve getirileceği konusunda arkadaşlarıyla ihtilafa düşen Ayetullah Bey, toplantıyı terketmiş ve girişimi ihbar etmiştir.² Konu ile ilgili olarak İstanbul'daki İngiliz elçiliği raporları da komployu Cemiyetten birinin ihbar ettiğini teyid etmektedir. İngiltere'nin İstanbul elçisi dragomanlarından Mister Pisani, büyükelçiye sunduğu raporda, Fuat Paşa'ya dayanarak komplonun 4 Haziran'da Zaptiye Nazırı İsmail Paşa tarafından ortaya çıkarıldığını söyler.³ Büyükelçi Lord Lyons ise Dışişleri Bakanlığına konu ile ilgili olarak yazdığı 13 Haziran tarihli raporda, komplonun Mustafa Fazıl Paşa ile olan bağlantısından söz eder.⁴ Ebuzziya, komplonun 20 Mayıs 1867 tarihinde ortaya çıkarıldığını söylemektedir ki,⁵ bu bilgi, olup bitenleri günü gününe takip eden İngiliz elçiliğinin kayıtları ile gelişmektedir.



Komplonun ortaya çıkarılmasından sonra, elebaşlardan olan Mehmed, Reşad ve Nuri Beyler çeşitli kimselerin yardımları ile Avrupa'ya kaçırılmış; olaya doğrudan veya dolaylı olarak karışan birçok kimse ise çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. Adı geçenlerin sorgulamaları esnasında Cemiyetin adının "Meslek" olduğu ortaya çıkmıştır. Bilgegil, bu kelimenin Fransızca "Mission" Karşılığı olarak kullanılmış olabileceğine dikkat çekmiş sorgulamalarla ilgili mazbatayı yayınlamıştır.⁶

Kuruluş aşamasında Mustafa Fazıl Paşa'nın Meslek adlı cemiyetle ilgisinin olup olmadığına dair elde herhangi bir belge yoktur. Mısır eski Hidivi Mehmed Ali Paşa'nın torunu, Hidiv İsmail Paşa'nın kardeşi olan Mustafa Fazıl Paşa, Osmanlı Bürokrasisinin çeşitli kademelelerinde görev yaptıktan sonra 15 Cemaziyelevvel 1282 (6 Ekim 1865) tarihinde Osmanlı Maliyesini yoluna sokacak "Meclis-i Hazâin" reisliğine getirilmiş, ancak birkaç yıl sonra 4 Şevval 1282 (7 Şubat 1866) tarihinde Sultan'ın iradesiyle bu görevden azledildiği gibi Avrupa'ya sürgüne gönderilmiştir. Paşa'nın sürülmesinin esas sebebi ağabeyi İsmail Paşa ile olan rekabetidir. Nitekim Paşa'nın sürülmesinden sonra Mısır'daki Hidivlik sistemi Sultanın fermanı ile İsmail Paşa'nın çocuklarına geçecek şekilde yeniden düzenlenmiştir. Halbuki eski sistemde, Mehmed Ali Paşa ailesinin en büyük çocuğu Mısır Hidivliğine getiriliyordu. Mısır'ın idari veraseti böylece babadan oğula geçecekti. Veraset hakkını kaybeden Mustafa Fazıl Paşa, ağabeyi İsmail Paşa'dan 4.5 milyon İngiliz Sterlini tazminat almıştır.

Mustafa Fazıl Paşa, gerek sürgüne gönderilmesini gerekse Mısır'daki veraset hakkından mahrum edilmesini hazmetmemiştir. Her ne kadar kararlar Sultan'dan çıkıyor idiyse de o, kendisiyle ilgili kararlarda Bâbü'lî'nin özellikle Ali ve Fuad Paşaların çok etkili olduğunu biliyordu. Bunun için 1866 yılında Avrupa'dan, Sultan'a uzun bir mektup yazmış ve mektupta Sultan'ın etrafındaki kimseleri "cahillere ve hainlere" olarak vasıflandırmıştır. Paşa, mektubunda köklü reformların yapılması gerektiğini ısrarla belirtiyor, laiklikten Millet Meclisine varıncaya kadar kurulması gerektiğini söylediği yeni bir idarenin esaslarını belirliyordu. Bu mektup La Liberté gazetesinde yayınlanmış ve İstanbul'da Sadullah Bey tarafından Fransızca'dan tercüme edilmiş, basılan elli bin

âdet el altından dağıtılmıştır. Mektubun altında Mustafa Fazıl Paşa'nın imzası olmakla beraber birçok kimse mektubun kendisi tarafından yazılmadığını iddia etmiştir.

Ali Suavi, mektubun Ulahlı gazeteci Gregory Ganesco tarafından yazıldığını iddia ederken,⁷ *The Diplomatic Review* gazetesi de mektubun Fransa'da yayınlanan *Tablettes d'un Spectateur* gazetesi editörü Mr. Ganesco tarafından kaleme alındığını teyid eder.⁸ David Urquhart, Paşa'nın mektubu ile ilgili haberleri İtalyan gazetelerinden okumuş, Floransa'dan *The Diplomatic Review*'a gönderdiği bir mektupta M. Fazıl Paşa'nın şahsı ve mektubu ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Urquhart'a göre M. Fazıl Paşa; "Anormal derecede çok servete sahip, fakat her türlü idraktan mahrum, Türk karakterinden asla nasibi olmayan, sahip olduğu serveti Paris'te Avrupa'nın her türlü ablâksızlığına bulaşarak harcayan bir adamdır." Urquhart, onun mektubunda özellikle laiklikle ilgili olan teklifine sert tepki göstermiş, varlığını dine borçlu olan Müslümanların halifesine laiklik teklif etmesinin aptalca bir davranış olduğunu belirtmiştir.⁹

Önceleri Paşa'nın mektubuna oldukça fazla yer veren Belçika gazetesi Nord, daha sonra mektuptaki fikirleri "ütopya" olarak vasıflandırmıştır. Mustafa Fazıl Paşa, gazetenin tavrı değiştirmesi üzerine editörlüğe bir mektup yazmış ve üzüntüsünü belirtmiştir. Nord ise, mektubun, isim vermeden, gazetecilik mesleğinde kötü şöhret sahibi birisi tarafından yazıldığını tespit ettiklerini dolayısıyla mektubun muhtevasına en yakışır vasfın "ütopya" olduğunu tekrar eder.¹⁰

M. Fazıl Paşa, Paris'e yerleşmiş, burada kendi propagandasını yapacak gazeteci kılıklı maceracılara bile bir yığın para aktarmaya başlamıştır. Onun iki hedefi vardır; biri ağabeyi İsmail Paşa, diğeri Bâbü'lî'dir. Bu hedeflere saldırmak için muhalif bir güce ihtiyaç vardır.

1867 yılı başından itibaren İstanbul'da gazeteler açtıktan olmasa da dokundurmalarla hükümeti tenkit etmektedirler. Ali Suavi ve Ziya Bey 1 Ocak 1867 tarihinde yayına başlayan Muhbir'de Namık Kemal ise Tasvir-i Ef-kâr'da yazmaktadırlar. Suavi, Belgrad kalesinin Sırbistan'a verilmesi üzerine Muhbir'de adeta hükümetten hesap soran bir yazı yazar.¹¹ Gazetenin aynı sayısında padişahın etrafındaki kimselere "hainler ve cahiller" diyen



Mustafa Fazıl Paşa ve ailesinin Girit için açılan yardım kampanyasına yapmış oldukları yardım, 1. sayfadan ve övgülerle verilir. Bunun üzerine Muhbir kapatılır ve Suavi Kastamonu'ya sürülür.

Öte yandan Namık Kemal, Tasvir-i Efkâr'da "Mesele-i Şarkıyye" başlıklı yazırlarla Suavi gibi açıktan açığa olmazsa da ima yoluyla hükümetin özellikle dış politikasını eleştiriyordu. İstanbul'da bir şeylerin döndüğünü hissetmiş olan hükümet, muhalefetin sesini kısmak için Namık kemal'i Erzurum Vali muavinliğine, Ziya Bey'i ise Kıbrıs mutasarrıflığına tayin etmiştir. Bu olaydan sonra hükümetin 12 Mart 1867 tarihinde yayınladığı ve tarihe "*Kararnâme-i Ali*" diye geçen basın nizamnamesi özellikle Türkçe basının üzerine kabus gibi çökmüştür. Namık Kemal ve Ziya Bey'in tayin edildikleri görev yerlerine gitmemek için oyalandıkları bu esnada Mustafa Fazıl Paşa onları Avrupa'ya davet eder. Davet, Kastamonu'da sürgünde bulunan Suavi'ye de yapılmıştır. Namık Kemal ve Ziya Bey İstanbul'da yayınlanan *Courier D'Orient* gazetesi sahibi Fransız gazeteci Giampietry'nin yardımı ile gemiyle İstanbul'dan Paris'e gitmek üzere kaçmışlardır. Namık Kemal ve Ziya Beyler İtalya'nın Mesina limanında Suavi'nin de kendilerine katılmasını beklemişlerdir. Suavi de M. Fazıl Paşa'nın görevlendirdiği adamlar vasıtasıyla Kastamonu'dan kaçırılmış ve Paris'e gitmek üzere yolcu edilmiştir. Mesina'da buluşan üçlü 30 Mayıs 1867 tarihinde Mustafa Fazıl Paşa'nın Paris'teki konağındadırlar.¹²

Yukarıda sözünü ettiğimiz ve Yeni Osmanlılarca tertiplenen Veli Efendi komplosunun Namık Kemal, Ziya Bey ve Suavi Efendi'nin İstanbul'dan ayrılmasından kısa bir süre sonra gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Muhakeme ile ilgili mazbatada bu üçünün adı geçmez. Mustafa Fazıl Paşa'nın davet veya desteği ile Avrupa'ya gelmiş olan Yeni Osmanlılar, Namık Kemal, Ziya Bey, Ali Suavi, Nuri Bey, Reşat Bey, Mehmet Bey, Agâh Efendi, Hüseyin Vasfi Paşa'dan oluşan bir gruptur.

Mustafa Fazıl Paşa'nın Yeni Osmanlılar'ın dinamizmine ve kalemine, onların da Paşa'nın parasına ihtiyacı vardı. Devletin içerisinde bulunduğu zor durum karşısında düşüncelerini serbestçe dile getirme imkanından mahrum edilen bu insanlar, tabir yerinde ise gemileri yarakarak Paşa'nın davetini kabul etmişlerdir. Paşa kendile-

rine, İstanbul'da susturulan gazetelerine karşılık Avrupa'da gazete çıkarma vaadinde bulunmuştur. Nitekim Ali Suavi Avrupa'ya geldikten sonra faaliyetlere başlamış ve Paşa'nın sağladığı imkanlarla Londra'da Muhbir gazetesini çıkarmaya başlamıştır. 31 Ağustos 1867 tarihli olan ilk sayıda Suavi, Bâbî-âli'ye bir meydan okuma ile başlıyordu: "*Muhbir Doğru söylemek yasak olmayan bir memleket bulur yine çıkar*" Muhbir aynı zamanda Avrupa'da yayınlanan ilk Türkçe ve Türk gazetesidir.

Sultan Abdülaziz'in 21 Haziran'da başlayan Avrupa seyahati esnasında M. Fazıl Paşa, kendisini Tolun limanında karşılamış ve seyahati boyunca maiyetinden ayrılmamıştır. Dönemin İngiltere İstanbul büyükelçisi Henry Elliot'un bildirdiğine göre¹³ İngiliz Veliâhd Prensi, Prens de Gale'nin Padişah nezdindeki girişimleri sonucu yurda dönmesine izin verilen M. Fazıl Paşa, Sultan'ı Türkiye'ye yolcu ettikten sonra, 30 Ağustos 1867'de ne olur ne olmaz düşüncesiyle elindeki muhalif gücü örgütlemek amacıyla Almanya'nın Baden Baden kasabasında, aralarında bazı yabancıların da bulunduğu, Yeni Osmanlıları toplamış, "*Jeune Turquie*" Cemiyetini kurmuş ve tüzüğünü oluşturmuştur. Detaylarını ilk defa bizim tesbit ettiğimiz tüzük şu maddelerden meydana gelmektedir.

Madde 1- Genç Türkiye Partisinin kuruluş gayesi: a) Prens Mustafa Fazıl Paşa'nın Hünkar'a hitaben kaleme aldığı mektupta belirtilen ıslahat programını tahakkuk ettirmek ve hâlen Osmanlı İmparatorluğu'nu baskı altında tutan ve yıpratın yönetimi (rejimi) ve yöneticileri devirmek, b) Türkiye'deki Hristiyan halkları Moskova'nın vesâyetinden kurtararak, Rusya'nın Şark üzerindeki müessiriyetini ortadan kaldırmak.

Madde 2- Genç Türkiye'nin bir Başkanı, İdare Heyeti, sivil ve askerî mensupları vardır.

Madde 3- Başkanı, idare heyeti reisi olan Mustafa Fazıl Paşa Hazretleri'dir (Fransızca metinde Hazretleri karşılığı olarak Altes kelimesi kullanılmıştır).

Madde 4- Paris ve Londra'da bulunan idare heyeti âzaları: (Eski metinde şöyledir: İdare heyetinin diğer üyeleri şunlardır). Ekselansları Ziya bey, Agâh Efendi, Kont P... L... Kemal Bey ve Simon Deutch.

Madde 5- Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işleriyle meşgul olmak üzere idare heyeti azalarından, Ziya ve Agâh Beyler özellikle görevlendirilmiştir.



Madde 6- Hasseten Milletlerarası ve diplomatik konularla ilgilenmek üzere idare heyeti azalarından Kont L... P... ve S... D... görevlendirilmiştir. Kendileri bütün memleketlerde temsilciler tayin edebilirler.

Madde 7- İdare Heyeti Merkezi Paris ve Zürih'dir.

Madde 8- İdare Heyeti en kısa zamanda bir anayasa ve ordunun yeniden teşkilâtlanmasına dair nizamnâme taslakları hazırlayacaktır.

Madde 9-.....

Madde 10- İdare Heyetinin İstanbul Baştemsilcisi Mr. J. B. B.'dir.

Madde 11- Genç Türkiye'nin menfaati gereği, Prens Mustafa Fazıl'ın devletin merkezinde bulunması Genç Türkiye faaliyetlerine çok büyük bir hareketlilik sağlayacaksa, kendisinin Hünkâr'dan, İstanbul'a dönme müsaadesi alabilmesi için çalışılacaktır.

Madde 12- Bu büyük teşebbüs neticeye ulaşmadan evvel Prens Mustafa Fazıl Paşa vefat edecek olursa, Kemal ve Ziya Beyler ile İstanbul teşkilâtının diğer âzâları Osmanlılığın yeniden teşkilâtlanıp dahilî ve haricî düşmanlarını bertaraf edene kadar faaliyetlerini tespit edilmiş plan gereğince sürdüreceklerdir.¹⁴

Madde 13-Aşağıda imzası bulunan cemiyet reisi Mustafa Paşa cemiyete yıllık 300.000 Frank ödemeyi taahhüt eder.¹⁵

Paris, 30 Ağustos 1867

Onaylanmıştır: Mustafa Fazıl Paşa

Yeniden kurulan cemiyette Ali Suavi'ye görev verilmemesi dikkat çekicidir. Mehmet, Nuri ve Reşad Beyler İstanbul'da 4 Haziran'da ortaya çıkarılan komploya karıştıkları için gıyaplarında mahkum edildiklerinden burada yer almamış olmaları normaldir. Aslında Suavi ve Ziya Bey'in İstanbul'da kurulan ve Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin çekirdeğini oluşturan Meslek isimli cemiyetle bir ilgileri bulunduğu dair herhangi bir belge veya bilgi de mevcut değildir.

Ali Suavi, Muhbir'in daha ilk sayısında yeni Osmanlılar Cemiyetini "Avrupa'da muvakkaten ikamet eden bir cemiyet-i islamiyye" olarak niteler ve ağırlıklı olarak ma'arif (eğitim) konusuna eğilir. Gazeteyi tamamen kendisine mal eden ve bu doğrultuda yazı yazan Suavi ile arkadaşları arasında çok geçmeden ihtilaflar belirmiştir. 21

Eylül 1867 tarihinde İstanbul'a dönen Mustafa Fazıl Paşa,¹⁶ Avrupa'daki Sırkatibi Mösyö Sakakini aracılığıyla Yeni Osmanlılara ulaşmıştır. Suavi ile araları açılan diğer Yeni Osmanlılar 29 Haziran 1868 tarihinden itibaren yine Paşa'nın maddi desteğiyle *Hürriyet* gazetesini çıkarmaya başladılar.

Avrupa'ya kaçan Yeni Osmanlılar ve Paris'te kendilerine katılan Türk elçiliği katibi *Kânîpaşazâde Rıf'at Bey* Mustafa Fazıl Paşa'dan aylık olarak maaş almaktadırlar.¹⁷ Ayrıca gazetelerin masraflarını da Paşa'nın Avrupa'daki temsilcisi Mösyö Sakakini'den tahsil etmektedirler. Paşa, Suavi'yi kontrol altında tutmak için para musluklarını kısma yoluna gitmiş ama bu tedbir işe yaramamış, o Muhbir'i bildiği istikamette çıkarmaya devam etmiştir. Nihayet yardımlar tamamen kesilince Muhbir 50. sayısında 3 Kasım 1868 tarihinde kapanmıştır. *Hürriyet*'in ise ilk dört sayısı Reşat Bey'in imzasıyla çıkmıştır. 5. sayıdan itibaren gazetede Namık Kemal'in imzasını görüyoruz. Mustafa Fazıl Paşa'ya mevki makam verileceği ümidi doğunca Paşa, daha önce Osmanlı hükümetinin aleyhinde yazmaları için para verdiği Yeni Osmanlılar'a şimdi de susmaları için para veriyordu. Muhtemelen Paşa'ya Muhbir'i ve *Hürriyet*'i susturması şartıyla bakanlık verilecekti. Paşa'nın susma çağrısına Suavi ile Ziya Bey Tepki gösterirken Namık Kemal kabul eder. Nitekim Kemal Bey, *Terakki* gazetesinde yayınladığı¹⁸ bir ilanla *Hürriyet* gazetesi ile ilgisi kalmadığını ilan etmiştir. *Hürriyet* 64. sayıdan itibaren Ziya Bey'in kontrolünde katip Arif'in imzasıyla çıkmaya başlar.

Mustafa Fazıl Paşa, İstanbul'da kendisine herhangi bir görev verilmeden iki yıl oturmuş ancak 24 Temmuz 1869 tarihinde Meclis-i Alî Memurluğuna (Devlet Bakanlığına) getirilmiştir. Paşa'nın Bakan olmasıyla beraber Yeni Osmanlılar'la ilişkileri kopma noktasına gelmiştir. M. Fazıl Paşa *Hürriyet*'e maddi desteğini kesince bu sefer Hidiv İsmail Paşa'nın adamları devreye girmiş ve Ziya Bey'e *Hürriyet*'in çıkması için gerekli nakdi yardımları yapmışlardır.¹⁹ Haliyle eskiden Mısır yönetiminin aleyhinde olan *Hürriyet*, bu sefer lehine dönmüştür.

Bu arada Suavi evlendiği bir İngiliz kadınla beraber Paris'e yerleşmiş burada kendi el yazısıyla *Ulûm* adında bir gazete yayınlamaktadır. Adı gazete olmakla beraber *Ulûm*, aslında ansiklopedik bir dergidir. Her sayısı 64



sayfa olan gazete, el büyüklüğündedir. Daha önce Muhbir ve Hürriyet'in ülkeye sokulmasında zorluklar çıkmıştır. Bu sebepten dolayı Suavi Ulûm'u zarf içerisinde gönderebilecek ebatta çıkartmaktadır. Namık Kemal, Paşa'nın çağrısını kabul edince Cemiyet, ilk etapta Paşa'nın çağrısına uyanlar ve uymayanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Nuri ve Reşat Beyler, Kemal Bey'le beraber hareket ederken, Mehmet Bey ve Hüseyin Vasfi Paşa, Paris'te sadece dört sayı devam edecek olan *İnkılap* gazetesini yayınlamakla meşguldür. Kânîpaşazâde Rıf'at, bir süre çok içli dışlı olduğu, hartta tamamen onlara katıldığı Yeni Osmanlılar'la ilişkisi olmadığını ispatlamak için yapmacık hareketlere başvurmuştur. Yeni Osmanlılar'ı amaçlarına ulaşmak için kullanan, ülkenin kurtuluşundan söz ederek onların hamiyet duygularını tahrik edip daha sonra onları yüzüstü bırakan M. Fazıl Paşa'ya karşı olma, ondan öc alma konusunda Ali Suavi ile Ziya Bey müttefiklerdir.

1869 yılının sonlarına doğru Avrupa'daki Yeni Osmanlılar arasında yazıya dökülen çatışmalar, kavgalar da başlamıştır. Söz konusu kavgalar, dolayısıyla çözülüş kronolojik olarak şöyle cereyan etmiştir.

1- Reşad Bey'in Suavi aleyhinde "*Reddiye*" isimli broşürü yayınlaması (16 Eylül 1869),

2- Suavi'nin *Ulûm*'un 10. sayısında Reddiye'ye cevap vermesi (19 Aralık 1869),

3- Kânîpaşazâde Rıf'at, Ziya Bey'le Ali Suavi aleyhinde "*Hakikat-ı Hal Der Def-i İhtiyal*" isimli broşürü yayınlaması (1 Ocak 1870),

4- Namık Kemal'in Hürriyet'le ilişkisi olmadığını ilan etmesi (7 Ocak 1870),

5- Reşad Bey'in Suavi aleyhindeki ikinci broşürü "Suavi'ye Taziye"yi yayınlaması (8 Ocak 1870),

6- Ali Suavi'nin Kânîpaşazâde'nin "*Hakikat-ı Hal*" broşürüne bir borüşürle cevap vermesi (15 Ocak 1870),

7- Reşat Bey'in Yeni Osmanlılar'a genel olarak saldırmasına karşılık olarak Kânîpaşazâde Rıf'at Bey'e hitaben bir mektup yayınlaması (17 Ocak 1870),

8- Kânîpaşazâde'nin Suavi aleyhindeki ikinci mektubu (7 Şubat 1870),

9- Suavi'nin, *Ulûm*'un 13. sayısında Mustafa Fazıl Paşa ile alay eden yazısı ve aynı sayıda Reşad Bey'in

"Reddiye" ve "Suaviye Ta'ziye"sine yeniden cevap yazması (16 Şubat 1870),

10- Suavi'nin, *Ulûm*'un 14. sayısında M. Fazıl Paşa'nın reislikten azledildiğini ilan etmesi ona sadık olanları "*Fazıl Paşa Maaşlıları*" başlığıyla ifşa etmesi (1 Mart 1870),

11- *İnkılap* gazetesinin bizzat padişahı hedef alan sert yazıları ve Ziya Bey'in Hürriyet'te bunlara cevap vermesi (1 Mayıs 1870),

12- Suavi'nin başta Namık Kemal üzere M. Fazıl Paşa'ya uyup mücadeleyi bırakan ve davaya ihanet ettiklerini iddia ettiği arkadaşları aleyhinde "*Muvakkaten Ulûm Müşterilerine*"²⁰ isimli dergisinde yazılar yazması (21 Ekim 1870'ten itibaren).

Görüldüğü gibi 1870 yılının sonuna doğru Yeni Osmanlılar fırtınaya tutulmuş gibi dağılmışlardır. Nitekim Namık Kemal, Zaptiye Nazırı Hüsnü Paşa'dan aldığı bir davetle İstanbul'a dönmüş, onu zaten fazla faal olmayan Agah Efendi takip etmiştir. Aynı yıl Hüseyin Vasfi Paşa da geri dönenler arasındadır.

Ziya Bey, Ali Paşa ile şahsen problemi olan bir şahsiyettir. Ona karşı aşırı bir kin duymaktadır. Buna bir de Suavi'nin Hürriyet'in 78. sayısında yayınladığı bir yazı²¹ ilave olunca Ali Paşa ile olan hesaplaşması son haddine varır. Suavi söz konusu yazıda Osmanlı Maliyesinin bir envanterini çıkarır. Sonuç devletin iflasını gösterir. Suavi bu duruma sebep olan Sadrazâm Ali Paşa'nın katlinin helâl olduğuna dair fıkıh kitaplarından getirdiği delillerle fetva çıkarır. Bunun üzerine İstanbul'un emriyle hareket geçen Londra'daki Türk elçiliği İngiliz adliyesinde Hürriyet aleyhinde dava açar. Suavi, Paris'te olduğundan Ziya Bey'le katibi Arif, İngiliz polisince tutuklanırlar. Hidiv İsmail Paşa'nın gönderdiği para²² ile kefalet ödeyen Ziya Bey'le Arif serbest kalınca mahkemenin sonucunu beklemeden İngiltere'yi terkederler, Paris'e oradan da Cenevre'ye geçerler. Hürriyet'in matbaasına İngiliz polisi el koymuştur. Dolayısıyla Hürriyet Cenevre'de 89. sayıdan itibaren Arif'in el yazısı ile çıkar ve litografya ile çoğaltılarak dağıtılır. 100. sayıda Hürriyet de kapanır. Belgelerden anlaşıldığına göre Mısır yönetimi ile ilişkileri Bâbiâlî tarafından öğrenilen Ziya Bey'e, Mısır Yönetimi, Bâbiâlî aleyhinde yazacağı bir gazetenin çıkarılması için yardım etmeyi riskli bulur. Hidiv ise bu sefer Zi-



ya Bey'e susması için Para verir. 1871 yılının sonuna kadar Cenevre'de münzevi bir hayat yaşayan Ziya Bey, çıkarılan genel aftan yararlanarak ülkeye geri dönmüştür. Tabii bu arada Fuat Paşa da Ali Paşa da hayatta değiller. Genel afı Avrupa'daki bütün Yeni Osmanlılar'ın dönüşüne izin verildiği halde Ali Suavi'ye dönüş izni verilmemiştir. Mehmet Bey Avrupa'dan 1874 yılında dönerken en son yurda dönen Yeni Osmanlı Ali Suavi olmuştur. (3 Kasım 1876)²³ Suavi, 1871-1876 yılları arasındaki süreyi Paris'te daha çok ilmî ve kültürel yayınlar yaparak, Osmanlı Devleti aleyhindeki propagandalara karşı ülkesini savunmak üzere kitapçıklar yayınlarak Fransız ve İngiliz gazetelerine yazılar yazarak geçirmiştir. Ulûm'u çıkarırken onun da Mısır yönetiminden parasal yardım gördüğünü tesbit etmiş bulunuyoruz.²⁴

O halde Yeni Osmanlılar hareketinin 1870 yılından itibaren organize bir cemiyet olmaktan çıktığını söyleyebiliriz. İstanbul'a dönen Namık Kemal, Nuri Bey, Reşad Bey, *İbret* gazetesini çıkarmaya başladılar. Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensuplarından bazıları siyasal bir örgüt olarak değil ancak ferdi olarak 1876 anayasasının ortaya çıkmasında ve yayınlanmasında faal olmuşlardır. Dolayısıyla 1876 anayasası, Yeni Osmanlıların bir zaferi olarak kabul edilir.

1876 yılından sonra eski cemiyet mensupları dağılık olarak ve çoğu memuriyetle hayatlarını devam ettirmişlerdir.

Ali Suavi, yurda döndükten hemen sonra şehzadelerin hocalığına ve Sultan'ın kitapçıbaşılığına tayin edilerek saraya alındı.²⁵ *Ardından Galatasaray Sultanisi müdürlüğüne getirilen Suavi, okulda müslümanların lehinde reformlar yaptığı için ve aynı dönemde İngiltere'nin aleyhinde gazete-lerde yazılar yazdığı için göreve getirildiği tarihten yaklaşık bir yıl sonra İngiltere'nin İstanbul'daki elçisinin Bâbiâlî'ye yaptığı baskı sonucu görevden alındı.*²⁶ Suavi, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı esnasında Sultan Abdülhamid'i dökülen Müslüman kanının öcünü almak ve savaşı bir Haçlı savaşına dönüştüren Çar'a karşı Müslümanlara çağrıda bulunup kutsal cihad ilan etme konusunda ikna edemediği için 20 Mayıs 1878'de Çırağan Hadisesi'ni gerçekleştirdi ve burada öldürüldü.²⁷

Namık Kemal, 1876 yılından sonraki ömrünü sürgün ve memuriyetle geçirdi ve 2 Aralık 1888'de Midilli'de vefat etti.

Ziya Bey'e 1877 yılında paşalık rütbesi verildi ve memuriyetle İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Ziya Paşa son olarak Adana valisi iken 17 Mayıs 1880'de burada vefat etmiştir.

Reşad, Nuri, Mehmet Beyler ile Agah Efendi ve Hüseyin Vasfi Paşa da çeşitli memuriyetlere tayin edilerek İstanbul dışına çıkarılarak pasivize edildiler. Kânîpaşazâde Rıf'at yukarıda ifade edildiği gibi daha önce zaten Yeni Osmanlılar'la bağlarını koparmıştır. Mithat Cemal'in "*Avrupa'da Dokuz Türk İhtilalcisi*"²⁸ dediği sözkonusu şahsiyetler böylece tarihe mal oldular.

Yeni Osmanlılar Cemiyeti, 1867'de Baden Baden'de kurulurken "*Jön Türk*" Cemiyeti adıyla kurulmuştur, ancak bu Cemiyetin, 1889 yılında Mektebi Tıbbîye'de çekirdeği atılan ve daha sonra İttihad ve Terakki Partisi'ne dönüşen Jön Türkler'le hiç bir ilgisi yoktur. Zaten kronolojik olarak da aralarında otuz yıl gibi bir zaman dilimi vardır. Yeni Osmanlılar, keyfi bir tutumla ülkeyi idare ettiğini iddia ettikleri Bâbiâlî hükümetine karşı mücadele ediyorlardı. Bu esnada Osmanlı Sultanı, Sultan Abdülaziz'dir. Öte yandan Jön Türkler'in esas hedefi Sultan Abdülhamid'in kendisidir.

Yeni Osmanlılar, Osmanlının artık yıprandığı, eskidiği, hasta adam olduğuna tepki olarak "Yeni Osmanlılar" ismini seçmişlerdir. Nitekim cemiyetin adı Fransız kaynaklarında "Juene Turquie" (Genç Türkiye) İngiliz kaynaklarında ise "Young Turkey Party" (Genç Türkiye Partisi) olarak geçer. Avrupa'da aynı tarihlerde kendilerine Jeune-France, Jeune Italie, Jeune Alemange, Jeune Angleterre diyen yenilikçi gençler vardır.²⁹ Cemiyetin vasıflarını belirtmek için kullanılan bazı sıfatlar zamanla bazı kimseler tarafından cemiyetin adı imiş gibi kabul edilmiştir. Ebuzziya Yeni Osmanlılar'dan *Cemiyet-i İnkılabîye*³⁰ diye söz ederken Namık Kemal'in cemiyet için kullandığı "*İttifak-ı Hamiyet*"³¹ terkihi bazı araştırmacılarca cemiyetin diğer bir adı olarak sunulmuştur.³² Nitekim yine vasıf olarak, Suavi, cemiyetten "*Hürriyet ve Hamiyet*"³³ diye söz ederken, Mehmed Bey, "*İade-i Hukûk Cemiyeti*"³⁴ şeklinde vasıflandırır.

AMAÇLARI VE FİKİRLERİ

Yeni Osmanlılar Cemiyeti, ülkenin gidişatını beğenmeyen, Osmanlı devletinin Batı karşısında boyun



büker hale geldiğini gören bir grup vatanperver insanın buna çare bulmak için ortaya çıkmasıyla doğmuştur. Bu insanlar ülkenin kurtuluşunu, Bâbü'lî'nin keyfi idaresine son verip yerine meşrutî bir idare getirmekte buluyorlardı. Yeni Osmanlılar'ın yayın organları olan Muhbir, Hürriyet, Ulûm, İnkılap ve İttihad gazeleri ile Muvakaten Ulûm Müşterilerine isimli dergiyi taradığımız zaman belli konular üzerinde ısrar edildiğini görürüz. Özellikle inkılap gazetesinde aşırı ihtilalcı, Padişahı hedef alan birkaç yazı istisna edilirse Yeni Osmanlılar'ın saldırılarının hedefi padişah değildir. Onlar, sürekli olarak bütün kontrol mekanizmalarını yok ederek, hatta padişahı da devre dışı bırakarak ülkeyi diledikleri gibi idare eden, basının en ufak bir muhalefetine hazmetmeyen bürokrat sınıfını hedef alıyorlardı.

Sözkonusu gazetelerde üzerinde en çok durulan konuları şöyle sıralayabiliriz.

- 1- Yönetime Usûl-ı Meşveretin (İslamî esaslara dayalı parlamenter sistemin) hakim kılınması,
- 2- Vezirlerin icraatlerinden dolayı sorumlu tutulması,
- 3- İsrafın, dış borçlanmanın önlenmesi ile Maliye'nin yoluna sokulması,
- 4- Eğitim seferberliği ilan edilerek halkın cehaletten kurtarılması,
- 5- Maksatlı şekilde maddi sefalete itilen ulemânın bu durumdan kurtarılması,
- 6- Misyonerlerin faaliyetlerine karşı Müslümanların da dinine sahip çıkması gerektiği (Teshüh-i din),
- 7- Körükörüne taklitçiliğin ve dalkavukluğun terkedilmesi,
- 8- Dışa karşı haysiyetli bir politika takip edilmesi,
- 9- Dil ve edebiyatta zorluk yerine kolaylığın hakim kılınması, faydanın ön plana çıkarılması,
- 10- Şeriatın temel prensiplerinden taviz verilmemesi.

Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensupları arasında tam bir homojenlik bulunmasa da yukarıda on madde halinde özetlediğimiz konular, özellikle aslı şahsiyetlerden olan Ali Suavi, Namık Kemal ve Ziya Beyler'in teferruatta zaman zaman zaman anlaşmasalar da üzerinde müttefik oldukları konulardır.

Yeni Osmanlılar'ın, alışmadıkları, tamamen yabancı oldukları Avrupa gibi bir diyarda, ilk etapta gözleri-

nin kamaştığına ve zaman zaman sefahat alemlerine daldıklarına dair bilgiler vardır. Yaşayışları nasıl olursa olsun bu insanlar itikad olarak İslâmî köklere bağlıydılar. Jön Türklerin aksine, finansörleri M. Fazıl Paşa'nın liberal yaklaşımının aksine onlar hemen her meseleye İslâmî bir açıdan yaklaşıyorlardı. Hürriyet gazetesindeki bir yazı onların bu yaklaşımını çok güzel ifade eder:

"Lakin bazı Avrupalılar levha-i hayâle hakikaten al-dandıklarından mıdır, yoksa aldanmayı daha faydalı gördüklerinden midir nedir? Her yerin gazetelerine muhbirlik ederler. "Yeni Osmanlılar müddealarını din üzerine te'sis ediyorlar, onlardan hayır me'mul olunmaz" derler.

İşte zuhûrumuzdan beri efkârımızca bize bulabildikleri kabahat budur. Evet biz din üzerine te'sis-i müddeaderiz. Dinin ahkâm-ı siyasesinde mani-i terakki olacak bir şey görmedikten başka şuna layıkıyla yakın hasıl ettik ki, vatani kurtaracak hürriyet-i ammeyi hasıl edecek bir çare varsa zikr olunan ahkâma müracaattır. Bu bâdda her kimin bir şüphesi varsa meydana koysun, Yeni Osmanlılar halline müsaraat eder.

Ey mösyolar, din var iken terakki mümkün olamayacağını siz neden bildiriniz? Acaba tâbi olduğumuz mezhebin (ahkâmından hiç haberiniz var mıdır? Bizde İndallah ve İndennâs her fiilinden mes'ul olan erbab-ı hükümeti papalar gibi ma'sum mu kıyas ediyorsunuz? Ulemâyı papazlar hükmünde mi tutuyorsunuz? Neden korkuyorsunuz? Hristiyanlara zulüm etmekteğimizden mi? Bilin ki dinimiz ahkâmına göre hukukça herkes müsavidir. Düşünün ki, İspanyollar Gırnata'yı aldıkları zaman halkı tebdil-i din icbarıyla ateşlere yaktılar. Biz İstanbul'u aldığımız vakit her mezhep sahibine icrâ-yi ayın için mezuniyet-i kâmile verdik.

Ahkâm-ı dine ittiba edersek size ondan büyük emniyet olamaz ki. Kimseye zulüm değil hile bile etmeyiz..

Süphanallah, biz *Usûl-i Meşveret* istiyoruz, Meclis-i Şûra-yı Ümmet talebindeyiz, onda her mezhepten adam bulunacak, hükümete nezaret edecek, umûm halk hürriyet-i siyâsesine mâlik olacak. Bu müddeamızı din üzerine tesis ediyoruz, siz yine tutup dinimizi mâni-i terakki addediyorsunuz. Terakki birkaç kişinin dest-i istibdadında kalmakla mı olur?



Diyorsunuz ki Asya'da bu kadar milyon nüfus çürüyüp duruyor. İslâmın kavâidinde ne hâsiyet olduğu bundan ma'lum olur.

Biliyorsunuz ki, halkın çürümesi o kavâide ittiba olunmadığındandır. Bir kere düşününüz Romalıların inkırazından sonra âlemde müessir-i medeniyeyi ibka eden İslâm değil miydi? Ma'arif-i hikemîyeyi tevsi ve ihyâ eden İslâm değil miydi? Sizden bir takım ukâlâ "*Avrupa'nın iistad-ı ma'arifi Endülüis Araplarıdır*" diye bağıryorlar, onlar İslâm değil miydi?

Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler, karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlâkımıza muğayırdır, biz istemeyiz, bin kere istemeyiz!..."³⁵

Görüldüğü gibi Yeni Osmanlılar aşırı batıcılar ile batıdan gelen herşeye karşı olan zümre arasında bağdaştırıcı bir tavır sergilemişlerdir. Hürriyet'teki birçok yazı bir ayet veya hadisle başlar. Hitap ettikleri toplumun Müslüman bir toplum olmasından dolayı dinî konuları istismar ettikleri de akla gelebilir. Ancak derinlemesine yaptığımız araştırmalar sonucu Yeni Osmanlılar'ın iddialarında samimi olduklarını ortaya koymuştur. Jön Türkler de zaman zaman ayetlere, hadislerle başvurmuşlardır, ancak, birkaçı istisnaedilirse Jön Türklerin, İslâm dinini, kendi iddialarına meşruiyet kazandırmak için kullandıkları anlaşılıyor.

*Nitekim son zamanlarda yapılan araştırmalar Yeni Osmanlıların siyasî ideoloji olarak da "İttihad-i İslamcı" olduğunu ortaya koymuştur.*³⁶

Şüphesiz ki onların da çelişkileri, uygulanması zor olan teklifleri, görüşleri vardır. Hemen hepsinin genç olmasından dolayı zaman zaman heyecanları, macera hevesleri de ön plana çıkabiliyordu. Ancak Türk siyasî tarihine "*niçinci*" kavramını kazandıran onlardır. Bu günümüzdeki anlayışla muhalefetin ta kendisidir. Onlar Hz. Ömer'e "Yanışta ısrar edersen seni kılıçlarımızla düzeltiriz" diyen Bilal ve Selman'ı dillerinden düşürmedikleri gibi, öte yandan modern demokrasilerin dilinden konuşmayıp da ihmal etmiyorlardı.

Zaman zaman Mustafa Fazıl Paşa gibi mevki makam meraklısı, öc hırslısı kimseler tarafından kullanıldıkları da doğrudur. Tanpınar konuyla ilgili olarak şöyle

diyor. "*Bu cinsten huzursuzluk devirlerinde muhtelif zümre ve muhtilerin, genç ve idealist teşekkülleri istismar ettiği daima ola gelmiştir. Yeni Osmanlılar da böyle oldu.*"³⁷ Ne var ki onlar, Vatan gemisinin delinmesi faaliyetlerine mani olmaya çalışırken, gayelerinin meşruluğu gibi vasıtaları da her zaman meşru olmayabilmiştir.

Yeni Osmanlılar kendilerinden sonraki nesillere fazlasıyla tesir etmiş insanlardır. Jön Türkler onların hürriyetçi sözlüğü ile konuştuğu gibi, Cumhuriyet döneminde İnkılablara Yeni Osmanlılar'ın fikirlerinden zeminler aranmıştır. Hâlâ onlara her eğilişimizde, günümüze ışık tutacak bir yığın fikirle karşılaşacağımız şüphesizdir.

Bu cümleden olarak Yeni Osmanlılar'ın Türk demokrasi tarihinde, belki de ilk olmaları hesebiyle çok önemli bir yeri vardır. Yukarıda da işaret edildiği gibi onlar İslamî esaslara dayalı bir parlamenter sistemin peşindeydiler. Buna da usûl-ı meşveret diyorlardı.

Yeni Osmanlılar'ın bugünkü parlamenter sistem karşılığında kullandıkları "usûl-i meşveret" kavramından önce padişahların yetkilerini kısıtlamaya yönelik bazı girişimler olmuştur. Sadrazam Bayraktar Mustafa Paşa'nın Sultan II. Mahmud adına Anadolu ve Rumeli ayanları ile 1808'de imzaladığı *Sened-i İttifak* bizde bu tür girişimlerin ilklerindenidir. Bu sened bir çeşit Magna Carta idi. Ne var ki, Sultan II. Mahmut kendisini sınır-layan bu senede fazla tahammül edemeyecek, ayanların ve eşrafın etkinliklerini kırarak şekilde merkezi bir idare kuracaktır.

Klasik Osmanlı yönetimi haddizatında kontrol ve karşı kontrol sistemine dayanmaktadır. Sadrazam Padişah'a, Padişah ulemaya, ulema şer'-i şerife karşı sorumludur. Sadrazam yanlış bir icraatta bulunduğu zaman, padişah bunun hesabını sorar.

Padişah yaptığı icraatlarla ilgili olarak ulemanın başı olan şeyhülislama danışmak zorundadır. Padişah yanlış yaptığı zaman ulema tarafından uyarılır. Yanışta ısrar ederse ulemanın emri ve işareti ile asker tarafından hal edilir. Yeniçerilerin bozulmasıyla beraber zikredilen mekanizma iyice yozlaşmış ve tamamen keyfi bir hal almıştır.

Tanzimat Fermanı, Sultan Abdülmecid'i ciddi anlamda sınırlayan bir belge idi. 1856'da yayınlanan İslahat Fermanı ile birlikte ülkede müslim, gayr-ı müslim



vatandaşlar arasında tam anlamıyla eşitlik sağlanıyordu. Başka bir ifade ile hukuk büyük çapta laikleşiyordu. Bu gelişmeler, vatandaşlık esasına dayanan ve herkesin temsil edildiği bir millet meclisi fikrini besliyordu. Sultan Abdülaziz'e eyalet meclisleri açmasını Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin finansörü Mustafa Fazıl Paşa teklif edecekti. 1866'da Paris'ten Padişaha yazdığı mektupta, gayr-ı müslimlerin öteden beri mevcut millet meclislerinin bütün eyaletlere teşmil edilmesini istiyordu: "*Her eyalette a'zası intihab-ı serbestane ile cem edilmiş bir meclis-i kebir teşkil ediniz ki, bunlar size ihtar etsinler ve size ihtâr-ı pederânenizi mevki-i icraya getirmeğe muavenet eylesinler. Sizin teşebbüs-i mahsusunuz ile bu meclisler tarafından Dersaadet'e vekiller gelsinler, ahâlinin ihtiyaçlarını, ahvâl-ı hakikiyeyi vakit vakit doğrudan bâk-ı pâyinize arzetsinler.*"³⁸

Şinasi'nin ve Namık Kemal'in Tasvir-i Efkar'da; Ali Suavi'nin Muhbir'de üstü kapalı, kıyısından köşesinden millet meclisi meselesine temas eden imaları bir tarafa bırakılırsa ülkede bir millet meclisi kurulması ve bir anayasa hazırlanması fikri, Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'ya kaçıp orada bazı gazeteler yayımlaması ile açık seçik ifade edilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Yeni Osmanlılar, "*Usûl-ı meşveret*"i isterken delillerini Asr-ı Saadetten getiriyorlardı. Londra'da yayınlanan Muhbir gazetesinin 19. sayısından itibaren başlatılan "*Emrâz-ı Dahiliyye*" başlıklı bir dizi yazı vardır. Bu dizide Osmanlı Devleti'ni çöküşe götüren sebeplerden biri olarak "*Terk-i Meşveret*" zikredilir. Suavi'ye göre Hz. Peygamber ve Dört Halife devri, yönetimde meşveretin esas alındığı bir dönemdir. İslâm dininin Monarşiye uygun olmadığını, keyfi ve tek adam yönetiminin Kur'an tarafından reddedildiğini söyleyen Ali Suavi, "*Ve şavirhüm fi'l-emr*"³⁹ ayetini bunun en büyük delili sayar. Vahye mazhar olan, kendisine Kur'an-ı Kerim gibi bir kitap gönderilen Hz. Peygamberin başkasına danışmaya aslında ihtiyacı olmadığı halde bu uygulama ile islam toplumuna ders verilir. Dört halifenin seçimle iş başına geldiğini, Hz. Peygamberin, ne ailesinden en de etrafından kimseyi veliahd tayin etmediğini vurgulayan Suavi, Dört Halife döneminden sonra Saltanatın İslâm toplumuna hakim olmasını meşveretin terkedilmesinin başlangıcı sayar. Yazısının sonunda "*Elhasıl hükümet-i İslâmiye şûrâ üzere tertip olunmuştur.*"

Milletle istişare eden devlet terakki eder. Ne güzel hükümettir o ki, varidât ve sarfiyatı birkaç kimsenin eline kalmayıp ummun, yani millet tarafından intihap olunmuş beş altı yüz zevatın nezareti altında buluna ve isrâf vuku bulundurulmaya"⁴⁰ şeklinde somut bir öneride bulunur.

Burada sözü edilen beş altı yüz kişiden oluşan zevât, Batı demokrasilerindeki seçilmiş Meclisin ta kendisidir. Meclisin icradan sorumlu olan, hükümeti denetleyen bir organ olduğunu "*İşte meşveret meclisi dediğimiz, veziri kanun icrasına mecbur edecek kuvvet demektir ve bu kuvvete vezir 'çık dışarı' diyemeyecektir.*"⁴¹ cümlesi ile işaret edilir.

Yeni Osmanlıların demokratik hayata geçişte Osmanlı Devleti için uygun gördükleri model Meşrûî Monarşi'dir. Ancak Osmanlı Padişahının İngiltere'deki kralar veya kraliçeler gibi fonksiyonsuz olmasını tasvip etmezler. Nitekim Suavi İslâm hukukunun padişahın yetki ve sorumluluğunu tayin eden on maddesini her vesile ile hatırlatır.⁴²

Ali Suavi'nin Muhbir gazetesinde "*Ve Şavirhüm Fi'l-Emr*" ayeti etrafında başlattığı "*Usûl-ı meşveret*" tartışması Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın kontrolündeki Hürriyet gazetesinde çok daha detaylı olarak ele alınır. Hatta Hürriyet'in 4. sayısındaki baş yazının başlığı sözkonusu ayardır.⁴³

İlk defa bu yazıda *Cumhuriyet*'ten söz edilir. Başlangıçta yani Asr-ı saadette İslâm toplumunun cumhurî bir yönetime sahip olduğu ancak zamanla bunun bozulduğu ifade edilir. Cumhuriyet idaresi ile ilgili en detaylı makale Ziya Paşa'nın Hürriyet'in 99. sayısında yayınladığı makedir.⁴⁴

Yeni Osmanlılar, Usûl-i Meşvereti hem devleti ya kılmaktan kurtarmak hem de Avrupalıları memnun etmek için istemektedirler. Hürriyet'teki "*Ve Şavirhüm fi'l-Emir*" makalesinde bu niyet açıkça vurgulanmaktadır. Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet'in ve Senato'nun mutlaka kurulması gerektiğini ve bu meclislerde alınacak bütün kararların, çıkarılacak kanunların şeriate uygun olmasının vazgeçilmez şart olduğunu söyleyen Yeni Osmanlılar, tekliflerini sadece teoride bırakmaz uygulamanın da nasıl olacağını ve karşılaşılabilecek problemlerin ne olduğunu, uygulamayla ilgili tereddütleri de en ince detayına varıncaya kadar izah ederler.⁴⁵



Yeni Osmanlılar, Montesquieu'nun "*Kanunların Ruhu*" isimli eserinde yaptığı hükümet şekli tasnifinden hareketle Osmanlı Devleti'nin ne bir Cumhuriyet ne bir mutlakiyet ne de bir meşrutiyet olduğunu, hazır hükümet şeklinin "*tabiatın haricinde olan bir tertibat*" olduğunu iddia ederler. Kurtuluşun Meşveret sisteminde olduğunu söyleyen Yeni Osmanlılar keyfî ve zora dayalı rejimlerin artık yaşayamacağını Fransa örneği ile izah ederler:

"Şimdiki zamanda safâ-yı bâl ile icrâ-yı hükiimet edeyim diyen bâkim-i 'âkil mizâc-ı asr üzere tebaasının pederi olmağa himmet etmeli ve kendini bâkim-i me'mur bilip mâlik zannetmemeli. Yoksa cebr u zor ile ben halkı esir gibi kullanırım itikadında bulunursa büyük batadır. İşte Fransa niûmûne-si meydandadır.⁴⁶ Fâ'tebirû ya ûlî'l-ebzar."⁴⁷

Usûl-ı Meşveret tartışmasında ele alınan argümanlarda Hz. Peygamberin bir hadisi de çok sıkça kullanılır. Yeni Osmanlılara göre "*ihtilâfu Ümmeti rahmetün*"⁴⁸ hadisinde geçen "*ihtilâf*" kelimesi iyinin ve doğrunun bulunması için farklı görüşlerin bulunabileceğine ve münazara sonucunda, yani meşveretle en doğruya ulaşabileceğine işaret etmektedir.

1869'da bugünkü anlamıyla bir muhalefet anlayışından söz eden Yeni Osmanlılar, gerçekten çağlarını aşan bir ileri görüşlülük sergilemektedirler. Suavi'nin Muhbir gazetesinde başlattığı "niçinci mektupları" modern demokrasilerdeki halkın yönetimden hesap sorması ile aynı istikamettir. Meşverette ikna yönteminin kullanılması, muhalif fikirler karşısında takınılan tavır ile ilgili olarak şunlar söylenir: "*Farz olunsun ki ârâ-yı muhalifede bulunanlar re'ylerinde isabet etmemiş olsunlar ve onların ıslah zu'm ettikleri esbâb aksiyle muzırr ve mümtenii'l-icrâ olsun. Niçin onların delâil-i mukni'ası meydana konulup iknâ ve ilzâm edilecek yerde yalnız şahıslarına husûmet olunur ve zât-ı me's'ele bırakılıp agrâz-ı şahsiye ile uğraşılır.*"⁴⁹

Yeni Osmanlılar, Meşveret sistemi ile birlikte kuvvetler ayırımı prensibini de gündeme getirirler. Yasama, icra ve yargının birbiriyle ilişkilerini detaylı olarak ele alan Hürriyet, özellikle icranın kontrol edilmesi gerektiğinde ısrar eder.⁵⁰ Osmanlı Devleti'ndeki uygulamanın sakatlığı şu cümlelerle ifade edilir. "*basılı hiçbir muntazam devlette misli görülmemiş bir haldir ki, bizim vükelâ kaffe-i umûr-ı devleti bi'l-istiklâl idare ettikten ve istedikleri gibi*

kanunlar vaz' eyledikten başka hukuk meselelerine de karışır-lar. Bir adam kendilerine izhâr-ı muhalefet ederse kendileri gizlice muhâkeme ederler. Ve Fi'li ne kadar hafif olursa olsun kendi yaptıkları kanunun hangi bendine isterlerse güyâ tatbik ederek i'damına, küreğe atılmasına, kal'a bend edilesine hükiim verirler. Hal böyle iken yine Avrupa'ya karşı ettikleri adalet ve ıslahât davasından geçilmez"⁵¹

Hürriyet gazetesinin son sayısında Ziya Paşa, 1865'den beri mücadelesini yaptıkları rejim mücadelesini şu cümle özetler: "*Şeriat-ı İslâmiyede Saltanat-ı müstakille-i şahsiye yoktur. Meşru olan hükümet, intihab-ı cumbûr ve meşveret-i millîye üzerine mebni olan idaredir.*"⁵²

"Yeni Osmanlılık usûl-ı meşveret talebinde bulunmaktan ibarettir"⁵³ diyen Namık Kemal, yazının devamında usûl-ı meşvereti adaletle özdeşleştirir.

Usûl-ı Meşveret tartışmaları ile beraber haliyle Kanun-i Esasi, yani Anayasa meselesi gündeme gelir. Çok ilginçtir ki Suavi'nin Muhbir'de yayınladığı "*Hutbe*" başlıklı bir yazısının konusu *Constitution*'dur. Klasik hutbeler gibi salat ve selamla başlayan hutbe, *Constitution*'un yani Anayasa'nın ne olduğunun izah eder. Suavi'ye göre Müslümanların anayasası şeiattır. "*Demek oldu ki suret-i hükiimeti tayin eden Kavânin-i Esasiye şeriatıdır. Yani bizim şeriatımız bu cihet-i siyaseti şâmilidir. Ve tafsil-i umûra ait olan kavânin-i taliyye tanzimattır.*"⁵⁴

Namık Kemal, Hürriyet'teki bir yazısında "*Muhbir ne güzel demiştir*"⁵⁵ diyerek Suavi'nin Anayasa konusunda ki görüşünü paylaşır. Bu durumda hazırlanacak bir anayasa, İslam hukukundaki temel prensiplerin kodifikasyonundan ibaret olacaktır.

II. Meşrutiyet döneminde yoğun olarak tartışılan, Cumhuriyet döneminde bir kısmı devletçe uygulanan birçok siyasi mesele ilk defa Yeni Osmanlılar tarafından dillendirilmiştir. Mesela sadece Hürriyet gazetesinde 78 yerde "*Usûl-ı Meşveret*" veya "*Meşveret*" 115 yerde "*Meclis*"; 14 yerde "*Cumhuriyet*" ve 114 yerde "*adale*" kavramı kullanılmıştır.⁵⁶ 100 sayı çıkan gazetede sözkonusu kavramların bu yoğunlukta kullanılması meseleye verilen önemi tek başına ifade etmektedir.

Yeni Osmanlılar arasında, Demokrasi kavramını ise ilk defa Ali Suavi kullanmıştır. Ulûm gazetesinde yayınladığı "*Demokrasi, Hükiimet-i Halk, Müsavat*"⁵⁷ başlıklı yazıda "*Evâil-i İslâmda şekl-i hükiimet demokrasi idi. Yani*



Padişah, Sultan, Melik yok, müsavat vardı." diyen Suavi yazısının devamında Osmanlı Devleti'ni demokrasiye uygun olup olmama açısından değerlendirir.

Yeni Osmanlılar'ın önyak olduğu bu fikri zemin üzerinde I. Meşrutiyet inşa edildi. Kanûn-i Esasi-yi hazırlayan komisyonda Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın olması tesadüfî değildir.

Türkiye'de Parlamenter sistemin inşası, demokrasi mücadelesi, Cumhuriyetin kurulması, Hukuk devleti, güçler ayrımı prensibi gibi meseleler ele alındığı zaman Yeni Osmanlılar'a mutlaka müracaat edilmesi zarureti vardır. Çünkü, bugüne gelişimizde onların küçümsemeyecek gayretleri ve fikri mücadelesi etkin olmuştur.

- 1 "Yeni Osmanlılar Tarihi", *Yeni Tasvir-i Efkâr*, 20 Haziran 1909 nr. 21.
- 2 "Yeni Osmanlılar Tarihi", *Yeni Tasvir-i Efkâr*, 7 Eylül 1909 nr. 99.
- 3 Prof. Dr. Kaya Bilgegil, *Türkiye'de Bazı Yeni Osmanlılar'la Yeni Osmanlı Tarekatlarının Bir Millet Meclisi Kurma Teşebbüsü*, Erzurum, 1974, s. 399, *Public Record Office*, Foreign office, 195/887, no: 145.
- 4 P.R.O.F.O., 78/1961, nr: 245.
- 5 "Yeni Osmanlılar Tarihi", *Yeni Tasvir-i Efkâr*, 16 Haziran 1909, no: 17.
- 6 Bilgegil, *a.g.e.*, s.369-401
- 7 "Faziliyye", *Ulûm*, nr: 18, s. 1119.
- 8 "Reform in Turkey", *The Diplomatic Review*, July 1876, s. 159.
- 9 "Comparison of Christendom with The Otoman Empire", *The Diplomatic Review*, April 3, 1967, s. 53-60.
- 10 *The Levant Herald*, April 16 1867, s. 1.
- 11 "Şehir Postasıyla Bir Varakadır", *Muhbir*, nr: 31, 1 Mart 1867, s. 4.
- 12 Suavi, "Yeni Osmanlılar Tarihi", *Ulûm*, nr: 15, s. 932.
- 13 P.R.O.F.O. 78 /2076, nr: 313 From Sir Elliot to Lord Derby.
- 14 *Le Memorial Diplomatique*, nr: 25, 1876, s. 403.
- 15 *The Diplomatic Review*, July 1876, s. 159-160.
- 16 *The Levant Herald*, 23 September 1867.
- 17 *Ulûm*, nr: 14, s. 592; Ebuzziya, "Yeni Osmanlılar Tarihi", *Y.T.E.*, 27 Eylül 1909, nr: 119.
- 18 Terakki, 8 Recep 1286 (14 Ekim 1869), nr: 68.
- 19 Prof. Dr. Kaya Bilgegil, *Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma*, Ankara 1979, s. 143. Ebuzziya, "Yeni Osmanlılar Tarihi", *Y.T.E.*, nr: 194-195, 13-14 Aralık 1909 nr. 127-128.
- 20 1870 Fransız-Alman Savaşı esnasında Paris işgal edilince Suavi Paris'i terk etmek zorunda kalmıştır. *Ulûm*'un müşterilerini dağıtmamak için ilk iki sayısını Lyon'da, 8 sayısını ise Marsilya'da yayınladığı Muvakkaten *Ulûm* Müşterilerine, adıyla bir dergi çıkarmıştır.
- 21 *Hürriyet*, 20 Aralık 1870, nr: 78, s. 1-3.
- 22 *India Office Library and Records*, or. 12130 (Ziya Paşa'nın Türcü Efendi'ye yazdığı mektuplar).
- 23 *Vakit*, 4 Kasım 1876, nr: 365.
- 24 *India Office Library and Records*, or 12130 (Suavi'den Riyaz Paşa'ya Mektuplar).
- 25 *Ruzname-i Ceride-i Havadis*, 8 Kasım 1876.
- 26 P.R.O.F.O., 78/2563 From Henry Lavard to Lord Derby.
- 27 Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ÇELİK, "Çırağan Hadisesi Bir İngiliz Tertibi midir? *Tarih ve Toplum*, S. 103, Temmuz 1993, s. 42-49.
- 28 Miçhat Cemal Kuntay, *Devrinin Olayları ve İnsanları Arasında Namık Kemal*, c. II, İst. 1957, s. 381 (II.Kısım).
- 29 İhsan Sungur, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I*, İst.1940. s. 777.
- 30 Ebuzziya "Yeni Osmanlılar Tarihi", *Y.T.E.*, 20 Haziran 1909, nr: 21.
- 31 Kuntay, *a.g.e.*, c. I, İst. 1944, s. 18.
- 32 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962, s.10, 21, 23, 24, 35, 36, 41, 43, 57, 202 (İttifak-i Hamiyet ve Patriotic Alliance olarak); Roderik H. Davison, *Reform in The Ottoman Empire 1856-1878*, Princeton, 1963 s. 188, 202, 207, 209.
- 33 *Ulûm*, nr: 18, s. 1093.
- 34 *İnkılâb*, nr: 1, 28 Avril (Nisan) 1870.
- 35 *Hürriyet*, nr: 11,7 Septembre (Eylül) 1868.
- 36 Mümtaz'er Türköne, *Siyasal Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İst. 1992.
- 37 Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 223.
- 38 Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I*, İstanbul, 1978, s. 10.
- 39 "İş hususunda onlarla istişare et" Kur'an-ı Kerim, Ali İmran 159.
- 40 *Muhbir*, nr. 20, 18 Ocak 1867 s. 1-2.
- 41 "Meşveret Meclisi olmadıkça Devlet Yaşamaz" *Muhbir*, nr. 22, 6 Şubat 1868, s. 4.
- 42 *Muhbir*, nr. 27, 14 Mart 1868, s. 2.
- 43 "Ve şavirhüm fi'l-emr" *Hürriyet*, nr. 4, 20 Temmuz 1868.
- 44 "İdare-i Cumhuriye ile hükümet-i şahsiyyenin Farkı" *Hürriyet*, nr. 99, 14 Haziran 1870, s.1-3.
- 45 *Hürriyet*, nr. 12, 14 Eylül 1861, s. 8; nr. 13, 21 Eylül 1868, s. 8; nr. 14, 29 Eylül 1861, s.7; nr. 16, 12 Ekim 1868, s. 7; nr. 17, 19 Ekim 1868, s. 8; nr. 18, 26 Ekim 1868 s. 8; nr. 22, 23 Kasım 1868, s. 6-7.
- 46 *Hürriyet*, nr. 37, 8 Mart 1869 s. 2.
- 47 "Ey Akıl sahipleri, bundan ibret alın" Kur'an-ı Kerim, Haşr 2. ayet.
- 48 Ümmecimin ihtilafında rahmet vardır.
- 49 "İhtilafı ummeti rahmetün", *Hürriyet*, 14 Haziran 1869, nr. s. 1-2.
- 50 "El-hakkı ya'lû ve lû yu'lâ aleyh", *Hürriyet*, nr. 1, 29 Haziran 1868, s. 4.
- 51 "İnallahe ye'murû bi'l-âdli ve'l-ihsân 2, *Hürriyet* nr. 30, 18 Ocak 1869, s. 3.
- 52 "Hatime", *Hürriyet*, nr. 100, 22 Haziran 1870, s. 4.
- 53 "Yeni Osmanlıların İlan-ı Resmisi", *Hürriyet*, nr. 16, 12 Ekim 1868, s. 3.
- 54 "Hutbe", *Muhbir*, nr. 34, 13 Mayıs 1868 s. 1.
- 55 *Hürriyet*, nr. 12, 14 Eylül 1868, s. 7.
- 56 Adnan Akgün, *Hürriyet Gazetesinin Sistematik Tablolu*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1990.
- 57 *Ulûm*, nr. 18, s. 1083.



HUKUKÎ ALANDA OSMANLILIK DÜŞÜNCESİ (1839-1871)

YRD. DOÇ. DR. BEKİR KOÇLAR
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ
ŞERİF DEMİR
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Osmanlı Devleti'nin karakteristik yapısında XIX. yüzyıla kadar İslam dünyasının liderliğini ve birliğini temsil eden bir anlayış hakimken "Tanzimat"la birlikte İslam-Hristiyan ikiliğini aşan bir anlayış meydana gelmiştir.¹ Bu anlayışın meyvesi olan "Osmanlı Milleti" fikri, bir mozaği andıran devleti bir arada tutmak için politik açıdan kaçınılmaz hale gelmiştir.² İki yüz yıl sarsıntılar geçiren devlet, etnik grupların uluslaşma sürecinin önüne geçebilmek için Osmanlılık ruhunun canlandırılmasını zaruri kılar.³

Milletleri bir arada tutabilmek, eşitlikçi bir siyasetin uygulanmasındaki başarısına bağlıdır.⁴ Gayrimüslimlerin "Millet-i Mahkumeden" kurtularak, müsâvi vatandaşlar olduğunu ifade edebilmeleri, ihtiyaçlarının karşılanması için yeni politikaların üretilmesi gerekmektedir.⁵ Osmanlılık düşüncesi bir anlamda XIX. yüzyıl milliyetçiliğine paralel olarak oluşturulmaya çalışılan bir olgudur.⁶ Osmanlılık, asrın ideolojisi milliyetçiliğin gayrimüslimler üzerindeki etkisini kırmak için Osmanlı'ya göre yorumlanarak uygulanmasıdır. Zira Fransız İhtilali'nin savunduğu millet esasına dayalı milli devlet ve bağımsızlık fikrine alternatif fikir olarak birçok dinî ve ırkî yapılar kaynaştırılarak "Osmanlı Milleti" meydana getirilmek amaçlanıyordu.⁷ Buna göre çeşitli toplulukları etnik ve dinî yapılarını muhafaza ederek bir üst kimlik etrafında toplanması hedefleniyordu.

Osmanlılık düşüncesinin devlet siyaseti olarak uygulanmaya başlanması, batılı devletlerin desteğiyle 1830'da Yunanistan'ın bağımsız bir devlet olarak baş göstermesiyle başlar.⁸ II. Mahmud, Balkan milletlerinin milliyetçilik akımlarından beslenerek huzursuzluk çıkarmaları ve Avrupa'nın desteğiyle amaçlarına ulaşmaları

üzerine, Osmanlı Milleti oluşturma zaruretine inanarak bu düşünceye ehemmiyet vermiştir.⁹ Bunun ilk örneğini, Hristiyanların kilise yapmasına getirilen sınırlama kaldırılarak, 1831'de yapımı tamamlanan kiliseye devletin maddi desteğinin sağlanması oluşturmıştır.¹⁰ Padişah 1837'de yabancı sefirlere Mustafa Reşid Paşa kanalıyla "*Ben tebaamdan Müslüman'ı camide, Hristiyan'ı kilisede, Musevi'sini de havrada fark ederim, aralarında başka gün bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adâletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır*"¹¹ diyerek bu konuda düşüncesini ortaya koymuştur. Padişah müsadereyi kaldırırken, "bundan böyle ne müslümanlara ve ne de gayrimüslimlere angarya tatbik edilmeyeceğini" de belirtmiştir. Bu dönemde müslümanlar ile gayrimüslimlerin birbirine yakınlaşmaları ve kaynaşmaları için çeşitli girişimlerde de bulunmuştur.¹²

II. Mahmud'un iktidarının son dönemlerinde ortaya atılan "Osmanlı vatanperverliği (Osmanlılık)" politikası,¹³ Tanzimat devlet adamları tarafından da devam ettirilir. Tanzimat'ın mimarı ve fermanın hazırlayıcısı Mustafa Reşid Paşa'nın amacı da "Osmanlı Milleti" meydana getirmektir.¹⁴ Mustafa Reşid Paşa'yı Âli ve Fuad Paşa'lar takip etmişlerdir. Bu amaçla bir dizi kanunlaştırma faaliyetlerine girişilir. Bu politikanın ağırlıklı noktasını hukukî düzenlemeler oluşturur. Hukukî düzenlemelerle gayrimüslimler memnun edilmeye çalışılırken, tanzimatın ruhuna uygun, müslüman-gayrimüslim ikiliğini aşan, birlik ve beraberliği temin edecek bir ortam sağlanmaya çalışılmıştır.

Osmanlı hukuku genellikle "Tanzimat'tan önce" ve "Tanzimat'tan sonra" ayırımı yapılarak incelenmekte-



dir.¹⁵ Klasik dönem olarak da tanımlanan Tanzimat'tan evvel Osmanlı hukukunun yapısı, oluşumu ve dayandığı esaslar İslam hukukuna dayanır. İslam hukuku; hem dinî hem de sosyal hayata yönelik kuralları kapsadığından¹⁶ ihtiyaca ziyadesiyle cevap vermiştir. Hukukun tatbikinde, umumiyetle şeriatın esas hükümlerine açıkça muhalif olmadıkça, amme maslahatının gerektirdiği şekliyle örf ve âdetlere uyarak düzenlemeler yapılmıştır.¹⁷ Padişahın kendi iradesine dayanarak şeriatın alanına girmeyen sahalarda kanun yapması ile örfî hukuk tezahür etmiştir.¹⁸ Bu düzenlemelerle hukuk, zamanın ihtiyaçlarına göre tanzim edilerek geliştirilme imkanı da bulmuştur.

Osmanlı Devleti'nin fethettiği yerlerde hukukî bir zorlama ve baskı olmamıştır. Balkanlarda ve Güney Avrupa'da fethedilen bölgelerde halk daha önceden alışık olduğu örf, âdet ve kanunlara uzun müddet riayet etmiştir. Örneğin, Macaristan fethedildiğinde eski kanunları uzun bir süre yürürlükte kalmıştır.¹⁹ Zamanla ihtiyaç hasıl oldukça, tâdil ve ıslâh yoluyla bütün memlekete hakim olan hukuk nizâmına doğru gidilmiştir.²⁰

Klasik dönemde, sistemin işleyişini sağlayan Padişah-Ulema-Yeniçeri uyumunun yerini XVII. ve XVIII. yüzyılda bu üçlünün çatışması almış, kurallara bağlılığın yerini de kuvvet gösterileri ve sistemi bozan ittifaklar almıştır.²¹ Kânuni XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyılın sonuna kadar dört sultanın öldürülmüş, beşinin de tahttan indirilmiş olması, kişisel iktidarın fiilî sınırlarını gösteren bir olgu olmasının yanı sıra, devletin üst katındaki salâmlarında bir kanıttır.

Bu gelişme sistemin temel esaslarından uzaklaşılmasına sebep olmuş ve istikrarsız bir ortam meydana getirmiştir. Bütün devletler, belli ilkeler üzerine oturur. Devlet beşeri bir kurum olduğundan, ilkelerin değişmesi doğaldır, gerektiğini söylemek elbette yanlıştır. Ancak ilkeler tartışılmaya başlandığında alternatif ilkeler geliştirilmediği zaman devlet, etkinliğini yitirecek ve iktidar sahiplerinin, yönetilenlere karşı kullandığı baskı vasıtası haline gelecektir. Osmanlı Devleti'ndeki ilkesel değişim Genç Osman'a kadar götürülebilir.²² Ancak nicel ayrılma III. Selim'le birlikte olmuştur.

III. Selim ve sonrasında, birbirinden farklı hatta birbirine karşıt görünen geleneksel ilkelerden uzaklaşma

ve rejimi çözme noktasında ortak bir misyon üstlenmiş olaylar meydana gelir. Bu olaylardan en önemlileri; Şer'i Hüccet, Sened-i İttifak ve Tanzimat Fermanı'dır. IV. Mustafa döneminde "Şer'i Hüccet" olarak adlandırılan antlaşma, "Geleneği yürütme, yeniye önleme ilkesine dayanır."²³ Ancak geleneği koruma girişimi gelenekten sapma yönünde gelişir.²⁴ IV. Mustafa zamanında hazırlanan Şer'i Hüccet gibi, II. Mahmud zamanında Alemdar Mustafa Paşa'nın girişimleriyle gerçekleştirilen Sened-i İttifak'ta modern anayasa özelliği ihtiva etmez. Yani yasama gücünde olan bir kurulca, kişisel olmayan bir dille, bölüm ve maddelerle, yasaların anası olarak onlara kaynak olacak bir kanunlaştırma ürünü değildir. Belge, sözleşmeye girecek olanların hepsinin ağzından konuşuyor gibidir.²⁵

Sened-i İttifak ile daha sonra okunacak Tanzimat Fermanı arasındaki en önemli fark birincisinin gelenekçi, diğerinin modern olmasıdır.²⁶ Diğer bir açıdan ele alacak olursak, Sened-i İttifakla mevcut sosyal ve siyasî olayların meşrulaştırılması gündeme getirilmiştir. Halbuki, feodal mantalite ile değerleri değişmiş modern dünyanın problemlerini çözmek mümkün değildir. Bu nedenle sened, modern devlet kurma çabası içindeki Tanzimat'a, engelleyici bir rol oynamış görünür. Ancak, burada şunu söylemekte gerekir ki; senedin uygulanmaması, senedin Tanzimat hareketi açısından oluşturabileceği olumsuzlukları ortadan kaldırmış, bununla birlikte padişahın yetkisini tartışan bir eylem olması açısından Tanzimat için olumlu bir olgu haline gelmiştir. Özet olarak Tanzimat hareketinin mantığının dışında meydana gelen olay, sonucu itibarıyla Tanzimat'a zemin hazırlayıcı bir rol oynamıştır.

Osmanlı değişim hareketi zaten fiilî olarak etkisini yitirmiş padişahın yetkilerini sınırlamaktan çok, sistemin bozulmasıyla etkin olan kurum ve alt güçlerin, etkilerini ve yetkilerini sınırlandırma eylemidir. Gerileme döneminde sorun otorite değil, otoritesizliktir. Alt güçlerin, padişahın fiilî olarak zayıflayan fakat itibarî olarak var olan güçlerinden faydalanmaya çalışmasından dolayı bu durum, değişimcileri padişah otoritesini sınırlandırmaya sevk eder. Bu nedenle, padişahlar kendi varlıklarının devamı için, kendi yetkilerini tartışır sınırlandırır.



Batıda anayasal rejim, “ferdi özgürlük” problemi merkezli tartışılmıştır. Ferdî özgürlüğü sağlamak arzusu problem edinen gruplar, bu doğrultuda sosyal ve siyasî mekanizmayı gerçekleştirmişlerdir. Bizde ise, esas problem ferdi özgürleştirmek değil, devleti güçlendirmek ve devamlılığını sağlamak olmuştur. Ferdin özgürleşmesi gerekliliği bir gaye olarak değil, devletin güçlendirilmesinde gerekli bir eylem, yani bir vasıta olarak algılanmıştır. Anayasalı, bir rejimin maddi temelleri yoktur. Batıda kapitalizmin ve burjuvanın yükselişi bir siyasî iktidar mücadelesine de yol açmış bulunuyordu. İnsan hak ve özgürlükleri, parlamentolar, anayasaların doğumu devlet iktidarının sınırlanması ile mümkün olabiliyordu. Altyapıdaki köklü değişiklik, üst yapıda (hukuk, siyaset vs.) da inkılâp demektir. İkinci bir aşamada, üst yapıdaki değişim, alt yapının daha da hızlı gelişimini sağlamıştır. Osmanlı’da ise bu alt yapı oluşmamıştır.²⁷

Tanzimat Fermanı’yla birlikte Osmanlı İmparatorluğu’nda, yeni bir hukuk anlayışı oluşmaya başlar. Bu anlayışın temelinde imparatorluk toprakları üzerinde yaşayan herkese tek vatandaşlık sıfatı altında -imparatorluğun İslâmî geleneklerine hâlel gelmeksizin- eşit hak ve vazifeler tanınması yatmaktadır. Bu fikir, azınlıkları imparatorluğa bağlamak ve onların bağımsızlık emellerini yatırtmak gayesini gerçekleştirebilirdi. Başarılırsa, bunun mantikî neticesi, Osmanlı İmparatorluğu’nun doğuşundan beri yürütülen millet sisteminin sona ermesi demektir. Osmanlılık fikri, azınlıklar arasında ve daha sonra Türkler arasında baş gösteren milliyetçilik cereyanlarının benimsenmesinden dolayı manasını kaybetmiştir.²⁸

Tanzimat, yakın hedeflere yönelmiş pragmatist bir harekettir. İyi belirlenmiş bir ideolojiden ziyade devletin iç ve dış politikada yaşadığı problemler, bu hareketin seyrini tayin etmiştir. Tanzimat XX. yüzyılın anayasaları ile değil, XIX. yüzyılın anayasaları ile mukayese edilmelidir. XIX. yüzyıl anayasaları hükümdarın haklarını ve yetkilerini tahdit hükümleri ile karakterize edilirler. Hükümdarın icraatını kontrol ve murâkabe etmek hususunda ortaya koydukları prensipler ve teşkilat ise, her hükümetin bünyesine göre değişmektedir. Örneğin, Fransa ve İngiltere’nin, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki anayasaları, Almanya, Avusturya ve İspanya anayasalarının

dan farklıdır. İlk iki devlette, icra kuvveti üzerinde ki murâkabe, parlamenter bir usul ile sağlandığı halde diğer üç devlette hükümdar tarafından tayin edilmiş üyelerin teşkil ettiği meclisler tarafından sağlanmaktadır. Buna göre Gülhane Hatt-ı Hümayunu son üç devletin anayasalarına benzer mahiyettedir.²⁹ XIX. yüzyıla gelirken sistemde meydana gelen tahribat, hukuk ve adli yede de kendisini göstermiştir. Kurumda liyakatsiz insanların yol açtıkları suistimaller zamanla iyice yayılmıştır.³⁰ III. Selim ve II. Mahmud’un bu meseleyi halletme yolunda ki çalışmaları istenilen sonucu vermese de kendisinden sonraki gelişmeler için bir ön hazırlık olmuştur.³¹

Tanzimat dönemine girilirken hukukun gayrimüslimlere yönelik tatbikinde sıkıntılar oluşmuştu. Osmanlı hukukunun özü, bölgesel ve genel olmaktan ziyade kişiseldir. Kişinin hangi hukukî kurallara tâbi olduğunu, yöresel ve siyasal tercihten ziyade mensubu olduğu dinî kimliği belirlemektedir.³² Buna göre memlekette yargı birliği yoktu. Müslümanlar için şer’î mahkemeler, gayrimüslimler için de kendi cemaat mahkemeleri³³ ayrıca ülkede bulunan yabancıların ihtilaflarına bakan Konsolosluk mahkemeleri mevcuttu.³⁴ Yahudi, Ermeni ve Rumların dinî başkanlarına da medeni yargılama hakkı tanınmıştı.³⁵ Müslim-gayrimüslim arasındaki ihtilaflara şer’î mahkemeler bakardı. Yabancı devletlerin kendi tüccarları veya vatandaşları arasındaki anlaşmazlıklara ise kapitülasyonlardan kaynaklanan bir imtiyaz olarak konsolos mahkemeleri bakmaktaydı.³⁶ Devlet, cemaat ve konsolos mahkemelerine kesinlikle müdahale edemezdi.³⁷

Tanzimat döneminde müslim ve gayrimüslim tebaa arasında tam bir eşitliğin sağlanması zaruriyetine inanılmaktaydı. Zira Fransız İhtilali’nin getirmiş olduğu milliyetçilik fikrinin kısa sürede Osmanlı ülkesinde etkisini göstererek, Rumeli’de birçok isyana sebebiyet vermesi, sosyal ve siyasî durumlarından şikayet eden gayrimüslim tebaanın sürekli bir memnuniyetsizlik içersinde bulunması devlet erkanını düşündürmekteydi. Müslüman tebaanın sahip olduğu hukukî imkanlar, gayrimüslimlere de tanınarak tam bir eşitlik vücuda getirilmiştir ve memnuniyetsizlikler giderilebildi. Böylece Osmanlı idaresinden ayrılmaya ihtiyaç hissetmeyen gayrimüslimler, din farkı gözetmeyen, aynı hukuka tâbii bir Osmanlı camiasını meydana getirmiş olacaktı.³⁸



Kanunlaştırma faaliyetlerine Gülhane Hattı Hümayunu ile başlamıştır. Tanzimat Fermanı'nda "*Kavânin-i Nizamiye hasıl olmadıkça, tâhsil-i kuvvet ma'mûriyet ve âsâ-yiş ve istirahat mümkün*" olmayacağı³⁹ ifadesiyle kanunun üstünlüğü ön plana çıkarılarak padişahın kendi isteği ile yetkileri sınırlandırılmıştır.⁴⁰ Bu, hukukî yapıda yeni ve ciddi düzenlemeler için atılan ilk adımdır. Fermanla müslüman ve gayrimüslim unsurların yargılanmadan cezalandırılmayacağı özellikle belirtilmiştir.⁴¹ Düzenlemeler eşitlik ve birlik sağlamaya yöneliktir. Amaç, devletin birliğini koruyarak gayrimüslimlerin rahatsızlıklarını gidermek böylece devlete olan bağlılıklarını temin etmektir. Osmanlıcılık politikası adı verilen düşünce-nin⁴² ağırlık noktasını hukukî düzenlemeler oluşturduğundan yapılan yeniliklerin özünü hukukî çalışmalar oluşturur. Zira birliğin sağlanması ve herkesin kendini Osmanlı hissetmesi için kanun önünde eşitliğin temini önemli bir aşamayı ifade etmektedir.⁴³ Gülhane Hattı Hümayunu'nda padişahın, "*ehl-i İslam ve mil-i saire bu müsaadat-ı şahanemize bilâ istisna mazhar olmak üzere*"⁴⁴ sözleri ile hukukî eşitlik teminat altına alınmıştır. Reşid Paşa'nın sadrazamlığı esnasında padişaha sunulan bir arz tezkiresi devlet adamlarının hukukî eşitliğe karşı olan hassasiyetini ortaya koyar. "*Mevadd-ı hukukîyede herkes yeksân ve seyyan olarak kendi hukukunu bilip ondan vazgeçmemek ve diğer birisi hukukuna tasallut eylediği halde ref'ini talep ve davaya muktedir olmak kanunname-i hümayun muktezasından*"dır.⁴⁵ Hukukî yapıdaki müsavât prensibi zamanla yargıda da birliği temin edecektir.⁴⁶

Tanzimat Fermanında zikredilen hukukî eşitliğin sağlanması, yoğun bir kanunlaştırma çalışmasını zaruri kılmaktaydı. Bu dönemde birçok kanunun çıkarılması-nın nedeni de budur.⁴⁷

1838'de tesis edilen "Meclis-i Valâ-i Ahkâm-ı Adliye", Gülhane Hattı Hümayunu hükümleri gereğince 1839'da yeniden düzenlenerek yetki, görev ve kadro yönünden takviye edilmiştir. Buna göre meclis, kanunların hazırlanması ve danışma amacıyla hükümete yardımcı olacaktır. Meclis-i Valâ islahata yönelik kanunlar hazırlarken, tatbikini de takip edecektir.⁴⁸ Meclis-i Valâ'nın bir görevi de yargılamadır. Özellikle Tanzimat'a muhalif davranışları görülen yöneticiler bu mecliste yargılanarak cezalandırılmışlardır.⁴⁹ Söz konusu dönemde hazırlanan

tüzük ve yönetmeliklerin sayısı göz önüne alındığında Meclis-i Valâ'nın oldukça başarılı bir kurum olduğu görülmür.⁵⁰

Tanzimat Fermanı'nın öngördüğü eşitlik nasıl sağlanabilirdi? Öncelikli olarak farklı hukukî sistemleri teke indirmek gerekiyordu. Herkesin tâbi olacağı hukukî sistemin oluşturulması için çalışmalara başlandı.⁵¹ İlk adım olarak 1840 Mayıs'ında Ceza Kanunnamesi hazırlandı. Bu Kanunname, Fransız Ceza Kanunundan etkilenerek oluşturulur.⁵² Kanunlarda düzensizlikler ve belirsizlikler dikkat çekerken, vatandaş eşitliği özellikle vurgulanır.⁵³ Kanunnamenin mukaddimesinde⁵⁴ Gülhane Hattı Hümayunu'nun etkisini ve eşitlik ilkesinin ilk örneklerini görmek mümkündür. Kanunnamenin birinci faslının birinci maddesinde ve hatimesinde de halk arasındaki eşitlik ilkesi teyit edilirken,⁵⁵ 14. maddede de bu durum özellikle vurgulanmıştır.⁵⁶

Mahkemelerdeki ilk düzenleme 1846'dan itibaren kurulmaya başlanan ticaret mahkemelerinde görülür. Mahkeme üyeleri arasında müslümanların yanısıra gayrimüslim ve yabancı tüccarlar da yer alır.⁵⁷ 1838 Ticaret Anlaşması'yla gelişen ticari ilişkilere paralel olarak Osmanlı tebaası ile yabancı tüccarlar arasında ihtilaf ve anlaşmazlıklar artar. Bu duruma çözüm getirmek amacıyla 1847'de "Muhtelit Ticaret Mahkemeleri" kurulur. 14 azadan oluşan mahkemede müslümanlar ve hristiyanlar yarı yarıya temsil edilir.⁵⁸ İlk defa karma bir mahkeme ceza davalarına da bakmaya başlar.⁵⁹ Mahkemelerde hristiyanların şahitlikleri de kabul edilir.⁶⁰ Bu mahkemede hakimlik tarafların veya sanıkların mensubu olduğu millete göre sırasıyla yapıldı.⁶¹

14 Temmuz 1851'de Yeni Ceza Kanunnamesi yürürlüğe girer. Bu kanunname 1840'taki Ceza Kanunnamesi'nin yeniden düzenlenerek geliştirilmiş şeklidir. Evvelki kanunname gibi bu kanunname de sınıf, mezhep ve din ayırımı gözetmeksizin bütün Osmanlıları kapsayacak şekilde yürürlüğe konulmuştur.⁶² Aynı yıl kabul edilen Kanunname-i Ticaret, Fransız Ticaret Kanunu'nun tercüme yoluyla uyarlanmasıdır. Bu kanunname de diğer kanunnameler gibi herhangi bir ayırımı reddederek bütün Osmanlı halkına yönelik olarak yürürlüğe konuluyordu.⁶³ 1853 Kırım Savaşı'nın devam ettiği yıllarda İngiliz Büyükelçisi Canning, Hristiyanlara yönelik huku-



kî düzenlemeler yapılması için girişimlerde bulunur. Bu girişimler sonucunda Karma ve Ticaret mahkemelerinden farklı ve ayrı olarak bazı cinayet davalarında hristiyanların şahitliğini kabul eden fermanın ilânı sağlanır. Osmanlı vatandaşları arasında ayırım noktası olan bir engelin daha kaldırılması böylece sağlanmış olur.⁶⁴ 1855'te rüşvetin önlenmesi için hazırlanan nizamnamede "*Tebaa-i Şahanedan her kim ve hangi milletten olur ise olsun ve her kangî rütbe ve manışp ve memuriyette bulunur ise bulunsun*"⁶⁵ ifadeleri eşitliğin her fırsatta telâffuz edildiğini ve genel bir kural olduğunu gösterir.

1857'de Bab-ı Âli ecnebilerin dâvalarında riayet olunacak ahkam-ı adliyenin tatbikinde problem çıkması için mahkemeleri uyarır.⁶⁶ Yargıda eşitliği temin edecek birliğin sağlanması için tedricen düzenlemeler yapılır. 1864 Vilayet Nizamnamesi idarî değişiklikler kadar yargıda da bir takım düzenlemeleri kapsar. Nizamnameye göre kaza, sancak ve vilayetlerde Nizamiye mahkemeleri adıyla anılan hukuk ve ceza mahkemeleri kurulur. Bu mahkemelerin her birinde gayrimüslim üyeler de görev alır.⁶⁷ Bu mahkemeler müslüman ve gayrimüslim ayırımı yapmaksızın tüm Osmanlıların ceza ve hukuk alanındaki işlerine bakar.⁶⁸

Kanun ve nizamnamelerin hazırlanışında Batı kanunlarının etkisi kendisini gösterir. Bunun en bariz örneği Medeni Kanun tartışmalarında görülür. 1867 Girit isyanını bastırmak için adaya giden Âli Paşa, dönüşünde bir takım hukukî hazırlıklara girişir. Paşa, Avrupa'nın tesiri ve zorlamalarının önüne geçilebilmesi için medeni hukukun tümünden değiştirilmesinin gerekliliğini vurgular. Fransız Medeni Hukuku olan "Code Civil" in tercüme edilerek aynen tatbikini ister. Bu öneriye Ahmed Cevdet Paşa'nın muhalefet etmesiyle ciddi tartışmalar başlamış olur.⁶⁹ Neticede "Code Civil" alınmayarak, İslam hukukundan mülhem bir medeni hukuk olan "Meccelle" hazırlanır.

Meclis-i Vâlâ-i Ahkam-ı Adliye, işlerinin yoğunluğu nedeniyle kanun, tasarı ve nizamname hazırlama görevini 26 Eylül 1854'te oluşturulan Meclis-i Âli-i Tanzimat'a devreder.⁷⁰ Beklenen netice elde edilemeyince iki kurum 1861'de birleştirilir.⁷¹ Meclislerin yetkileri 1868'de "Şûrâ-yı Devlet" ve "Divân-ı Ahkâm-ı Adliye" olarak genişletilmiş iki kuruma devredilir.⁷² O tarihten

sonra Divân-ı Ahkâm-ı Adliye Batılı kanunlara göre ortaya çıkan davalara da bakar. Divân-ı Ahkâm-ı Adliye, Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığında onüç üyeden oluşur. Bu üyelerden beşi gayrimüslimlerdenendir.⁷³ Şûrâ-yı Devlet kanun ve tüzük tasarılarını hazırlamakla görevlidir. Kuruluşunda kırkbir üye tayin edilir, bu üyelerin 28'i müslüman, 13'ü de gayrimüslimlerden oluşur ve bu oran, ülkedeki gayrimüslim oranına hemen hemen denktir.⁷⁴ Şûrâ-yı Devlet, hem çeşitli gayrimüslim topluluklardan seçilen üyeleri, hem de seçimle oluşturulmuş eyalet genel meclislerinden gelen delegeleri de kapsar. Bu oluşum Osmanlı tebaasına bütünüyle temsil edilme imkanını tanımıştır.⁷⁵ 10 Mayıs 1868'de Padişah Abdülaziz Şûrâ-yı Devlet'in açılışında yaptığı konuşma ile⁷⁶ gayrimüslimlere sahip çıkar. Böyle bir konuşmanın Şûrâ-yı Devlet gibi üst bir hukukî kurumun açılışında yapılması devletin müslim-gayrimüslim eşitliğine verdiği önemi gösterir.

Devlet tebaasına hukuk eşitliğini temin eden Osmanlı birliği siyaseti, Tanzimat devrinin en önemli yönünü teşkil eder. Bu eşitliğin temini için yargıda ciddi düzenlemeler yapılmıştır. Tanzimat'tan evvel yargının çift olması eşitsizlik sebebi olarak gösterilirken, bu dönemde mahkemelerin sayıları daha da artarak⁷⁷ tam bir kargaşaya sebep olmuştur. Osmanlı hukuku, bir yandan yerli, diğer yandan da Batıdan alınma birbiriyle uyumsuz kanunlarla iyice bozulur. Batıdan alınan kanunlar, mevcut ihtiyaçlara cevap veren bir yapı kazandıramadığı gibi eski kanunlarla olan uyumsuzluğu hukukun içinden çıkılmaz bir hal almasına neden olmuştur.⁷⁸ Fakat bu dönemde o kadar çok kanun çıkartılmıştır ki bunları uygulamak bir yana, bunların isimlerini bile tam olarak öğrenmek mümkün değildir. Bu kanunları uygulayabilecek eleman bulunup bulunmadığı düşünülmeden hazırlanmış olduğundan uygulanamamış, arzulanan amaç da gerçekleştirilememiştir.⁷⁹ Hukukî eşitliği temin edecek yargı ve kanun birlikteliği sağlanamadan başarısız olunmuştur.

SONUÇ

19. yüzyılın milliyetçilik asrı olması, bünyesinde birçok etnik kimlikleri barındıran devletler için bir yıkım olmuştur. Osmanlı Devleti'nin, yapısı itibarıyla en



önemli meselelerinden birisi, yayılan milliyetçilik fikrinin, bünyesinde barındırdığı gayrimüslimler üzerindeki tesirini engelleyerek, buna karşı alternatif politikalar üretmesi olmuştur. Tanzimat'a kadar Osmanlı ile bünyesindeki farklı etnik kimlikler arasında hiçbir problem olmamıştır. Devletin güçlü olduğu dönemlerde sistem çok güzel işlemiş, fethedilen yörelerdeki azınlıklara etnik ayırım ve baskı yapılmadan tam bir serbestlik tanınarak kendi dinî liderleri yönetiminde hayatlarını rahatça sürdürmelerine imkan tanınmıştır. Muasırı olan hiçbir devlette görülmeyen hoşgörü ve anlayış, devletin bu kadar uzun ömürlü olması ve geniş coğrafyaya yayılmasının sebeplerinden birisini teşkil eder. Devletin zaafa uğraması ve kurumlarında meydana gelen bozulma sistemde aksaklıklara neden olmuş, bu durumda uluslararası ilişkilerde gayrimüslimler bahane edilerek istismar edilmiştir.

Devlet asrın ideolojisi olan milliyetçilik düşüncesinden gayrimüslimleri kurtararak, onlara eşit haklara dayalı devlet anlayışını öngören Osmanlıcılık fikrini iktisade etmeye çalışmıştır. Fakat bir yandan eşitlik ilkesine

dayanarak Osmanlı varandaşlığı teşekkül ettirilmeye çalışılırken, diğer yandan da dinî teşkilatlanmaları himaye edilerek kendi içlerinde milliyetçiliğin gelişmesi adeta teşvik edilmiştir. Bütün gayretlere rağmen müslüman ve gayrimüslim birlikteliği ve kaynaşması temin edilememiştir.

Hukuk alanında yapılan düzenlemeler gayrimüslimleri bir arada tutmaya muvaffak olamamışsa da Cumhuriyetin kuruluşuna yönelik alt yapıyı oluşturmuştur. Tanzimat dönemi yapılacak yenilikleri hızlandırmış, batı tipi hukuk ve eğitim sistemlerinin ülkemize gelmesine yardımcı olarak yeni bir nesil ve yeni bir aydın tipinin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Gayrimüslimlere tanınan ayrıcalıklar her iki unsuru birbirine yakınlıktırmak bir yana daha da uzaklaştırmıştır. Gayrimüslimler için Osmanlıcılık fazla bir şey ifade etmemiş, Osmanlıcılık siyasetini kendi bağımsızlıklarını önlemeye yönelik bir tuzak olarak görmüşlerdir. Osmanlı kimliğini sun'i kabul ederek kendi etnik kimliklerine sıkı sıkıya sarılmışlardır.

- 1 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1994, s. 76.
- 2 Mümtaz'er Türköne, "Tanzimat'ta Millet Fikrinin Doğuşu", *Türkiye Gün-lüğü* 8, Kasım 1989, s. 39.
- 3 İlber Ortaylı, "İmparatorluk Döneminde Mahalli İdarelerin ve Belediye-ciliğin Evrimi", *Türkiye'de Belediyeçiliğin Evrimi*, ed. E. Türkcan, İstanbul 1977, s. 7.
- 4 M. Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1994, s. 61; Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işı-ğında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu* (1839-1914), Ankara 1996, s. 40.
- 5 M. Türköne, *a.g.e.*, s. 238.
- 6 Yusuf Sarıncay, *Türk Milliyetçilik Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, İstanbul 1994, s. 8.
- 7 Ercüment Kuran, *Türk Çağdaşlaşma*, Ankara 1997, s. 198; Şükrü Hani-oğlu, "Osmanlıcılık", *T.C.T.A.*, V, İstanbul 1985, s. 1390; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1995, s. 99.
- 8 E. Kuran, *Çağdaşlaşma*, s. 245; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimat'ta İçtimai Hayat", *Tanzimat*, I, İstanbul 1940, s. 630.
- 9 Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, der: Müm-taz'er Türköne, Ankara 1994, s. 61-62.
- 10 Z. F. Fındıkoğlu, *a.g.m.*, s. 631.
- 11 Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri*, İstanbul 1339, s. 65; Re-şat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Ankara 1991, s. 100.
- 12 G. Bozkurt, *Osmanlı*, s. 41.
- 13 E. Kuran, *Batılılaşma*, s. 65-66.
- 14 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul 1996, s. 21.
- 15 Erol Özbilgin, *Osmanlı Hukukunun Yapısı*, İstanbul 1985, s. 7; M. Âkif Ay-dın, "Osmanlıda Hukuk", *Osmanlı Devleti ve Medeniyet Tarihi*, I, ed. E. İh-sanoğlu, İstanbul 1994, s. 430.
- 16 Neşet Çağatay, "İslam Hukukunun Ana Hatları ve Osmanlıların Bunun Bazı Kurallarını Değişik Uygulamaları", *Belleten*, CLI/200, s. 625; Ömer Lütfi Barkan, "Kanunname", *İ.A.*, VI, s. 185.
- 17 Ömer Lütfi Barkan, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zi-rai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları, Kanunlar*, I, İstanbul 1943, s. 13.
- 18 Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bil-giler Fakültesi Dergisi*, XIII/2, Haziran 1958, s. 102.
- 19 Ö. L. Barkan, *a.g.e.*, s. LXIX.
- 20 Ö. L. Barkan, *a.g.e.*, s. LXV-LXVI.
- 21 Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, İstanbul 1996, s. 16.
- 22 Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, II, İstanbul 1994, s. 38.
- 23 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 128.
- 24 N. Berkes, *a.g.e.*, s. 141.
- 25 N. Berkes, *a.g.e.*, s. 133.
- 26 Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Belleten*, XXVIII/112, Ekim 1964, s. 603.
- 27 B. Tanör, *a.g.e.*, s. 23.
- 28 Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal Ekonomik ve Kültürel Te-meller*, İstanbul 1967, s. 16.
- 29 Enver Ziya Karal, "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı Etkisi", *Belleten*, XXVIII/112, Ekim 1964, s. 599.
- 30 Barondo TOTT, *Türkler*, çev.: Mehmet Uzmen, İstanbul 1977, s. 96-105.
- 31 Ülkü Azrak, "Tanzimat'tan Sonra Resepsiyon", *T.C.T.A.*, III, İstanbul 1985, s. 602-603.
- 32 Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, çev: Osman Akın-hay, I, İstanbul 1997, s. 24.
- 33 E. Kuran, *Çağdaşlaşma*, s. 162; A. Cevad Eren, "Tanzimat", *İ.A.*, IX, Es-kişehir 1997, s. 733.
- 34 M. Â. Aydın, *a.g.m.*, s. 432.



- 35 B. Tott, *a.g.e.*, s. 99.
- 36 Ercüment Kuran, *Çağdaşlaşma*, s. 162; A. C. Eren, *a.g.m.*, s. 733.
- 37 A. C. Eren, *a.g.m.*, s. 733.
- 38 Recai G. Okandan, "Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri", *Tanzimat*, I, İstanbul 1940, s. 123-124.
- 39 "Gülhane de Kıraat Olunan Hattı Hümayunun Suratidir" *Düstur*, I. Cilt, I. Tertip, İstanbul 1278, s. 6; M. Tayyib Gökbilgin, "Tanzimat Hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri", *Belleten*, XXXI/121, Ankara 1967, s. 97.
- 40 Bülent Tahiroğlu, "Tanzimat'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri", *T.C.T.A.*, III, İstanbul 1985, s. 588.
- 41 Salahi R. Sonyel, *Minorities And The Destruction Of The Ottoman Empire*, Ankara 1993, s. 148.
- 42 Halil İnalçık, *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Ankara 1943, s. 3.
- 43 Ömer Say, *Millî Devlet Kültürü Türkiye Yansımaları*, İstanbul 1998, s. 150.
- 44 "Gülhane", *Düstur*, s. 6.
- 45 H. İnalçık, *Bulgar*, s. 3.
- 46 G. Bozkurt, *Hukuk*, s. 50.
- 47 Gülnihal Bozkurt, "İslahat Fermanı'nın Düşündürdükleri", *Tarîh ve Toplum*, XXV/146, Şubat 1996, s. 24.
- 48 H. İnalçık, *Bulgar*, s. 5; Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Tanzimat Dönemi İmâr Meclisleri", *OTAM*, 3, Ocak 1992, s. 323; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul 1996, s. 91.
- 49 Musa Çadırcı, "Tanzimat Döneminde Türkiye'de Yönetim (1839-1856)", *Belleten*, LII/203, Ağustos 1988, s. 611; Carter V. Findley, *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform Bâb-ı Âli (1789-1922)*, çev.: L. Boyacı-İ. Akyol, İstanbul 1994, s. 148-149.
- 50 Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Ankara 1997, s. 189.
- 51 Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara 1996, s. 50.
- 52 Ercüment Kuran, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri", *Türk Dünyası El Kitabı*, I, Ankara 1992, s. 497.
- 53 Paul Dumont, "Tanzimat Dönemi 1839-1878", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II, haz.: Robert Mantran, çev.: Server Tanilli, İstanbul 1995, s. 81.
- 54 "...Gülhanede kıraat olunan hattı humayunu madeletmakrun'u hazreti şahane mucibince kâffe-i tebaa-i Devleti Aliyye bilâistisna emniyeti can ve mal ve mahfuziyeti ırz ve namus hukuku mefruzasına ezserinev nail olmuş ve bermuktazayı hürriyeti şer'iye huzuru şeri ve kanunda ve mevaddı hukukiyede herkesin yeksan ve seyyan olması umuru tabiyeden bulunmuş olmakla badeezin herkes kendi hukukunu bilip andan vazgeçmemek ve diğer birisi kendü hukukuna tasallut edecek olursa anın defnini davaya muktedir olmak ve kavanini müesseseye muhalif hareket edenler..." Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat*, I, İstanbul 1940, 177.
- 55 Hıfzı Veldet, *a.g.m.*, 177.
- 56 1840 Ceza Kanunnamesi'nin 14. Maddesi: "Bu ceza kanunundaki hükümler en küçük bir ayırım yapılmaksızın bütün Osmanlı tebaası veya reayasına aynı şekilde icraata konulmaları gerektiği, yani herkes bunun sağlayacağı faydalardan hissesini alacağı için, bu hükümlerin icrasında herhangi kimse tarafından gelebilecek hiçbir zarara meydan vermemek üzere bütün halkın dikkatli ve uyanık bulunması gerekmektedir, aynı zamanda herkesin hakkını müdafaa etmesi tâbiidir"; M. A. Ubicını, *Türkiye 1850*, çev.: Cemal Karaagaçlı, I, İstanbul Tarihsiz, s. 157.
- 57 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, der.: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul 1994, s. 127-128.
- 58 A. C. Eren, *a.g.m.*, s. 734; E. Kuran, *Çağdaşlaşma*, s. 163; N. Berkes, *a.g.e.*, s. 217; M. Â. Aydın, *a.g.m.*, s. 433.
- 59 P. Dumont, *a.g.m.*, s. 83; A. C. Eren, *a.g.m.*, s. 734.
- 60 Yorga, *Osmanlı Tarihi*, çev.: B. S. Baykal, V, Ankara 1948, s. 429-430.
- 61 M. A. Ubicını, *1850*, I, s. 170.
- 62 İliber Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, ed. E. Kalaycıoğlu-A. Y. Sarıbay, İstanbul 1986, s. 160.
- 63 İ. Ortaylı, "Laiklik", s. 165.
- 64 R. H. Davison, *a.g.e.*, I, s. 68.
- 65 Enver Ziya Karal, "Rüşvetin Kaldırılması İçin Yapılan Teşebbüsler", *Tarih Vesikaları*, I/1, Haziran 1941, s. 59.
- 66 BOA, Cevdet-Hariciye 5620.
- 67 M. Â. Aydın, *a.g.m.*, s. 433.
- 68 E. Kuran, *Çağdaşlaşma*, s. 164.
- 69 Ş. Mardin, *Modernleşme*, s. 137.
- 70 M. Çadırcı, *a.g.e.*, s. 189; C. V. Findley, *a.g.e.*, s. 149; E. J. Zürcher, *a.g.e.*, s. 91.
- 71 Musa Çadırcı, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Ülke Yönetimi", *T.C.T.A.*, I, İstanbul 1985, s. 212.
- 72 Mehmet Seyitdanlıoğlu, "Parlamento Geleneğimizde Tanzimat Meclisleri", *Türkiye Günlüğü*, 8 Kasım 1989, s. 61.
- 73 R. H. Davison, *a.g.e.*, II, s. 12.
- 74 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayri Müslim Tebaasının Yönetimi*, İstanbul 1990, s. 144; E. J. Zürcher, *a.g.e.*, s. 91.
- 75 C. V. Findley, *a.g.e.*, s. 149.
- 76 "Hangi mezhepten bulunursa bulunsun, bütün tebaam, aynı vatanın evlâdındırlar; Mezheplerin farklılığı, Osmanlı tebaasını birbirinden ayırmamalıdır. Herkes dinî itikatlarında serbesttir. Herkesin haklarını ihtar, eskâr ve âmâline rehber olan mevcut ihtiyaçlarına muvafık bulunan kavaid-i esasiye-i ilan etmeyi vazife addederim"; B. Eryılmaz, *Gayrimüslimler*, s. 143-144.
- 77 İbrahim Sivrikaya, "Osmanlı Devleti'nde Hukuk Kaidelerinin Gelişimi ve Tanzimat'dan Sonraki Uygulanışı", *Güney-Doğu Araştırmaları Dergisi*, I, İstanbul 1972, s. 142; M. Â. Aydın, *a.g.m.*, s. 434.
- 78 M. Â. Aydın, *a.g.m.*, s. 437; Hıfzı Veldet, *a.g.m.*, s. 205.
- 79 Enver Koray, *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzimat*, İstanbul 1991, s. 10-11.



1876 OSMANLI KANUN-I ESASÎSÎ'NİN HAZIRLANIŞI

YRD. DOÇ. DR. SELDA KAYA KILIÇ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

Osmanlı Devlet'inde Tanzimat'ın ilanından beri süregelen ve yenileşme hareketleri, 1876 Kanun-ı Esasi ile anayasalı bir rejime geçişle noktalanmıştır. Tanzimat Fermanı'nın kimi hükümleri anayasal nitelik taşıdığı varsayılmakta ise de yalnızca hükümetin bir reform programı niteliği şeklindedir. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti'nde anayasalı devlet yönetimine geçiş, 1876 Kanun-ı Esasi ile mümkün olmuştur.

Bu bağlamda, Yeni Osmanlılar ve Mithat Paşa önderliğinde gelişen akım, V. Murad'ın tahta geçişinden sonra daha da hız kazanmıştır. V. Murad'ın tahta çıkış hattının (1 Haziran 1876) müsveddesi Mithat Paşa tarafından hazırlanmıştır. Bu hatt da ilk kez "Kanun-ı Esasi" ve "Meclis-i Mebusan" vaadlerinde bulunmaktadır.¹ Murad'ın tahta çıkışından çok kısa bir süre sonra 10 Haziran 1876 (16 Cemaziyelevvel 1293)'da, Meşrutiyet rejiminin gerekli olup olmadığı konusunda bir "Meclis-i Mahsus" ya da "Meclis-i Meşveret" denilen, devlet üst düzey yöneticilerinden oluşan özel bir kurul toplandı.² Toplantıdaki konuşmalar resmen tutanaklara geçirilmemişse de, Süleyman Paşa'nın kaleme aldığı Hiss-i İnkılab'da, görüşmeler hakkında önemli bilgiler verilmektedir.³ Burada ilk kez açık olarak Kanun-ı Esasi konusunda tartışmalar yapılmıştı. Toplantıda çoğunluğun anayasa yapılmasına karşı olduğu ve içtenlikle benimsemediği görülmüştü. Yapılan konuşmalar değerlendirildiği zaman, görüşler üç ana noktada yoğunlaşıyordu.

Anayasalı bir sistemin bir an önce uygulanmaya geçirilmesini isteyenler: Meşrutî yönetimi gerçekten içtenlikle benimseyen ve şimdiye kadar gördüğümüz en şiddetli tarafı Mithat Paşa ile Süleyman Paşa, Hüseyin Avni Paşa bu grupta yer alıyorlardı ve azınlıkta idiler.

Meşrutî bir yönetimi istemeyenler: Bu gruba Rüştü Paşa ve Fetva Emini Halil Efendi giriyordu.

Çekimser davrananlar: Bunlar olumlu ya da olumsuz konuşmayanlar ancak buna rağmen meşrutî rejimi pek de istemeyenlerdi. Grubun dikkat çekicileri arasında Şeyhülislam ile Cevdet Paşa yer alıyordu.⁴

Görüldüğü gibi V. Murad'ın saltanatı sırasında Kanun-ı Esasi için ön hazırlıklar yapılmış ancak yapılan bu hazırlık toplantılarından olumlu bir sonuç alınamamıştır. V. Murad'ın tahttan indirilmesi, Abdülhamit'in tahta çıkması bu çalışmalara ister istemez ara vermek zorunluluğunu doğurmuştu. Fakat bir süre sonra yeniden çalışmalara başlanıldığı, daha kapsamlı bir komisyonun kurulduğu görülmektedir.

KANUN-I ESASÎ KOMİSYONUNUN KURULMASI

Bilindiği gibi, II. Abdülhamit 31 Ağustos 1876 tarihinde tahta çıkmıştı. Tahta çıkmadan önce verdiği sözlerin yerine getirilmesinde hiç de acele etmeyen Padişah, culus hattını ancak 12 gün sonra yayınlatabilmişti. Sözü nü edeceğimiz komisyon kuruluncaya kadar Kanun-ı Esasi tasarılarının hazırlanması⁵ ve Mebuslar Meclisi'nin toplanması ile ilgili bazı çalışmaların yapılmış olduğu anlaşılmaktadır.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi tasnif kayıtlarına "Kanun-ı Esasi'nin tanzimini müzakere etmek üzere zevat tarafından tetkikat yapılmasına dair Mabeyn Başkatipliği'nden Sadaret'e yazılan 11 N. 293 tarihli cevabî tezkeresi"⁶ olarak geçen belgede yer alan görüş ve düşünceler, Kanun-ı Esasi'ye neden gerek görüldüğünü ortaya koymaktadır. Ardından da diğer devletlerin yönetim biçimlerini bilen, kanunlarından anlayan Osmanlı hükümetin-



ce alınabilecek olanlarını seçmeye muktedir, mülki memurlardan, şer'i hükümlere uygunluk içinde ulemadan böyle bir cemiyetin oluşmasına yer verilmesi, bu nitelikli kimselerin belirlenerek onlardan oluşacak bir komisyonu "Kanun-ı Esasi ve Nizam Layihalarının" hazırlanmasında onların arasından seçilecek kimselerin görevlendirilmesi, hazırlanacak tasarının, Bakanlar Kurulu'nda incelendikten sonra gerekenin yapılması konularının Padişah'ın düşüncesi olduğu belirtilmektedir.

Bunun üzerine 30 Eylül 1876'da Abdülhamit'in iradesi ile ulema ve üst düzey devlet görevlilerinden oluşan bir komisyon toplanmış, yapılacak idari düzenlemelerin yanı sıra Anayasa konusu da yeniden görüşülmeye başlanmıştı. 30 Eylül 1876 tarihli irade ile "merkez-i hükümet-i seniye'de bir Meclis-i Umûmi'nin teşkiliyle bunun vezâif-i dahiliyesi ve idare-i umûmiye-i devlet için vaz olunacak nizamât-ı cedideye ve husûsen vükela-yı memûrin için ittihazı matlûb olan kaide-i mesûliyeteye dair mükemmel bir Kanun-ı Esasi tanzim olunmak lâzım geleceğinden iş bu kavânin-i cedideyi ahkâm-ı mukaddese-i şer'i şerif ile tatbik ve telife muktedir ulema-dan ve sair düvel-i mütemeddinenin idâre-i umûmiyele-rince meri olan kavâidin hangileri nâfi ve ahlak ve adât-ı memlekete muvafık ve şerian kabûl ve ihtiyârı mazar-rat ve vehametden sâlim ise onları temyiz ve tâyine muktedir ve itimâd-ı umûmiye mazhâr-ı memûrin-i mülki-yeden mürekkep olmak üzere bir komisyon teşkiliyle ânın marifetiyle kaleme alınacak Kanun-ı Esasi lâyihası Meclis-i Vükela'da dahi tetkik olunarak neticesinin ke-zâlik istizan edilmesi müteallik buyrulan irâde-i seniye tâcidarı mantûk-ı münifindendir"⁷ ibaresiyle vükela heyetine ve devlet ileri gelenlerine bildirilmişti. Bunun üzerine Mithat Paşa başkanlığında özel bir komisyon oluşturuldu. 20 kişiden oluşan bu özel komisyon Kanun-ı Esasi konusunu görüşmeye başladı. Böylece Kanun-ı Esasi'nin hazırlanması için çalışmalar resmen ve fiilen başlamıştı.

Bu komisyona Mithat Paşa ve Said Paşa Kanun-ı Esasi tasarıları sunmuş, görüşmelerde bir sonuca varılamamıştı. Komisyonda Kanun-ı Esasi lehine ve aleyhine tartışmalar olmuş, bu tartışmalar basına da yansımıştı. Ayrıca Kanun-ı Esasi'ye karşı olanlar matbû bildiriler ile dağıtmışlardı. Öyle anlaşıyor ki, bu komisyon bir so-

nucu varmadan dağılmıştı. Nitekim 8 Ekim 1876'da Bâb-ı Ali'de toplanan Bakanlar Kurulu'nda yeni bir komisyon kurulması kararının alınması bu varsayımı doğrular görünmektedir.

8 Ekim 1876 (19 Ramazan 1293) günü Bâb-ı Ali'de toplanan Meclis-i Vükela ilanı düşünülen Kanun-ı Esasi ile Meclis-i Umumi'nin görevleri, bakanlarla memurların uyacakları kuralları belirleyecek, yönetmeliklerin hazırlanması ile görevlendirilecek bir komisyonun kurulmasının Padişah'ın emri gereği olduğu belirtilmiştir. Komisyon için de akla gelenlerin isimlerini kapsayan bir liste hazırlanmış ve Padişah'ın onayına sunulmuştu. Bunun üzerine aynı gün Mabeyn-i Hümayun Başkatipliğinden, Sadrazamlığa tebliğ edilen "irade-i seniye ile arz olunan komisyonun Şura-yı Devlet Reisi Mithat Paşa başkanlığında hemen oluşturulması uygun görülmüştü."⁸ Hükümetin, kurulacak olan komisyona önerdiği isimler şunlardı:

- Ahmet Esat Efendi
- Aleksandr (Karatodori) Efendi (Hariciye Müsteşarı)
- Ferik (Seçilecek iki kişi)
- Halil Efendi (Fetva Emini)
- Hayrullah Efendi (Yesarizade, Üsküdar Hukuk Mahkemesi Reisi)
- Hilmi Efendi (Esseyid Ahmet Hilmi)
- Kadri Bey (Şehir Emini)
- Kostaki Bey (6.Daire Reisi)
- Namık Paşa (Heyet-i Vükela Üyesi)
- Odyan Efendi (Nafia Müsteşarı)
- Ohannis Efendi (Şura-yı Devlet Azası, Chammich Ohannes)
- Ömer Efendi (Evkaf Müfettişliği Müsteşarı)
- Ömer Efendi (Meclis-i Tetkikat Üyesi)
- Kani (Mehmet) Paşa (Heyet-i Vükela Üyesi)
- Mithat Paşa (Şura-yı Devlet Başkanı, Heyet-i Vükela Üyesi ve Komisyon Başkanı)
- Ramiz Efendi (Mahkeme-i Temyiz Azası)
- Sami Paşa
- Sava Paşa (Mekteb-i Sultani Nazırı)
- Seyfüddin Efendi



Server Paşa (Nafia Nazırı ve Heyet-i Vükela Üyesi)
Vahan Efendi (Adliye Müsteşarı)
Ziya Bey (Maarif Müsteşarı)
Abidin Bey (Borsa Komiseri).⁹

Hükümetin tesbit etmiş olduğu bu isimleri Padişah onaylamış, komisyon başkanlığına da Mithat Paşa'yı getirmiştir.¹⁰ Başlangıçta 24 kişiden oluşan bu komisyona başka kişilerin de katılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu yüzden de değişik kaynaklarda verilen komisyon üye sayısı birbirini tutmamaktadır. Örneğin, Roderic Davison Reform In the Ottoman Empire adlı eserinde sayıyı 28 olarak vermektedir. Bu sayı M. Cemal Kuntay'ın belirlemelerine dayanmakla birlikte Robert Devereux bazı düzeltmeler yapmıştır.¹¹ Yine Osman Nuri ise, eserinde komisyon üye sayısını 28 olarak vermektedir. Bunlardan 16 kişinin memur, 10 kişinin ulema ve iki kişinin de feriklerden olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında üç tane de Hristiyan üyenin bulunduğunu söylüyor.¹² Ancak Odyan Efendi, Ohannes Efendi, Kostaki Bey, Vahan Efendi, Sava Paşa olmak üzere beş Hristiyan üyenin olduğunu görmekteyiz. Benzer şekilde Mithat Cemal Kuntay da komisyon üyeleri hakkında kısa bilgiler vererek, dört çeşit üye olduğunu belirtmiştir. Bunlar, asker ve sivil paşalar, sarıklı hükümet adamları, beyler ve efendiler ve inkılapçılardır. Ancak daha önce belirttiğimiz 25 kişilik liste ile aralarında fark vardır.¹³

Komisyon listesini, Kuntay'ın listesinden yararlanarak hazırladığını ifade eden Robert Devereux'un listesini, Kuntay'ın listesi ile karşılaştırdığımız zaman da ayarlıklar görülmektedir.¹⁴

Komisyon üyeleri arasındaki farklılıklar yanında komisyon üye sayısında da burada ele alamadığımız pek çok kaynakta farklılıklar görülmektedir.¹⁵ Örneğin, Kuntay'da üye sayısı 24 olarak geçerken, görüldüğü gibi bu sayı Devereux'de 28'e çıkmaktadır. Sayılar arasındaki bu karışıklık ilk komisyona daha sonra yeni üyelerin atanmasından kaynaklanmaktadır.

Anlaşıldığına göre 8 Ekim 1876'da kurulan komisyon, başkan hariç 24 kişiden oluşmakta idi. Hatta ilk çıkan iradede Borsa komiseri Abidin Beyin isminin yer almadığı, aynı gün 8 Ekim 1876'da çıkarılan bir irade ile listeye girdiği görülmektedir. 8 Ekim 1876 tarihli ilk

listede isim verilmeksizin "feriklerden iki kişinin" alınması önerilmiştir. Devereux'un listesine göre bu iki kişiden biri Mahmut Esat Paşa diğeri de Aziz Paşa'dır. Böylece başlangıçta öngörülen sayının 25 olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha sonra yeni üyelerin katılımıyla üye sayısı değişecektir.

Şöyle ki, 15 Ekim 1876 (26 Ramazan 1293) günü yapılan toplantıya katılan üyelere baktığımızda listemizde yer almayan Esseyid Ahmet Hilmi, Abdülhamit Ziyaddin, Esat Efendi, Esseyid İsmail Ramiz, Esseyid Mahmut Mesud, Mehmet Emin, Esseyid Mehmet İzzet ve Zeynelabidin'in katıldıklarını görmekteyiz.¹⁶ Yine 4 Kasım 1876'da (14 Şevval 1293) "Sadaret'ten Mabeyn'e tezkere-i Maruza" ile sudûrdan semâhatlu Asım Efendi, Şura-yı Devlet Azası'ndan Sahib Beyefendi, Şura-yı Devlet Azası Kemal Bey ve Yanko Efendi'nin de üyeliği önerilmiş ve aynı gün 4 Kasım 1876'da Padişah tarafından da kabul edilerek komisyon üyeliğine atanmışlardır.¹⁷

Öyle anlaşıyor ki, toplantılar bütün üyelerin katılımıyla yapılmamaktaydı.¹⁸ Başka görevleri de olan üyeler haliyle her toplantıda bulunamıyorlardı. Bu bakımdan da çeşitli kaynaklarda verilen komisyon üye sayıları kesinlik ifade etmemektedir.

Komisyonu oluşturan üyelerin bütünü üst düzey devlet hizmetinde bulunmuş, birinci derecede hizmet görmekte olan kimselerdir. Başkanlığına getirilen Mithat Paşa, Tuna, Suriye, Aydın, Niş valiliklerinde bulunmuş, Şura-yı Devlet başkanlığına kadar yükselmiş, bilgili, başarılı, meşrutîyet taraftarı bir kişidir. Üyelerin mesleklerine göre dağılımına baktığımızda, bakanlar, yüksek devlet görevlileri, ulema ve adliye mensupları, askerler, belediye mensupları ile görevi kesin olarak saptanamayan kimselerin olduğu görülmektedir.

KANUN-I ESASİ VE MEŞRUTİYET ÜZERİNDEKİ GÖRÜŞ AYRILIKLARI

Komisyon üyeleri arasında hazırlanacak Kanun-ı Esasi'nin niteliği ve kapsamı hakkında pek çok düşünce farklılıkları vardı. Bunları kabaca Mithat Paşa ve taraftarları ile Kanun-ı Esasi'ye karşı olan Padişah ve onun taraftarları olarak iki gruba ayırabiliriz. Şunu da ifade etmek gerekir ki, Kanun-ı Esasi'yi isteyen Mithat Paşa taraftarlarından olanlar arasında dahi Kanun-ı Esasi'nin



kapsamı üzerine fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Çeşitli kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, Kanun-ı Esasi taraftarı olmayan kimseler genellikle saray çevresinden, Padişah'ın ihsanları ile yaşantısını sürdüren ve bir anlamda kendi çıkarları için Padişah'ın yanında olan kimselerdi. Meşrutîyet taraftarı olanlar arasında da, hazırlanacak olan metnin içeriği açısından fikir ayrılıkları vardı. Aslında Mithat Paşa'dan başka Meşrutîyet'e gerçekten inanmış kimse yoktu. Örneğin, Sadrazam Rüştü Paşa, Kanun-ı Esasi gibi anayasal metin taraftarı olmayıp, bir ıslahat yapılmasına taraftardı. Fakat, İstanbul'da Kanun-ı Esasi'ye taraftar bir kamuoyu oluşmuştu. Özellikle de basın mensupları konunun taraftarı idiler. Aydın gruptan Mithat Paşa'yı destekleyenler arasında, Namık Kemal, Ziya Bey, Rauf Bey, İsmail Bey sonraları vezir olan Hasan Fehmi, Şakir Bey, Sadullah Bey, Köse Raif Bey ve Rıfat Paşa gibi kimseler bulunuyordu. Meşrutîyetin karşısında olanlar ise, Padişah'a yaranmak için meşrutîyet aleyhinde konuşuyorlardı. Bunlardan Kadıasker Muhiddin Efendi, Şerif Efendi, Fâdıl ve Râmiz Paşalar, Meclis-i İcraat Üyesi Rıza Bey, Kanun-ı Esasi aleyhinde olan kişilerdi. Bunlar "Kanun-ı Esasi kafir işidir, bir de Meclis-i Mebûsan'da pek çok Hıristiyan bulunacağından bunlar şer'i şerife mugayyir kanunlar koyacaktır"¹⁹ gibi iddialarda bulunarak taraftar toplamak istiyorlardı.

Meşrutîyet rejiminin lehinde ve aleyhinde olan kamuoyunun görüşleri bu merkezde iken, yapılan tartışmalar komisyon üyelerini de doğal olarak etkiliyordu. Komisyon üyelerinden olan Ahmet Cevdet Paşa, Kanun-ı Esasi aleyhtarı olanların en başında geliyordu. Ahmet Cevdet Paşa ile Mithat Paşa'nın komisyonda sık sık tartıştıklarını görüyoruz.²⁰ Yine Sadrazam Mehmet Rüştü Paşa, Kanun-ı Esasi'ye taraftar değildi. Ülkenin dış durumu nedeniyle böyle bir metni kabul etmişti. Mahmut Celalettin Bey'in ifadesine göre "Eğer teklifât-ı hâriciye sırasında böyle bir şey gösterilmek mecburiyeti olmasaydı, Kanûn-ı Esâsi'ye muhalefet etmemekliğimin ihtimali yoktu."²¹ gibi sözler söylemiştir. Bütün bunlar gösteriyor ki, Kanun-ı Esasi tartışmalarının yapıldığı komisyonda genel hava pek de yumuşak ve olumlu değildir.

Başkan ve üyeleri hakkında bilgi vermeye çalıştığımız Kanun-ı Esasi komisyonu bir taraftan "Talimât-ı Muvakkate"yi²² hazırlarken diğer taraftan da anayasa tas-

lağı hazırlama işini yürütmekteydi. Haftanın belirli günlerinde Bâb-ı Ali'de, geceleri ise, komisyonun önde gelen üyelerinden Server Paşa'nın konağında veya Mithat Paşa'nın konağında haftada dört gün toplanarak çalışmalarını aralıksız sürdürüyordu.²³

Birtakım çalışma grupları oluşturulmuştu. Bu grupların birinin başında Cevdet Paşa bulunmaktaydı. Görevi ise, yönetimle ilgili yasalar hazırlamaktı. İkinci alt çalışma grubu ise, Server Paşa'nın başkanlığında oluşturulmuştu. Basın yasasını hazırlamakla görevliydi. En önemli alt komisyon ise, Ziya Bey'in başkanlığında, Namık Kemal, Chamich Ohannes, Râmiz Efendi ve Abidin Bey'den oluşuyordu. Anayasa ve seçim kanununu yapmakla görevliydi.²⁴

Komisyonun toplanma günleri, çalışma biçimleri hakkında arşivimizde yeterli bilgi ve belge ne yazık ki bulunmamaktadır. Dönemin gazetelerine, komisyon çalışmaları ve toplantıları ile ilgili kısa haberler arada sırada yansımışsa da bunlara dayanarak sağlıklı bir değerlendirmek yapmak olası değildir. Ancak konu ile ilgili çok önemli gördüğümüz iki anayasa taslağı bulunmaktadır. Bu taslaklardan hareketle komisyonda hazırlıkların ve çalışmaların hangi evrelerden geçip, nasıl sonuçlandığını ortaya koymaya çalışacağız.

KOMİSYONUN HAZIRLADIĞI İLK TASARI

"Kanun-ı Esasi" başlıklı, bir mukaddeme, 11 ana bölüm ve 113 maddeden oluşan bu ilk tasarının, sözünü ettiğimiz bu komisyon tarafından hazırlandığı anlaşılmaktadır.²⁵ Bunu daha sonra bazı maddelerin düzeltilmesi veya değiştirilmesi amacıyla yapılan ekler ve derkenarlar açıkça göstermektedir. Şöyle ki, 24., 47., 54., maddelerin derkenarında "komisyon" ifadesinin yer almış olması bu görüşümüzü doğrulamaktadır.

113 maddelik bu tasarının kimi maddelerine yapılan bu ekler ve düzeltmelerin Namık Kemal'in kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki, mukaddemesinin derkenarında yer alan ifade, Namık Kemal'e ait olup, aynı metnin hiç bir ifadesi değiştirilmeden Padişah'a ayrıca "ariza" şeklinde sunulmuştur.²⁶ Bu ifade aynen şöyledir, "Mukaddemenin en büyük mahzuru, Nizâm-ı Esâsi'yi Bâb-ı Ali tarafından verilme bir şey suretinde gös-



termesidir. Bâb-ı Ali'nin nice bin yalanları üzerine neş-redeceği ıslahata Avrupa da inanmaz, halk da kanmaz. Avrupa mülkün ıslahını sahibinden beklediği gibi halk da Padişah'ın ihsanını kendi lisanından ister. Mukadde-menin yazılışında olan eser-i cehalet dahi sûret-i mahsûsa da şâyan-ı dikkattir. Terakkiyât hususunda müsâvât-ı kâmile, Çıplak Mustafa'nın,²⁷ aklen Sait Paşa'ya,²⁸ servetçe Zarifi'ye,²⁹ rütbece Sadrazam'a müsâvi olması demek olacağından, bu kadar bedâhate karşı bir sözle Nizâm-ı Esâsi'yi ortaoyunu tekerlemeleri suretinde göstermek ve Avrupa'nın bütün bütün emniyetini zail etmek tabiidir.³⁰

Tasarı üzerindeki diğer düzeltmelerin ve değişikliklerin de aynı kaleminden çıktığı göz önüne alındığında, maddeler üzerindeki bütün değişikliklerin Namık Kemal'e ait olduğu ortaya çıkmaktadır.

Birazdan sözünü edeceğimiz, ikinci tasarı olarak adlandırdığımız tasarıdan da başka, her ikisinden de önce hazırlanmış ancak şu andaki arşiv çalışmalarında tesbit edilememiş bir tasarı daha olduğu anlaşılıyor. Şöyle ki, komisyon tarafından hazırlanan bu tasarı, Mithat Paşa tarafından özel olarak Abdülhamit'e takdim ediliyor. Abdülhamit de kendisine sunulan bu tasarıya istinaden, 18 Kasım 1876 (18 Teşrin-i Sâni 1876)'da Mithat Paşa'ya bir tezkere yolluyor.³¹ Abdülhamit "...bunun ah-kâm-ı şâmilinde usûl-ü istidâd-ı memlekete muvâfık olmayan şeyler görülmüştür..." diyerek bu tasarının bazı maddelerinin tadile ihtiyacı olduğunu belirtmektedir. Mithat Paşa da iki gün sonra Mabeyn Başkatipliği'ne yazdığı tezkerede tasarının tadile ihtiyaç olan noktaları olduğunu itiraf ederek, tasarıyı Bakanlar Kurulu'na görüşülmesi için verdiğini belirtmiştir. Ancak konferanstan önce de Kanun-ı Esasi'nin ilan edilmesi gerektiğini açıklamıştır.

Bu Kanun-ı Esasi tasarısı, Bakanlar Kurulu'nda görüşüldükten sonra Padişah'ın hak ve yetkileri sınırlama kabul etmediğinden, hilafet ve saltanatın hakkını ihlal edeceğini düşünen Bakanlar Kurulu, hükümdarın hak ve yetkileri hakkında, tasarının başında yazılmış olan maddeleri kaldırmış, yerine Tanzimat Fermanı'nda olduğu gibi bir "mukaddeme" koymuştur. Burada ilk tasarı olarak nitelendirilen bu tasarının, bir mukaddemesi bulunmaktadır. Namık Kemal de bu tasarının, Bakanlar Ku-

ruhu eînde güdük bir sadaret emri şekline girdiğine vâkîf olunca" işin büsbütün kötüye gittiğini görerek, Bakanlar Kurulu'nun, tasarı üzerinde yaptığı değişikliklerin zararını bildirmek için, Abdülhamit'e bir arıza sunacaktır.³² Bu konudaki görüşlerini de ilk tasarının mukaddemesinin derkenarında yukarıda belirtildiği gibi aynen açıklamıştır.³³

İlk tasarı "mukaddeme", "Tebâ-ı Devlet-i Aliye'nin Hukûk-ı Umûmiyesi" (1-20. maddeler), "Vükelâ-yı Devlet" (21-32. maddeler), "Memurin" (33-35. maddeler), "Meclis-i Umumi-i Osmâni" (36-53. maddeler), "Heyet-i Mebûsan" (59-74. maddeler), Mehâkim" (75-85. maddeler), "Divân-ı Ali" (86-89. maddeler), "Umûr-ı Maliye" (90-101. maddeler), "Vilayet" (102-106. maddeler), "Mevâd-ı Şetta" (107-113. maddeler) olmak üzere giriş ve 11 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlere ayırma biçimi mukaddeme hariç, ikinci tasarı ile Kanun-ı Esasi'ye dönüşen metinde de korunmuştur.

Tasarının mukaddemesi şu konuları kapsamaktadır. Osmanlı Devleti'nin ülke yönetimini sağlam kurallara bağlayarak uyruğunun iyi yaşamasını sağlayıp, ilerlemesini ve hukukça eşitliğini teminini amaç edinmişti. Bu amacını 12 Eylül 1876'da yayınladığı Hatt-ı Hümayun'da belirtmiş, yasa ve yönetmeliklerin hazine gelir ve gider konularıyla görevlendirilecek bir meclis teşkilini öngörmüştü. Bu çerçevede görüşülerek karara bağlanan bir "kanun" olduğu belirtilmekteydi.

Namık Kemal, mukaddemede yer alan bu görüşe bütünüyle katılmadığını tasarının derkenarında şöyle ifade ediyordu: "Mukaddeme'nin en büyük mahzuru Nizâm-ı Esâsi'yi hükümet tarafından verilmiş bir şekilde göstermesidir." Bu nedenle mukaddeme'nin yazılışı hatalıdır. İlerleme konusundaki eşitlik ise, gerçekçi değildir. Namık Kemal, bunun imkansızlığını da mizahi olarak şöyle anlatır. "Çıplak Mustafa'nın aklen Sait Paşa'ya, servetçe Zarifi'ye, rütbece Sadrazam'a eşit olması demek olacağından bu kadar açık bir durum Avrupa'nın bize olan güvenini sarsacaktır" demektedir.

Nitekim Namık Kemal'in bu görüşleri göz önünde bulundurularak, ikinci tasarıya mukaddeme yazılmamıştır.

Bunun yanı sıra, ne tasarının üzerinde, ne de derkenarlarda, hazırlandığı ya da Padişah'a sunulduğu tarihle



ilgili hiç bir kaydın bulunmaması, Komisyon'un bu taslağı ne kadar sürede hazırladığının belirlenebilmesine olanak bırakmamaktadır.

Önemli bir nokta da, II. Abdülhamit'in el yazısı ile, Bakanlar Kurulu'na gönderdiği, başlıksız ve tarihsiz bir yazısıdır. Kapsamını göz önünde bulundurduğumuzda muhtemelen sözü edilen tasarı hakkındaki görüş ve düşüncelerini kısaca ifade ettiği kanısına varılmaktadır. Abdülhamit bu yazısında, gayr-ı resmi olarak kendisine sunulan, Kanun-ı Esasi layıhasını incelediğini "...bunun ahkâm-ı şâmilisinde usûl ve istidâd-ı memlekete gayr-ı muvâfık şeyler gördüğünü"³⁴ amacının ülkenin bağımsızlığını güvence altına alacak, gerçek bir yönetim oluşturmak olduğunu, bunun için harcanacak çabaları takdir edeceğini, belirttikten sonra, kendisine sunulan tasarinın bu esaslar göz önünde tutularak "havâs-ı vükelâ" tarafından görüşülerek gerekli değişikliğin yapılarak Sadrazam'a bildirilmesini istemektedir. Ayrıca bu hususun Sadrazam'la, Bakanlar arasında gizli kalmasını talep ediyordu.

Görüldüğü gibi, Padişah komisyonun hazırladığı tasarıyı beğenmemekte, beğenmediğinin gizli kalmasını istemekte, ülkenin yetenek ve yönetim biçimine uygun olmayan şeylerin, neler olduğunu ne yazık ki açıklamamaktadır. Yapılacak düzenlemelerin "hukuk-ı hükümetle" telifini isterken de herhalde Padişah'ın hak ve hukukunu kastetmektedir. Nitekim, daha sonraki tasarıda yapılan düzenlemeler bu doğrultudadır.

KOMİSYONUN HAZIRLADIĞI İKİNCİ TASARI

Üzerinde önemle durulması gereken bu ikinci Kanun-ı Esasi tasarısı 11 bölüm ve 130 maddeden oluşmaktadır.³⁵ Madde başlığı konmadan yalnızca numaralarla belirleme yapılmıştır. (1,2,3 v.b. gibi). Bazı maddeleri bir önceki kanun tasarısı ile aynı olmakla birlikte, derkenarlardaki eleştiriler de göz önünde bulundurularak genişik madde ve konuları da kapsamaktadır.

İlkinde olduğu gibi, ikinci tasarı da düzeltilmiştir. Arşiv kaydına göre, bu düzeltmeler Saffet Paşa tarafından yapılmıştır. Ancak tasnifçilerin bu kanıya hangi kaynaktan yararlanarak vardığı bilinmemektedir.³⁶

Sözünü ettiğimiz ilk tasarinın bir "mukaddemesi" olduğu halde, ikincisinde belki de Namık Kemal'in iti-

razı doğrultusunda mukaddemeye gerek görülmemiş, doğrudan doğruya, ilkinde bulunmayan "Memâlik-i Devlet-i Osmâniye" tanımıyla yetinilmiştir. Bunun dışındaki diğer başlıklarla da uyum görülmektedir.

Komisyonunda hazırlanan ilk tasarinın maddeleri ve derkenarlarındaki görüşler göz önünde bulundurulduğunda, II. tasarinın maddeleri, Namık Kemal'in görüş ve düşünceleri doğrultusunda değiştirilmiştir. Bu şekilde I. tasarinın düzeltilmesiyle, yeniden oluşturulan II. tasarı da tekrar gözden geçirilmiş, Saffet Paşa tarafından düzeltilerek komisyona havale edilmiştir. Netice de Saffet Paşa'nın yapmış olduğu düzeltmeler de dikkate alınarak, ilan edilen Kanun-ı Esasi metnine dönüştürülmüştür.

1876 KANUN-I ESASİSİ'NİN İLANI

Mithat Paşa'nın Sadrazam olmasından sonra hem Komisyon'da hem de Bakanlar Kurulu'nun tasarı üzerindeki son görüşmeleri tamamlanmış, Padişah'ın da onayı alınarak 23 Aralık 1876 (7 zilhicce 1293) günü törenle ilan edilmiştir. 1876 Anayasasının ilan edildiği gün, yapılan tören ile ilgili ayrıntılı bilgiler dönemin gazetesinde yer aldığı gibi, törende bulunarak II. Abdülhamit'in Hatt-ı Hümayunu'nu okuyan Mahmut Celalettin Paşa, "Mirât-ı Hakikat"de özet bilgiler vermektedir. Onun verdiği bilgilerle Ahmet Saib'in gazetelerden derlediği bilgiler birbirine uymaktadır. Dönemin gazetesinde de törenle ilgili ayrıntıları, Kanun-ı Esasi'nin önemini ve Padişah'ın ne kadar meşrutîyetçi olduğunu belirten yazılar yer almaktadır.³⁷

Kanun-ı Esasi'nin ilan edildiği gün, daha önceden basılıp hazırlanan Kanun-ı Esasi ve Hatt-ı Hümayun nüshaları halka dağıtılmıştı. Mithat Paşa ise, yaptığı konuşmada "Padişah'ın lütfen inayet buyurarak ihsan ettiği, Kanun-ı Esasi'nin halk için çok önemli bir ihsan olduğunu ve bunun için Padişah'a sonsuz şükran sunmak gerektiğini dile getirmişti."³⁸ Ardından Edirne Müftüsü tarafından güzel bir dua okunmuş, İstanbul'un çeşitli semtlerinde 101 pare toplanmıştır.³⁹

Tören bitiminde Sadrazam, Şeyhülislam, Bakanlar ve Ulema'dan pek çok kişi, gayrı müslim ileri gelenleri ile birlikte, saraya giderek Padişah'a teşekkür etmişlerdir.



Kanun-ı Esasi'nin ilanından sonra İstanbul'da yapılan resmi tören dışında kutlamalar da yapılmıştır. İstanbul'da hem Müslüman, hem de Müslüman olmayan halk hep birlikte kutlamalara katılmışlardır. İşlerinde yabancı bankerlerin, Galata sarraflarının, tüccar ve esnafın bulunduğu büyük bir kalabalık Borsa Komiseri Abidin Bey'in başkanlığında, İstanbul sokaklarında dolaşp "Padişahımız çok yaşa" nutukları atmışlardır. Müslüman ve Müslüman olmayan halkların memnuniyetlerini dile getirmek için Türkçe, Rumca ve Ermenice olarak Meşrutî yönetimi öven konuşmalar yapmışlardır.⁴⁰

Kanun-ı Esasi'nin ilan edildiği gün Sadrazamlık makamından bütün vilayet, sancak ve kazalara bir telgraf çekilerek, Padişah'ın Hatt-ı Hümayun'u ile ülke yönetiminde yeni bir düzenleme yapılması için Bakanlar, Ulema ve diğer ileri gelenlerden Bâb-ı Ali'de oluşturulan komisyonun görevini tamamlamış olduğu "tanzim olunan Kanun-ı Esasi'nin ilan ve icrası hakkında..." verilen Hatt-ı Hümayun'un ise, "bugünkü Cumartesi.." gününü okunarak yürürlüğe girdiği, "usul-ı istibdâda hitâm verilerek şer-i şerifin akıl ve hikmetin her zaman için tasvip ve tahsin eylediği usul-ı cedide-i meşveret yüz bir pare top.." atılarak ilan edildiği, böylece Tanzimat'ın bahşeylediği ırz, can ve mal güvenliğine ilaveten "...hürriyet-i şahsiyeyi akvâm-ı Osmaniye meyanında ittihad ve musavât-ı kâmileyi dahi temin..." ettiği belirtiliyordu. Bunun için memnuniyetin dile getirilerek Padişah'a teşekkür edilmesi ve isteyenlerin dini tören yapmalarına izin verilmesi, ayrıca "...tanzim olunacak teşekkürlerin posta ile irsâli.."nin "tavsiye ve ihtar" olunduğu belirtiliyordu.⁴¹

Verilen bu talimat doğrultusunda ülkenin her tarafından Kanun-ı Esasi'nin ilanından dolayı törenler yapıldığı, Padişah'a dua edildiği, gönderilen telgrafın okunarak halka duyurulduğu hususlarını kapsayan teşekkür yazıları İstanbul'a gönderilmeye başlanmıştır. Bu yazılar bir araya getirilerek Sadrazam'a sunulmuş ve Padişah'a da arz edilmiştir.⁴²

Bu teşekkürnâmelerin kapsamına gelince, bir kısmı Müslüman halkın yaşadığı yörelerden gönderilmiş olup, yönetici, meclis üyeleri, ulema ve ileri gelenlerin isim ve mühürlerini kapsamaktadır. Müslüman ve Hristiyanların bir arada yaşadıkları yörelerden gönderilen teşekkürnâmelerde ise, Müslümanların mühürlerinin yanı sıra, gayr-ı müslimlerin hem mühürleri, hem de kullandıkları yazıyla isimleri ve imzaları yer almaktadır. Bütün Sadrazamlık makamına hitaben yazılmış olup, bir kısmının da nereden gönderildiklerine dair ifadeler yer almaktadır. Dönemin gazetelerine de bu teşekkürnâmelerin zaman zaman yansdığı görülmektedir.

19. yy Osmanlı tarihinin önemli bir evresini oluşturan Kanun-ı Esasi'nin hazırlanması ve I. Meşrutîyet'in ilan edilmesi, anayasa karşıtları ve Padişah'a rağmen bir avuç Osmanlı bürokratının büyük bir başarısıdır. Böylece, III. Selim ve II. Mahmut'la başlayan ve Tanzimat ile devam eden çağdaşlaşma hareketi, mutlak bir monarşik sistemden, bütün Osmanlı halkının eşit ve serbest bir şekilde katıldığı parlamentolu meşrutî bir yönetim sistemine geçişle noktalanmıştır.

- 1 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Doğu-Batı yayınları, İstanbul, 1978, s. 304.
- 2 Süleyman Paşa, *Hiss-i İnkılap*, İstanbul, 1326, s. 61; Mahmut Celalettin Paşa, *Mirat-ı Hakikat*, İstanbul, 1326, s. 125.
- 3 Süleyman Paşa, a.g.e., s. 61-64; Roderic Davison, *Reform In The Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, New Jersey, 1963, s. 344-346; Niyazi Berkes, a.g.e., s. 304-305; Mahmut Celalettin, *Mirat-ı Hakikat*, İstanbul, 1326, s. 123.
- 4 Davison, a.g.e., s. 364.
- 5 Bu çalışmada Mithat Paşa Tasarısı, Said Paşa Tasarısı ve Süleyman Paşa Tasarıları çok iyi bilindiğinden ve hemen hemen her kaynakta bulunduğundan dolayı değinilmeyecektir.
- 6 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Tasnifi, Kısım No: 23, Evrak No: 1838, Zarf No: 11, Karton No: 71.
- 7 Ahmet Mithat, *Üss-i İnkılap*, II, İstanbul, 1295, s. 196; Davison, a.g.e., s. 368; *Türk Parlamento Tarihi, Meşrutîyet'e Geçiş Süreci, I. ve II. Meşrutîyet*, c. 1, T.B.M.M., yayınları, No: 14, 1996, s. 50.

- 8 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, DÜİT, 49/11, (3-2)/1; Bekir Sıtkı Baykal, "I. Meşrutîyete Dair Belgeler", *Belleten*, No: 96, T.T.K., 1960, S. 602, Belge: 2.
- 9 Borsa Komiseri Abidin Bey'in adı ilk çıkan listede yoktur. Ancak ek bir tezkere ile Abidin Bey de komisyona dahil edilmiştir. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, 49/11 (3-2), Belge No: 2
- 10 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, DÜİT, 49/11 (3-2)/1, Belge No: 3. Oysa komisyon başkanlığı konusunda pek çok kaynaklarda Server Paşa'nın atandığı belirtiliyor. Örneğin: Bülent Tanör, *Osmanlı İmparatorluğunda Anayasal Gelişmeler*, Der yay., İstanbul, 1991, s. 78; Osman Nuri, *Abdülhamit'in Devri Saltanatı*, İstanbul, 1327, s. 165; E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. 8, s. 218; Coşkun Üçok, "1876 Anayasası'nın Kaynakları", *Türk Parlamento-culuğunun İlk Yüzyılı*, 1876-1976, Ankara, s. 4; Mahmut Celalettin, *Mirat-ı Hakikat*, İstanbul, 1326, s. 221, Recai Galip Okandan, *Amme Hukukumuz Tarihimizde I. Meşrutîyet Devri ve Karakteristik Vasiyaları*, İstanbul, 1941, s. 29.
- 11 R. Devereux, a.g.e., s. 47-48.
- 12 Osman Nuri, *Abdülhamit-i Sâni ve Devri Saltanatı*, İstanbul, 1327, s. 165.



- 13 Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal Devri'nin Olayları ve İnsanları Araştırma II*, İstanbul, 1956, s. 75.
- 14 Robert Devereux, *The First Constitutional Period a study of the Mithat Constitution and Parliament*, Baltimore, 1983, p. 47-48.
- 15 Örneğin; T.B.M.M. yayınlarından, *Türk Parlamento Tarihi*'nde verilen listede de Meclis-i Tetkikât Azâsı Ömer Efendi'nin ismi bulunmamaktadır. *Türk Parlamento Tarihi, Meşrutiyete Geçiş Süreci: I. ve II. Meşrutiyet*, c. I, T.B.M.M. Vakfı Yay., No: 14, 1996, s. 51.
- 16 "Devlet-i Aliye'nin İdâre-i Umûmiyesi Hakkında Kavânin ve Nizamâtın Müzakeresine Memur Komisyon Mazbatası", B. Sıtkı Baykal, a.g.m., s. 605-606, Belge No: 6.
- 17 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Esas, 23/313-I-C; Belge No. 12-13.
- 18 Komisyon üyesi olmayanlar da zaman zaman toplantılara katılabiliyorlardı. Mekâtib-i Askeriye Nâzırı Süleyman Paşa'da bazı toplantılara katılmıştı. *Süleyman Paşa Muhakemesi*, s. 56 "Meclis-i Umûmi'nin Nizamât-ı Esâsiyesini tanzim etmeye memur olan komisyon-u mahsus, dün dahi içtima etmiş ve Mekâtib-i Askeriye Nâzırı Süleyman Paşa hazretleri dahi hazır bulunmuştur. *Basiret*'ten naklen, 16 Teşrin-i Sâni, 96.
- 19 Ahmet Saib, *Abdülhamit'in Evail-i Saltanatı*, II. Baskı, Hindiyet Matbaası, Kahire, 1326, s. 41-43.
- 20 Cemal Kuntay, a.g.e., s. 82.
- 21 Mahmut Celalettin Paşa, *Mirât-ı Hakikat*, s. 221.
- 22 Komisyon ilk olarak Mebuslar Meclisi'nin kimlerden, nasıl oluşacağını ve nasıl toplanacağını belirlememiştir. Hazırlanan geçici bir yönetmelikle "Tahmât-ı Muvakkate" ilk seçimin İstanbul ve taşrada nasıl yapılacağı saptanmıştı. 15 Ekim 1876 (26 Ramazan 1293) tarihinde Padişah'ın onayına sunulan Tahmât-ı Muvakkate, 7 Kasım 1876 (17 Şevval 1293)'da yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu tahmât, 7 madde ile İstanbul'dan ve diğer vilayetlerden seçilecek mebusların sayısını gösteren cetveldan oluşmaktadır.
- 23 Cemal Kuntay, a.g.e., s. 83; Devereux, a.g.e., p. 45.
- 24 Cemal Kuntay, a.g.e., s. 57; Devereux, a.g.e., p. 45.
- 25 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Tasnifi, Kısım No:23, Evrak No: 1795 Zarf No: 11, Karton No: 71, "Kanun-ı Esâsi lâihâsıyla, Meclis-i Vükelâ'nın vazifelerine müteallik kararname müsveddesinin Namık Kemal, Saîc Paşa, Mahmut Paşa ve diğerleri tarafından düzeltilmiş olan nüshaları" kaydıyla kataloglara geçmiştir.
- 26 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Tasnifi, a.g.n.
- 27 Akli dengesi yerinde olmayan bir kişi.
- 28 Abdülhamit'in sarayında Başkatip.
- 29 O dönemde çok zengin bir Rum Banker.
- 30 M. Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, c. I, İstanbul, 1969, s. 344; Ayrıca, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Tasnifi, y.a.g.n.
- 31 Tezkerenin tam metni için bkz.: Kuntay, a.g.e., s. 97.
- 32 Mahmut Kemal İnal, a.g.e., s. 343; Kuntay, a.g.e., s. 97.
- 33 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Tasnifi, a.g.b.
- 34 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Tasnifi, Evrak No: 1114, Zarf No: 11, Karton No: 71, Kısım No: 23.
- 35 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Tasnifi, Kısım No: 18, Evrak No: 491, Zarf No: 127, Karton No: 41, "Kanun-ı Esasi müsveddesinin Saffet Paşa eliyle düzeltilmiş nüshası" olarak kayıtlara geçirilmiştir.
- 36 Tarık Zafer Tunaya, 9-11 Nisan 1976' da yapılan Kanun-ı Esasinin 100. Yılı Sempozyumu'nda, Coşkun Üçok'un sunduğu bildirinin tartışma kısmında "...Başbakanlık Arşivi'nde elimizin altında bir tasarı vardır ki, o zamanın Nazırı Saffet Paşa, bunu komisyonda yapılan tartışmalara göre çizmiş. Üzerinde kendi satırlarıyla değişiklik eklemiştir" demektedir. Böylece bu tasarıyı görmüş olduğunu ancak üzerinde ayrıntılı bir çalışma yapıp yapmadığı bilinmemektedir. Düzeltilmelerin Saffet Paşa tarafından yapıldığı kaydına yer verdiği halde, bunun da kaynağını haliyle sözlü bir tartışma olduğu için vermemektedir. Belki de, dosya da bulunması gereken kimi evrakın çıkarıldığı, yerine konmadığı ya da başka tasniflere karıştığı aklı gelmektedir.
- 37 *Sabah Gazetesi*, 8 Zilhicce 1293; *Ceride-i Havadis*, 9 Zilhicce 1293; Tören şu şekilde aktarılmaktadır: Törenin yapılacağı gün hava oldukça yağmurludur. Bâb-ı Ali meydanında "Hünkâr Dairesi" önüne Osmanlı bayrakları ile donatılmış bir özel kürsü konmuştur. Hava yağmurlu olduğundan, ileri gelenler için büyük bir çadır kurulmuştur. Halktan binlerce kişi Sirkeci İskelesinden Bâb-ı Ali'ye uzanan büyük caddeyi hınca hınç doldurmuşlardır. Askerler bando eşliğinde caddenin iki tarafına dizilmiş, herkes Mithat Paşa'nın saraydan çıkmasını heyecanla beklemektedir. Sadrazam arkasında "Mabeyn-i Hümayun Başkatibi" Sait Paşa ile birlikte yanında Padişah'ın Hatt-ı Hümayun'u ve Kanun-ı Esasi olduğu halde, denizden Sirkeci İskelesi'ne çıkmış, oradan bando eşliğinde karşılanarak, Bâb-ı Ali'ye gelmişti. Burada Sait Paşa, Hatt-ı Hümayun'u çıkarmış, öpüp başına koyduktan sonra Sadrazam'a vermişti. Mithat Paşa da aynı şekilde hattı alıp okuması için, "Amedi Divan-ı Hümayun Reisi" Mahmut Celalettin Bey'e teslim etmiş, o da saygıyla açık ve yüksek bir sesle okumuştur. Okuma işi bitince hazır bulunanlar alkışlamışlardır.
- 38 Mithat Paşa'nın bu konuşması, 9 Zilhicce 1293 tarihli *Sabah Gazetesi*'nde "Hatt-ı Hümayun" un kıraatını müteakib Sadrazam Mithat Paşa tarafından irâd olan makale"de yer almaktadır.
- 39 Ahmet Saib, *Abdülhamit'in Evail-i Saltanatı*, s. 72-73; *Mirât-ı Hakikat*, s. 224; *Sabah*, 9 Zilhicce 1293, *Ceride-i Havadis*, 8 Zilhicce 1293.
- 40 Robert Devereux, a.g.e., p. 83-84.
- 41 "Kanun-ı Esasinin vâzını mübeşşir Vilayete çekilen telgrafnâme-i sâmi", *Sabah*, 9 Zilhicce 1293.
- 42 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Yıldız Tasnifi, Kısım No: 23, Evrak No: 308, Zarf No: 10. Karton No: 67-70 "Kanun-ı Esasinin İlk İlanından Vilayetlerden gelen teşekkürnâmeler ve marûzat tezkereleri 4 klasör ve 15 gömlekte 599 vesika" adıyla kayıtlara geçmiş olan bu belgelerin ifade edildiği gibi 599 adet olmadığı, numarasını verdiğimiz dosyada 47 ayrı belgenin bulunduğunu, bunlardan dokuzunun teşekkürnâmeleri arz yazıları, kalanının da çok imzalı teşekkürlerden oluştuğu görülmektedir. Tasnif kaydında sözü edilen 599 belgenin ne olduğu hakkında bu saftada bilgi edinmemiz mümkün olmamıştır.



1876 ANAYASASI VE YERİNDEN YÖNETİM İLKESİ

RECEP BOZLAĞAN
MARMARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER MESLEK YÜKSEK OKULU

GİRİŞ

Bu çalışmada, yerel yönetimlerle ilgili olarak 1876 Anayasası'nda bulunan düzenlemeler yerinden yönetim ilkesi açısından değerlendirilecektir. Çalışma başlıca üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, 1876 Anayasası'nın hazırlanışı, ilanı ve genel özellikleri üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde, yerinden yönetim ilkesi genel hatlarıyla tanımlanmaya çalışılacaktır. Bu bölümde, yerinden yönetim ilkesi konusunda yapılmış belli başlı tanımlamalar verildikten sonra, yerinden yönetim ilkesinin türleri ve özellikleri açıklanacaktır. Üçüncü bölümde ise, 1876 Anayasası yerinden yönetim ilkesi açısından değerlendirilecektir. Bu bölümde, vilayetler, tevsî-i me'zuniyet ve tefrik-i vezâif, vakıflar ve belediyeler alt bölümler halinde ele alınacaktır. Sonuç kısmında ise çalışma sonucunda ulaşılan tespitler belirtilecektir.

A. 1876 ANAYASASI VE GENEL ÖZELLİKLERİ

1. Anayasa'nın Hazırlanışı ve İlanı

1876 Anayasası tarihimizin ilk anayasasıdır. 23 Aralık 1876'da ilan edilmiştir. II. Abdülhamit Anayasa'nın hazırlanması ve yürürlüğe girmesi konusunda Mithat Paşa ile uzlaşarak Osmanlı tahtına çıkmıştır. Abdülhamit'in 30 Eylül 1876 tarihli iradesiyle Anayasa'yı (Kanun-u Esâsî) hazırlayacak özel bir komisyon (meclis-i mahsusa) oluşturulmuştur.¹ Mithat Paşa'nın isteği ile kurulan Anayasa Komisyonu 16'sı mülki memur, 10'u ulema, 2'si asker olmak üzere 28 kişiden oluşuyordu.² Komisyon bünyesinde bir de alt komisyon oluşturul-

muştur.³ Komisyon tarafından yapılan uzun ve yoğun bir çalışma sonucunda hazırlanan taslak Bakanlar Kurulu'nda (Heyet-i Vükela) görüşülerek kabul edilmiş ve padişaha sunulmuştur. II. Abdülhamit'in yaptığı bazı değişikliklerle 23 Aralık 1876'da (7 Zilhicce 1293) Tanzimat ve Islahat Fermanları'nda olduğu gibi, yine bir Hattı Hümayun ile ilan edilmiştir.³

2. Anayasa'nın Genel Özellikleri

1293 Kanun-u Esâsîsi adıyla da anılan ilk Osmanlı Anayasası, Ulus tarafından ya da Ulusu temsil eden bir kurul tarafından değil, bir avuç insanın zorlaması ile Padişah tarafından atanmış bir kurulun hazırladığı ve Padişah'ın tek taraflı olarak kabul edip yayınladığı bir anayasadır.⁵ Bu nedenle, 1876 Anayasası Osmanlı sultanının bir ihsanı⁶ olarak görülmüştür. Mithat Paşa tarafından yöneltilen reformcularca yürürlüğe konan Anayasa, bir yıl sonra Sultan II. Abdülhamit tarafından geçici olarak yürürlükten kaldırılmıştır.⁷ Yaklaşık 32 yıl sonra İkinci Meşrutiyetçilerce tekrar yürürlüğe konan Anayasa'da 1909 yılında bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu değişikliklerle söz konusu Anayasa daha demokratik bir meşrutî monarşi anayasası haline getirilmiştir.⁸

1876 Anayasası toplam 12 bölümden ve 119 maddeden oluşmaktadır. Anayasa'nın bölüm adları şunlardır: Memâlik-i Devlet-i Osmaniye, Tebaa-i Devlet-i Osmaniye'nin Hukuk-u Umumiyesi, Vukelâ-i Devlet, Memurin, Meclis-i Umumî, Hey'et-i Âyan, Hey'et-i Meb'usan, Me-hâkim, Divân-ı Âli, Umur-u Maliye, Vilâyât, Mevadd-ı Şitâ.⁹ 1876 Kanun-u Esâsîsi'nin özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:¹⁰



i. Osmanlı Devleti'nin monarşik ve teokratik nite-
liği korunmuştur. Kaynağını Allah'tan alan egemenlik
Osmanlı Hanedanı'na ait olup, babadan oğula geçmekte-
dir. Padişahın kişiliği kutsaldır ve sorumsuzdur.

ii. Meclis-i Umumî olarak adlandırılan Parlamento
biri Heyet-i Âyan, diğeri de Heyet-i Mebûsan adını taşı-
yan iki meclisten oluşmaktadır. Heyet-i Âyan'ın üyeleri,
padişah tarafından ve ömürleri boyunca görevde kalmak
üzere atanacak, Heyet-i Mebûsan'ın üyeleri, başka bir
deyişle milletvekilleri ise halk tarafından iki dereceli bir
seçimle göreve getirilecektir.

iii. Devlet başkanı olan padişah parlamentoyu top-
lantıya çağırma ve feshetme yetkisine sahip olup, millet-
vekillerce yapılan yasa önerilerinin görüşülebilmesi pa-
dişah'ın iznine bırakılmıştır. Hükümet parlamentoya
karşı değil padişaha karşı sorumlu tutulmuştur.

iv. 1876 Anayasası bazı temel hak ve özgürlükleri
tanımlamıştır. Bunlar arasında, yasalar önünde eşitlik,
kişi dokunulmazlığı, basın özgürlüğü, ticaret serbestliği,
dilekçe hakkı, eğitim özgürlüğü, kamu görevlerine gire-
bilme olanağı, mal güvenliği, angarya ve işkence yasağı,
vergilerin ancak kanunla alınabilmesi gibi hak ve özgür-
lükler yer almıştır.

v. Anayasa görünüşte kuvvetler ayrılığı esasına da-
yanmaktadır. Yasama yetkisi görünürde parlamentoya
(Meclis-i Umumî), yürütme yetkisi başta padişah olmak
üzere bir bakanlar kuruluna (Heyet-i Vükela) ve yargı yet-
kisi de bağımsız mahkemelere verilmiştir. Ancak, hemen
hemen bütün konularda nihai iradenin padişah'a ait ol-
ması, Bakanlar Kurulunu, Parlamentoyu ve hatta Anaya-
sa'nın kendisini adeta fonksiyonsuz bırakmıştır.¹¹ Nite-
kim, Padişah II. Abdülhamit, 16 Şubat 1878 günü Par-
lamento'yu kapatmış, Anayasa'yı da askıya almıştır.¹²

B. YERİNDEN YÖNETİM İLKESİ

1. Tanım

Yerinden yönetim kavramı Onar tarafından şu şe-
kilde tanımlanmaktadır: "Adem-i merkezîyet icraî kar-
arların merkez teşkilatına ve hiyerarşisine dahil olmayan
bir takım organlar tarafından alınmasını tazammun eden
bir sistemdir."¹³ Bu tanıma göre, kamu yönetimine ili-
şkin politikaların yapılması ve yürütülmesi konusundaki
kararların merkezî idarenin yanısıra onun bünyesinde yer
almayan ve dolayısıyla da hiyerarşisine dahil olmayan yö-

netim birimlerince de alınıp uygulanması yerinden yö-
netim ilkesini ifade etmektedir.

Tortop yerinden yönetimi, "kamu hizmetlerinin yö-
netiminin, merkezî yönetimden ayrı, özerk kamu huku-
ku tüzel kişilerine verilmesi biçiminde açıklamakta-
dır".¹⁴ Tortop tarafından yapılan bu tanımlamada öne çı-
kan özellik kamu hizmetlerinin yönetilmesi amacıyla mer-
kezî idarenin dışında oluşturulan yönetim birimlerinin
özerk kamu tüzel kişileri olmasıdır. Bu özellik Onar ta-
rafından da vurgulanmaktadır. Onar'ın yapmış olduğu
tanımda yerinden yönetim kuruluşlarının merkezî idare
teşkilatı ve hiyerarşisi dışında bulunması gerekliliği üze-
rinde durulmaktadır. Çünkü, bir yönetim birimi merke-
zî idarenin dışında yer alıyorsa ayrı bir tüzel kişiliğe ve
özerkliğe sahiptir.

Gözübüyük ise yerinden yönetimi, "kamu hizmet-
lerinin belirli bölümlerinin devletin dışında, başka kamu
kuruluşları eliyle yürütülmesi"¹⁵ şeklinde tanımlamakta-
dır.

Nadaroğlu'na göre yerinden yönetim, "yerel nite-
likteki kamusal hizmetlerin devletin tüzel kişiliği dışın-
daki kamu tüzel kişilerinince gerçekleştirilmesi için bir kı-
sım kamu güçlerinin daha az yetkili bir otoriteye trans-
fer edilmek amacıyla merkezî idareden geri çekilmesi-
ni"¹⁶ ifade etmektedir.

Keleş, yerinden yönetimin, yasalar uyarınca oluşt-
rulmuş yönetim organlarının, yine yasaların belirlediği
ya da merkeze bırakılmış olanlardan başka işlevleri göre-
bilmeleri için tüzel, siyasal ve malî bir takım yetkilerle
donatılmasını¹⁷ ifade ettiğini belirtmektedir. Keleş'in
yaptığı bu tanım kapsam itibarı ile hem siyasal hem de
idarî yerinden yönetimi içine almaktadır. Bu nedenle,
yerinden yönetim kavramı ile ilgili genel bir tanımlama
olarak kabul edilebilir. Benzer bir durum da Eryılmaz'da
görülmektedir. Eryılmaz da yerinden yönetimi, siyasî ve
idarî yetkilerin bir bölümünün, merkezî idarenin dışın-
daki otoritelere aktarılması olarak açıklamaktadır.¹⁸

Yukarıda yapılan tanımlamaları gözönünde bulun-
durarak, yerinden yönetimin genel bir tanımı belki şu
şekilde yapılabilir: Yerinden yönetim, yerel veya bölgesel
nitelikteki kamu hizmetleri ile ilgili siyasî ve/veya idarî
bir takım yetkilerin, merkezî idarenin tüzel kişiliği dı-
şındaki özerk kamu tüzel kişilerine aktarılmasıdır.



2. Türleri

Yerinden yönetim, “siyasal yerinden yönetim” ve “idarî yerinden yönetim” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

A. SİYASAL YERİNDEN YÖNETİM

Siyasal yerinden yönetim kavramını tam olarak kavrayabilmek için devlet ve devlet şekilleri hakkında, kısa da olsa, bazı hususların önceden açıklanmasında yarar vardır. 1933 tarihli Devletlerin Hakları ve Ödevleri’ne dair Montevideo Sözleşmesi’ne göre, devlet: a) daimi bir nüfusa, b) belirli bir ülkeye, c) hükümete, d) diğer devletlerle ilişkilere girmeye yetkili olmalıdır. Bütün bu kavramlar ana hatları itibarıyla ve kısaca aşağıda açıklanmıştır.¹⁹

Bu niteliklerin tümüne sahip olan devletler, siyasal yapıları bakımından değişik şekillerde kurulabilirler. Bunlardan başlıcaları: a) üniter devlet, b) federasyon, c) konfederasyon’dur.

i. *Üniter Devlet*: Üniter devlet siyasal yönden merkezîyetçiliği simgeler. Çünkü, bu tür devletlerde tek bir yasama organı ve tek bir yargı sistemi mevcuttur. İdarî yetkiler de genellikle merkezî idare tarafından kullanılır. Günümüzde üniter devletlere örnek olarak Türkiye, İngiltere, Fransa ve Japonya’yı gösterebiliriz.

ii. *Federasyon*: Federasyon milletlerarası kişiliğe sahip olmayan federe devletlerin oluşturdukları bir devlet şeklidir. Federasyonda federal devlet üstün yetkilere ve tek bir hükümete sahiptir; uluslararası kişiliğe sahip olan da yine federal devlettir. Ancak, federal anayasa ile federal devlete bırakılmış olanların dışında kalmak kaydıyla, federe devletler de yasama ve yargı bağımsızlığına sahiptirler. Federasyonlara örnek olarak Amerika Birleşik Devletleri, Almanya ve Hindistan verilebilir.

iii. *Konfederasyon*: Konfederasyon bir devletler birliğidir. Konfederasyonda belirli bir amaçla -çoğu kere ortak savunma amacıyla- bir araya gelen bağımsız devletler vardır. Ancak, bu bağımsız devletler üstün ve egemen bir otoriteye bağlanmazlar. Herbirinin uluslararası kişiliği mevcuttur.

Siyasal yerinden yönetim, siyasal gücün üst kademe yönetimi ile alt kademe yönetimleri arasında paylaşılmamış

sıdır. Bu sistemde siyasal otorite merkezde toplanmamış, üst kademe yönetimi ile alt kademe yönetimleri arasında paylaşılmıştır. Siyasal yerinden yönetim ilkesiyle ortaya çıkan cumhuriyet, kanton eyalet gibi alt kademe yönetim birimleri egemenliğin bir parçasına sahiptir. Bu yönetim birimlerine yasama ve yürütme konularında kısmî bir bağımsızlık verilmektedir. Ancak, bunlar ulusal hükümet karşısında ikinci derecedeki egemen kuruluşlardır.²⁰

Siyasal yerinden yönetimin örgütsel ifadesi çok merkezlidir. Alt kademe yönetimleri de üst kademe yönetimi gibi yetkisini doğrudan halktan alır. Alt kademe yönetimleri yapısal olarak üst kademe yönetiminin müdahalesine karşı korunmuştur. Fonksiyonel olarak ise, birçok faaliyeti üst kademe yönetimi ile birlikte yürütürler. Ancak, bu işbirliği onların politika yapma rollerini ve karar alma güçlerini ortadan kaldırmaz.²¹

B. İDARÎ YERİNDEN YÖNETİM

İdarî yerinden yönetim, merkezîyetçiliğin mahallî nitelikteki ortak yararları gereği gibi koruyamaması sonunda ortaya çıkmış bir sistemdir. Bu sistemde yasama ve yargı konularındaki bütün yetkiler merkezî idareye aittir.²² İdarî yerinden yönetim, yerel nitelikteki kamu hizmetleriyle iktisadî, ticarî, kültürel ve teknik bazı fonksiyonların merkezî idarenin hiyerarşik yapısı dışındaki kamu tüzel kişilerince yürütülmesidir. Bu kamu tüzel kişileri ya belirli bir coğrafi bölgede yaşayan halkı ya da eğitim, ticaret, sanayi ve kültür gibi belirli bazı hizmetleri temsil ederler.²³

İdarî yerinden yönetim federalizm değildir. Her ne kadar idarî yerinden yönetimde de devletten ayrı tüzel kişiler var ise de, bunlar tamamen idarî nitelikteki kuruluşlar olup, yasama yahut yargı yetkilerine sahip değildirler.²⁴

İdarî yerinden yönetim ülkenin çeşitli bölgelerine veya belirli kamu hizmetlerine uygulanabilmektedir. Bu yüzden, uygulama alanı itibarı ile, “mahallî yerinden yönetim” ve “fonksiyonel yerinden yönetim” olmak üzere ikiye ayrılır.²⁵



i. *Mahallî (Coğrafi) Yerinden Yönetim*: Yerinden yönetimin en eski tipi budur ve bir sosyolojik tip olarak doğmuştur. Mahallî yerinden yönetim birimleri Ortaçağ'da oldukça güçlenerek merkezî devletlerin kuruluşuna kadar güçlerini korumuşlar, merkezî devletlerin kuruluşu ile birlikte özerkliklerini kaybedip genelde bir hizmet kuruluşu olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. 18. yy.'dan sonra başta İngiltere ve ABD olmak üzere yenden güçlenmeye başlamışlar ve günümüzde bütün ülkelerde yeralan kamu tüzel kişileri olmuşlardır. Bunların her ülkenin yapısına göre değişik tipleri mevcuttur. Örneğin ABD'de yerel yönetim birimleri olarak Counties, Municipalities, Townships, School Districts ve Special Districts sayılabilir. İngiltere'de bu yönetim biçimleri County ya da Shire, District ya da Hundred, Township ya da Parish'dir. Fransa'da Region, Departement, Commune olarak ayrılan yerel yönetimler, ülkemizde ise İl Özel İdareleri, Belediyeler ve Köyler olmak üzere üçe ayrılmaktadır.²⁶

ii. *Fonksiyonel Yerinden Yönetim*: Fonksiyonel yerinden yönetim belirli bazı işlevlerin merkezî idareden alınarak özerk kurumlara aktarılmasıdır. Burada, belirli bazı kamusal fonksiyonlar özerk bir statüye kavuşturulmakta ve bunları yürütecek örgütler oluşturulmaktadır. Böylece, merkezî idarenin hizmet yükü, daha teknik ve uzmanlaşmış birimlere transfer edilmiş olmaktadır. Bununla söz konusu fonksiyonların (hizmetlerin) daha rasyonel, çabuk ve verimli yürütülmesi amaçlanmaktadır. Ülkemizde fonksiyonel yerinden yönetim ilkesinin ortaya çıkardığı kuruluşların başında üniversiteler, kamu ik-tisadî teşebbüsleri, ticaret ve sanayi odaları gibi kurumlar gelmektedir.²⁷

1876 Anayasası Osmanlı Devleti'ni üniter bir devlet olarak düzenlemiştir. Diğer bir ifade ile, merkezî idarenin altında ulusal egemenliğe ortak, onu paylaşan alt kademe yönetim birimleri oluşturulmamıştır. Örneğin, Anayasa'nın birinci maddesi Osmanlı Devleti'nin bir bütün olduğunu, hiçbir şekilde bölünemeyeceğini kabul etmiştir. "Eyâlât-ı mümtaze" bu bütünlük içinde istisna niteliğine sahip birimlerdir. Ama, bu istisna ile birlikte dahi, devletin bütünlüğünün, idarenin de bütünlüğünü getireceği doğaldır.²⁸ (Md. 1: Devlet-i Osmaniye memâlik ve kıtâat-ı hâzirayı ve eyâlât-ı mümtazeyi muhtevi ve

yekvücud olmağla hiçbir zamanda, hiçbir sebeble tefrik kabûl etmez). Yine Anayasa'nın 53, 54 ve 55. maddeleri yasama yetkisini padişahın izni ve onayı ile Meclis-i Umumî'ye vermiştir. Bu maddelere göre, Meclis-i Umumî'nin faaliyetleri padişahın dilek ve direktiflerine uygun olacak; her türlü kanun teklifi için padişahın önceden izin alınacak; yürürlük için de padişahın izni gerekecektir²⁹ (Md. 53: Müceddeden kânun tanzîmi veya kavânin-i mevcudeden birinin tâdili teklifi Hey'et-i Vükelâ'ya ait olduğu gibi, Hey'et-i Âyan ve Hey'et-i Meb'usan'ın dahî kendi vazife-i muayyeneleri dairesinde bulunan mevâd için kanun tanzîmini veyahut kavanîn-i mevcudeden birinin tâdilini istidaya selâhiyetleri olmakla evvelce Makam-ı Sadâret vasıtası ile taraf-ı Şâhâne'den istifzan olunarak irade-i seniyyeye müteallik buyrulur ise ait olduğu dairelerden verilecek izahat ve tafsîlât üzerine lâyiha-ların tanzîmi Şûra-i Devlet'e havale olunur. Md. 54: Şûra-i Devlet'te bilmüzâkere tanzîm olunacak kavânin lâyiha-ları Hey'et-i Meb'usan'da bâdehu Hey'et-i Âyan'da tedkik ve kabûl olunduktan sonra icra-i ahkâmına irade-i seniyye-i Hazret-i Padişahî müteallik buyrulur ise düstürl-amel olur ve işbu hey'etlerin birinden kat'iyen reddolunan kânun lâyihası o senenin müddet-i ictimaiyesinde tekrar mevki-i müzâkereye konulamaz. Md. 55: Bir kânun lâyihası evvelâ Hey'et-i Meb'usan'da ba'dehu Hey'et-i Âyan'da bend bend okunup ve her bendine rey verilip ekseriyet-i ârâ ile karar verilmedikçe ve ba'del karar hey'et-i mecmuası için dahî be-tekrar ekseriyetle karar hâsıl olmadıkça kabûl olunmuş olmaz).

Yerinden yönetimin "siyasal yerinden yönetim" ve "idarî yerinden yönetim" olarak iki kısma ayrıldığı daha önce belirtilmişti. Yukarıda yapılan saptamalardan da görülmektedir ki, 1876 Anayasası siyasal yerinden yönetim türleri olan federatif ve konfederatif yönetim biçimlerini benimsememiştir. Birinci maddede yeralan "eyâlât-ı mümtaze" ibaresi, yukarıda da belirtildiği gibi, bir istisna olup, devletin federatif bir yapı üzerine oturduğu yönünde bir yoruma gidilemez. Anayasa bu açıdan üniter devlet sistemini kabul etmiştir. Üniter devlet sistemlerinde yerinden yönetim ilkesi, yerel yönetim adı verilen idarî birimlerin kurulması ile hayata geçirilmektedir. Bu durumda da yerinden yönetim ilkesi "idarî yerinden yönetim" niteliğini kazanmaktadır.



3. Özellikleri

Yönetim bilimi literatüründe idarî yerinden yönetimin özellikleri hususunda geniş bir uzlaşma söz konusudur. Ülkemizin de onayladığı Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı'nda³⁰ ve Yerel Yönetimler Evrensel Bildirgesi'nde³¹ yerel yönetimlerin dolayısıyla da idarî yerinden yönetimin özellikleri şu şekilde belirlenmiştir:

i. Yerel yönetimlerin özerkliği ulusal mevzuatla ya da uygun olduğu durumlarda anayasa ile tanınmalıdır.

ii. Yerel yönetimlerin özerkliği, onların kanunlarla belirlenen sınırlar çerçevesinde, yerel hizmetleri kendi sorumlulukları altında ve yerel halkın çıkarları doğrultusunda düzenleme ve yönetme hak ve imkânını ifade etmektedir.

iii. Yerel yönetimlerin karar organları yerel halk tarafından doğrudan seçilerek oluşturulmalıdır.

iv. Yerel yönetimler yerel hizmetlerin yürütülmesinde genel yetkiye sahip olmalıdır.

v. Yerel yönetimler konusunda yapılacak düzenlemelerde yerel yönetimlerin ya da yerel halkın görüşü alınmalıdır.

vi. Yerel yönetimler kendi iç idarî örgütlenmelerini kendileri yapabilecek imkânlarla sahip olmalıdır.

vii. Yerel yönetimler görevlerini kendi organları eliyle yürütebilmelidirler.

viii. Yerel yönetimlerin denetimi hukuka uygunluk açısından yapılmalıdır.

ix. Yerel yönetimler görevleriyle orantılı gelir kaynaklarına sahip olmalıdırlar.

x. Yerel yönetimler kendi haklarını ve menfaatlerini korumak amacıyla yargı yoluna başvurma hakkına sahip olmalıdır.

Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı'nda ve Yerel Yönetimler Evrensel Bildirgesi'nde belirtilen bu ilkeleri özetleyecek olursak, yerel yönetimlerin idarî ve malî özerkliğe, tüzel kişiliğe sahip olması gerekmektedir. Ayrıca, merkezî idarenin denetimi altında bulunmalıdır. Çünkü, modern anlamdaki yerel yönetim, merkezî idare ile birlikte ve ona rağmen vardır.³² Ancak, bu denetim hukuka uygunluk denetimi olmalıdır. Karar organları yerel halk tarafından seçilerek oluşturulan yerel yönetimler, yerel hizmetleri kendi organları eliyle görmelidirler.

C. 1876 ANAYASASI'NIN YERİNDEN YÖNETİM İLKESİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Üniter devlet sisteminde yerinden yönetim ilkesinin bir gereği olan yerel yönetimlerin 1876 Anayasası'nda düzenlendiği yer Vilâyât başlıklı bölümdür (11. bölüm). Anayasa, ülkeyi idarî açıdan merkezî idarenin başkent örgütü ve taşra örgütü olmak üzere iki ana kısma ayırmış, yerel yönetimleri vilayetler bağlamında ele almıştır. Bölüm kendi içinde 5 maddeden oluşmaktadır. Bu maddelerden ilki illerin idaresinin tevsi-i mezuniyet ve tefrik-i vezaif ilkesine dayandığı hükmünü içermektedir. İkinci ve üçüncü madde il, livâ ve ilçe merkezlerinde bulunan idare meclisleri ile il merkezinde toplanan Meclis-i Umumî hakkındadır. Dördüncü maddede vakıflar, beşinci maddede ise belediyeler düzenlenmiştir.

1. Tevsi-i Me'zuniyet ve Tefrik-i Vezâif

1876 Kanun-u Esâsî'sinin 108. maddesine göre, Osmanlı Devleti'nde merkezî idarenin temel taşra birimi "il" (vilâyet) olarak belirlenmiştir. Illerin (vilayetlerin) idaresi "tevsi-i me'zuniyet" ve "tefrik-i vezâif" kaidesi üzerine oturtulmuştur.

"Tevsi", genişletme, "me'zuniyet" ise yetkili ve sealahiyetli olmayı ifade etmektedir.³³ Buna göre, "tevsi-i me'zuniyet" kavramının lafzî anlamı "yetkinin genişletilmesi"dir. Ancak, ortaya çıkan lafzî anlam, kavramın bugünkü manada "yetki genişliği" anlamında mı yoksa "yerinden yönetim" anlamında mı kullanıldığını açıklamaya yetmemektedir. Nitekim, bu konuda gerek Birinci Meşrutiyet döneminde ve gerekse İkinci Meşrutiyet döneminde yoğun tartışmalar yaşanmıştır.

Başını Prens Sabahattin'in çektiği bir grup "tevsi-i me'zuniyet" in "yerinden yönetim" i (adem-i merkeziyet) ifade ettiğini ileri sürmektedirler. Prens'e göre illerin yönetimi idarî yerinden yönetim yani tevsi-i me'zuniyet şeklinde olmalıdır.³⁴ Ancak, bu düşünce modern anlamdaki idarî yerinden yönetim düşüncesinden farklılık arz etmektedir. Bizzat Prens Sabahattin'in kendisi tevsi-i me'zuniyet'in idarî özerkliği ifade etmediğini belirtmektedir. Prens'e göre, tevsi-i me'zuniyet ya da adem-i merkeziyet taşradaki görevlilerin yerel hizmetlerin yürütülmesinde yetkili ve sorumlu olmasını ifade etmektedir.³⁵ Bu ise, günümüzde kabul edilen "yetki genişliği" ilkesi



ile aynı şeydir. Ahmet Nazif ve Muslihiddin Adil ise tevsi-i me'zuniyeti yerinden yönetim (adem-i merkeziyet) çerçevesi içinde değerlendirmişlerdir. Mustafa Şeref ve Maarif Nazırı Emrullah da tevsi-i me'zuniyet kavramını bugünkü anlamda yetki genişliği ilkesine yakın bir biçimde yorumlamışlardır.³⁶

Yukarıda yapılan kısa açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Meşrutiyet dönemlerinde tevsi-i mezuniyet kavramının içeriği konusunda yapılan tartışmalar yoğun ve çeşitlilik arz etmesine rağmen, ağırlıklı görüş, bu kavramın günümüzdeki yetki genişliği kavramı ile ilişkili olduğu yönündedir.

“Tefrik-i vezâif” kavramının anlamı hususunda ise, “tefrik”, birbirinden ayırmak, ayırt etmek, ayrı kılmak; “vezâif” ise, vazifeler, görevler, işler anlamlarına gelmektedir.³⁷ Buna göre, “tefrik-i vezâif” kavramının lafzî anlamı görevlerin, vazifelerin birbirinden ayrılması şeklindedir. Ancak, tıpkı “tevsi-i me'zuniyet” konusunda olduğu gibi, “tefrik-i vezâif” kavramında da söz konusu olanın yerinden yönetim (adem-i merkeziyet) mi yoksa yetki genişliği mi olduğunu tam olarak tespit etmek zor görünmektedir. Bu konuda da Meşrutiyet dönemlerinde çeşitli tartışmalar yapılmıştır.

Bazı çevreler, tefrik-i vezâif'in yerinden yönetim (adem-i merkeziyeti) ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre, devletin siyasî ve idarî görevleri birbirinden ayrılmalıdır. Siyasette merkeziyet şarttır. İdarede ise, tefrik-i vezâif gereklidir. Dışişleri ve savunma gibi konular en geniş anlamıyla siyaset demektir. Fakat, adliye, maliye ve iç güvenlik de siyasî vazifelerden sayılmalıdır. Bugünkü deyişle, egemenliğe ilişkin, kamu kudretinin kullanılmasını gerektiren işler böyledir. Buna karşılık, mahallî bayındırlık işleri, tarım, sanat ve ticaret, ilköğretim, belediye ve hayır işleri, idarî merkeziyetten zarar görebilecek, mahallî menfaatlara ilişkin işlerdir. Bu tür görev ve yetkiler mahallî yönetime bırakılmalıdır.³⁸

Bazılarına göre ise, tefrik-i vezâif adem-i merkeziyeti ifade etmemektedir. Bunlara göre, nasıl merkezde yasama, yürütme ve yargı erkleri birbirlerinden ayrılmak durumunda iseler, taşralarda da icra, müzakere ve kaza fonksiyonları birbirlerinden ayrılmalı, farklı birimlerin uhdesine bırakılmalıdır. Bu nedenle, icra işi, illerde (vilâyetlerde) valilere, livalarda mutasarrıflara, ilçelerde kaymakamlara ve bucaklarda da (nahiyelerde) müdürle-

re; müzakere ve kaza işleri Umumî Meclis ve İdare Meclisleri'ne verilmiştir. Ancak, icra ile müzakere aslında birbirlerinden ayrı hizmetler olmakla birlikte, aralarında münasebet ve bağlantı vardır. Bunun içindir ki vali, mutasarrıf, kaymakam ve müdürler meclislere başkanlık etmektedirler.³⁹

Görülüyor ki, hareket noktası olarak yerinden yönetim (adem-i merkeziyet) reddedildiği için, bir yandan “icra” yetkisi merkez ajanlarında saklı tutulurken, bir yandan da seçimle gelen meclislerin başına söz konusu merkez memurlarının geçmesi aranmaktadır. Böyle bir tefrik-i vezâif tanımını yerinden yönetim (adem-i merkeziyet) içinde saymak mümkün değildir.⁴⁰

Meşrutiyet dönemlerinde yapılan tartışmalardan da anlaşılmaktadır ki, gerek “tevsi-i me'zuniyet” ve gerekse “tefrik-i vezâif” kavramları ile Kanunu-u Esâsî tarafından ifade edilmek istenen, daha çok hangi hizmetlerin yerel kamu hizmeti olduğunun belirlenmesi, kimlerin hangi hizmetleri yürütmekle mükellef olduğunun tespit edilmesi ve taşralarda görev yapan merkezî idare çalışanlarına yerel kamu hizmetlerinin yürütülmesi görevinin verilmesidir. Nitekim, İsmail Hakkı Bey de söz konusu olanın yetki bölüşümü değil, büyük bir ihtimalle görev bölüşümü olduğu düşüncesindedir.⁴¹ Dolayısıyla, her iki kavram “yerinden yönetim” ilkesinden daha çok, “yetki genişliği” ilkesi ile ilintilenebilir.

Bu ilkelerin uygulanma derecesi ise özel bir düzenlemeye bırakılmıştır. Ancak, bu düzenlemenin niteliği konusunda herhangi bir hüküm getirilmemiştir. Diğer bir ifade ile, yapılacak düzenleme “kanun” olabileceği gibi, başka türde bir düzenleme, örneğin bir “yönetmelik” (nizamname) de olabilir (Md. 108: Vilâyatın usûl-ü idaresi, tevsi-i me'zuniyet ve tefrik-i vezâif kaidesi üzerine müesses olup derecâtı nizam-ı mahsus ile tâyin kılınacaktır).

2. Meclis-i Umumî, İdare Meclisleri

1876 Anayasası merkezî idarenin taşra teşkilatını üç kademeli bir yapı üzerine oturtmuştur. Buna göre, Osmanlı Devleti merkezî idare kuruluşu bakımından illere (vilayetlere), iller livalara, livalar da ilçelere (kazalara) ayrılmaktadır. Böylece, Anayasa illerin yanısıra liva ve ilçelere de anayasal statü kazandırmıştır. İl, liva ve ilçe merkezlerinde “İdare Meclisleri” olarak adlandırılan kurullar ile vilayet merkezinde yılda bir defa toplanan “Mec-



lis-i Umumî" üyelerinin seçimle iş başına gelemeleri hükme bağlanmıştır. Yapılacak seçimin ne şekilde düzenleneceği konusu ise özel bir kanunî düzenlemeye bırakılmıştır (Md. 109: Vilâyet ve liva ve kaza merkezlerinde olan idare meclisleri ile senede bir defa merkez-i vilâyette ictima eden Meclis-i Umumî âzasının sûret-i intihâbı bir kânun-u mahsus ile tevsî olunacaktır).

Vilayet, liva ve kaza idare meclisleri seçimlik ve doğal üyelerden oluşan, yerel halkın temsilcileri ile merkezî idare görevlilerinin ortaklaşa çalıştıkları kurullar niteliğindedir. Her ne kadar, bu meclisler bir çeşit mahallî idare kurulu olarak sayılabilirse de, merkezî hükümetin bu organlarda ağırlık sahibi olduğunu, mahallî temsilcilerin istişarî fonksiyonu bulunduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla, bu kurulları tam anlamıyla bir mahallî idare kuruluşu olarak nitelendiremeyiz. Ancak, bir geçiş ve aşama meydana getirdiklerine de kuşku yoktur.⁴²

İdare Meclisleri uygulaması, Osmanlı taşra yönetim sisteminden Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalan uygulamalardandır. Günümüzde il ve ilçelerde faaliyette bulunmakta olan "idare kurulları" bu uygulamanın devamı niteliğindedir. Ancak, Osmanlı döneminde seçimlik üyeler de içeren bu kurullar, günümüzde tamamen atanmış üyelerden oluşmaktadır. Bu açıdan mevcut uygulama Kanuni Esâsî'nin üzerinden geçen bir asrı aşkın zamana rağmen, o günün uygulamalarından bile daha geri bir niteliğe sahip görünmektedir. Bu bağlamda, 1876 Anayasası'nın mevcut uygulamalardan daha yerinden yönetimci bir vasa sahip olduğu söylenebilir.

İl (vilâyet) idaresinde, mahallî bir meclis niteliğini taşıyan ve o memleket ahalisinin istek ve sorunlarını cevaplamak için, yöneticiler ile müzakere ve istişarede bulunan organ "Meclis-i Umumî-i Vilâyet"tir. Vilâyet Umumî Meclisleri yılda bir kere vilâyet merkezinde toplanıyordu. Vilâyet Umumî Meclisi liva ve kazalardan seçilerek gelen üyelerden oluşuyordu. Meclis'e vali başkanlık etmekteydi.⁴³ Vilâyet Umumî Meclislerinin üyelerinin seçimle belirlenmesi, halihazırdaki uygulamanın Kanun-u Esâsî tarafından benimsenerek anayasal statüye kavuşturulmasıdır.

Vilâyet Umumî Meclisleri kesin karar ve uygulama yetkisine sahip olmayan, istişarî bir organ durumundaydı. Alınan temenni niteliğindeki kararların uygulanması

merkezî hükümetin onayına ve desteğine bağlı idi.⁴⁴ 1876 Anayasası, Vilâyet Umumî Meclisleri'ne yolların yapımı, kredi sandıklarının oluşturulması, sanayi, ticaret ve tarımın geliştirilmesi gibi bayındırlık işleri ile eğitim ve öğretimin yaygınlaştırılması konularını görüşmek; vergilerin toplanması, dağıtılması ve diğer hususlarda mevzuata aykırı gördükleri durumları ilgili makam ve mevkilere bildirmek ve gerekli tedbirlerin alınmasını istemek gibi oldukça geniş bir alanı ilgilendiren istişarî görevler vermiştir. Bir başka ifade ile, bu meclislere yerel hizmetlerle ilgili dilek ve temennilerde bulunmaktan başka bir görev verilmemiştir. Daha da ilginç olanı, Anayasa'nın bu meclislerin görevlerini adeta tek tek sayarak istişarî konumlarını pekiştirmesi ve yapılacak kanunî düzenlemeye de ancak bu sınırlar dahilinde izin vermesidir (Md. 110: Vilâyet Mecalis-i Umumiyesinin vezâifi yapılacak kânun-u mahsusunda beyan olunacağı vechile turuk-u meabir tanzimi ve itibar sandıklarının teşkili ve sanayi ve ticaret ve felâhatın teshili gibi umur-u nâfiaya müteallik mevad hakkında ve umuma ait maârif ve terbiyenin intişarı yolunda müzkerâta şâmil olmakla beraber, tekâlif ve mürettabat-ı miriye'nin sûret-i tevzi ve istihsalinde ve muamelât-ı sairede kavânin ve nizamât-ı mevzua ahkâmına muhalif gördükleri ahvalin müteallik aldığı makam ve mevkilere tebliğ ile tashih ve ıslahı zımında arz-ı ıştika etmek selâhiyetini dahî muhtevî olacaktır).

Öte yandan, Vilâyet Umumî Meclisleri günümüz Türk Mahallî İdare Sistemi'nin üç temel biriminden olan İl Özel İdarelerinin nüvesini teşkil etmektedir. Nitekim, II. Meşrutiyet'ten sonra çıkarılan 1913 tarihli İdare-i Umumîye-i Vilâyet Kanun-u Muvakkati ile Vilâyet Umumî Meclisleri İl Özel İdareleri'ne dönüştürülmüştür. Fakat, hem 1876 Anayasası'nda ve hem de uygulamada Vilâyet Umumî Meclislerinin tüzel kişiliği yoktu ve bu statünün sağlanması için herhangi bir eğilim de söz konusu değildi.⁴⁵

3. Vakıflar

1876 Anayasası'nın yerel hizmetlerin yürütülmesi konusunda belki de en belirgin özelliği vakıflarla ilgili düzenlemelere gitmesidir. Bu özelliği ile 1876 Anayasa-



şı, Türk anayasaları içinde ayrı bir yere sahiptir. Çünkü, ne 1921 tarihli Anayasa'da (Teşkilat-ı Esâsiye Kanunu'nda) ne 1924 Anayasası'nda ne de 1961 ve 1982 Anayasaları'nda bu konuda bir düzenlemeye gidilmemiştir. 1876 Anayasası'nda böylesi bir düzenlemenin yer almasının başlıca nedeni, belki de asırlar boyunca Osmanlı toplum yapısının en temel kurumlarından olan vakıfların, toplumsal düzen üzerinde sahip oldukları etkinin hâlâ devam ediyor olmasıdır.

Osman Nuri Ergin, klasik dönem Osmanlı toplum yapısında, vakıf kurumların belli başlı belediye işlerini yürüten özel müesseseler olduğunu belirtmektedir. Ergin'e göre, bugün belediyelerden beklenen ne kadar sıhlî, bedîî, içtimâî ve iktisadî vazifeler varsa, klasik dönemde bunları hükümet ve bir tür beledi kurum sayılabilecek olan Kadılık değil, bir takım hayır sahiplerinin yapmış oldukları vakıf müesseseler temin ederdi.⁴⁶ Bu dönemde vakıflar insan hayatında o kadar etkili bir konuma sahiptiler ki, örneğin, bir kimse vakıf bir evde doğar, vakıf beşikte uyur, vakıf mallarından yer içer, vakıf bir okulda okur, vakıf kitaplarını kullanır, vakıf bir kurumda çalışır, öldüğü zaman vakıf bir tabuta konur ve vakıf bir mezarlığa gömülürdü.⁴⁷

Ancak, Osmanlı Devleti'nin iki yüzyılı bulan gerileme döneminde, devletin diğer kurumlarında olduğu gibi vakıf sisteminde de ciddi bir yozlaşma ve bozulma yaşanmıştır. Bir taraftan değişen sosyo-ekonomik şartlar sonucunda başta liman şehirleri olmak üzere Osmanlı şehirlerinin geçirdiği dönüşüm, diğer taraftan kaybedilen topraklar ve ekonomik gerileme dolayısıyla devletin maliyesinin bozulması ve ardı arkası kesilmeyen savaşlar, vakıf müesseseleri gerek maddî ve gerekse manevî açıdan olumsuz etkilemiştir. Vakıf sistemi değişen şartlara büyük ölçüde cevap veremez duruma gelmiştir.

Dış dünyaya açılma, kentlerin büyümesi, Osmanlı aydınlarının Avrupa kentlerindeki temizlik ve düzene olan hayranlıkları, malî merkezîyetçilik sisteminin yerleşme gereği ve özellikle azınlık unsurlarının siyasal ve etnik haklarını elde etmeleri yönünde dış devletlerin yaptığı baskılar sonucu, Osmanlı ülkesinde batılı anlamda yerel yönetim sistemine geçilmiştir.⁴⁸ Bu süreçle birlikte, vakıf müesseselerde yaşanan aşınma da hızlanmış- tır. Vakıflar eskiden yürüttükleri birçok hizmeti başka kurumlara devretmek zorunda kalmışlardır. Meşrutiyet

dönemlerinde de devam eden bu sürece rağmen, vakıflar toplum yapısında hala önemli kurumlar olma vasıflarını korumuşlardır. Osmanlı Devleti'nde yerel hizmetlerin yürütülmesi uzunca bir süre, klasik dönem kurumları olan vakıflar ile batı tarzı yerel yönetim birimleri olan belediyeler arasında çatışma konusu olmuştur. Bu nedenle, modern belediye teşkilatının kurulmasından devletin yıkılışına kadar ki dönemde yerel hizmetlerin yürütülmesinde bir ikili yapı ortaya çıkmıştır. Söz konusu ikili yapı, 1930 yılında çıkarılan 1580 Sayılı Belediye Kanunu ve diğer kanunî düzenlemelerle ortadan kaldırılmış- tır.

Kabul etmek gerekir ki, gönüllülük geçmişte kalmış ya da küçük yerleşim birimleriyle sınırlı olan veya geleneksel toplumlara has bir uygulama değildir. Özellikle yerel kamu hizmeti alanında, bugün pek çok ülkede, büyük şehirde, vakıf ve dernek gibi gönüllü kuruluş- lardan giderek artan oranda faydalanılmaktadır.⁴⁹ Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde itfaiye hizmetleri %90 oranında gönüllü kuruluşlar eliyle yürütülmekte- dir.⁵⁰ Bu ülkede gönüllü teşekküllerin gayri safi milli hasıladaki payı %6 gibi oldukça yüksek bir meblağa ulaş- mıştır.⁵¹ ABD gayri safi milli hasılasının 7 trilyon doların üzerinde olduğu düşünülürse, söz konusu meblağ 400 milyar doları geçmektedir. Bu rakamlar ise Türkiye'nin gayri safi milli hasılasının iki katı kadardır..!

1876 Anayasası'nın 111. maddesine göre, vakıf gelirlerinin vakfiyede yazılı bulunan esasa uygun olarak hayır işlerinde değerlendirilmesi için ilçelerde (kazalarda) her milletin bir cemaat meclisinin kurulması ve bunların da mevzuata uygun olarak seçimle oluşturulması öngö- rülmüştür. Bu meclisler hazırlanacak özel bir yönetmelik dahilinde faaliyet gösterecektir. Ayrıca, merkezî hükü- met ve il genel meclisleri (vilâyet umumî meclisleri) de bunlara merci olarak gösterilmiştir (Md. 111: Müsakka- fat ve müstagalat ve nukud-u mevkufe hasılatının şurut- u vakfiyesi ve teamül-ü kadimi vechile meşrutun lehine ve hayrat ve müberrata sarfolunmak üzere vasiyet edilen emvalin vasiyetnamelerde muharrer olduğu üzere, musa- lehine sarfına ve emval-i eytamın nizamname-i mahsus vechile suret-i idaresine nezaret etmek üzere, her kazada her milletin bir cemaat meclisi bulunacak ve bu meclis- ler tanzim edilecek nizamât-ı mahsusası vechile her mil- letin müntehap efradından mürekkep olacaktır. Ve mecâ-



lis-i mezkûre mahalleri hükûmetlerini ve Vilâyet Mecalis-i Umumiyesini kendülerine merci bilecektir).

1876 Anayasası'nın vakıflar ve bunların yönetim ve denetimi konusunda katılımcılık içeren hükümler getirmesi, yerel hizmetlerin yürütülmesinde vakıfların ve gönüllü teşebbüslerin imkan ve potansiyellerinden yararlanma açısından iyi bir düzenlemedir. Vakıfların çalışmasını izleyecek ve denetleyecek meclislerin seçime belirlenmesi hükmü katılımcı yönetim fikrine uygun düşmektedir. Bugün, bu görevi bir merkezî hükûmet kuruluşu yürütmektedir. Anayasa'nın getirdiği bu düzenlemenin önemi yerel hizmet kavramının tanımlanmasıyla belki daha iyi anlaşılabilir. Yerel hizmet yerel yönetimler, gönüllü teşebbüsler veya özel sektör kuruluşlarının belirli bir bölgedeki mahallî müşterek ihtiyaçları karşılamak ve kamu yararını sağlamak için sundukları ve ilgili yerel yönetim biriminin gözetim ve denetimi altında bulunan sürekli ve düzenli faaliyetler biçiminde tanımlanabilir.⁵²

Tanımdan da anlaşılacağı üzere, yerel hizmetler bizat yerel yönetimler eliyle yürütülebileceği gibi, söz konusu hizmetlerin niteliklerinden ve mevzuattan kaynaklanan bir takım durumlardan dolayı, iktisadî teşebbüsler, özel sektör kuruluşları veya sivil toplum örgütleri eliyle de ifa edilebilir. Aslolan mahallî müşterek ihtiyaçların belirli bir standart ve fiyat düzeyine uygun olarak etkin, verimli ve zamanında karşılanmasıdır. Bu hizmetlerin kimler tarafından sunulduğu daha az önemlidir.⁵³

Katılımcı yönetim sistemlerinin gerek yerel ve gerekse küresel sorunların çözümünde ne kadar etkili ve önemli oldukları 1972 yılında Birleşmiş Milletler tarafından İsveç'in başkenti Stockholm'de düzenlenen İnsanî Çevre Konferansı'ndan 1996 yılında İstanbul'da düzenlenen Habitat II Konferansı'na değin uzanan süreç zarfında açıkça görülmüştür. Stockholm Konferansı ve hemen akabinde 1976 yılında bu kez Kanada'nın Vancouver kentinde düzenlenen Birleşmiş Milletler İnsan Yerleşimleri Konferansı Habitat I'de, insanlığın yüzyüze bulunduğu sorunlara, geçmişin düşünce kalıpları ve geçmişin uluslararası sisteme ilişkin kabullenmeleri içinde çözüm aranmıştır. Sorunların aşılmasına yönelik olarak bulunan çözümlerin temel öznesi "devlet" olmuştur.⁵⁴

Brundtland Raporu⁵⁵ ile birlikte hız kazanan, Rio ve Habitat II'ye giden yolun yapı taşları döşenirken,

"devlet"i merkeze alan geleneksel "yönetim" anlayışının yerini, katılımcılığa ve ortaklıklara dayalı "çok aktörlü" yönetim olarak tanımlanan yeni bir yönetim anlayışının almaya başladığı görülmektedir. Bu süreç, yerel yönetimlerle sivil toplum kuruluşları ve diğer yerel ortaklar arasında yatay ve demokratik bir biçimde örgütlenmiş, hiyerarşik olmayan ilişkiler kurulmasını sağlamaktadır. Böylelikle, belde halkının gücüne dayalı, yerel aktörlerle işbirliğine ve "eşit ortaklıklar"a açık, demokratik ve katılımcı bir yönetim anlayışının gelişmesi ve yerleşmesi yönünde kalıcı adımlar atılabilmektedir.⁵⁶

1876 Anayasası'ndan bir asır sonra düzenlenen konferanslar ve uluslararası akademik çalışmalar neticesinde ulaşılan bu sonuç, sebebi ne olursa olsun Kanun-u Esâsî'de vakıfları konu edinen bir düzenlemeye yer verilmesinin sahip olduğu toplumsal önemin ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir. Yerel yönetimler idarî yerinden yönetim sisteminin en önemli kurumları olmakla birlikte, demokratik katılım da sistemin en önemli özelliğidir. Sivil toplum kurumları katılımcı yönetim sistemlerinin lokomotifi konumundadırlar. Çünkü, örgütlü katılımın örgütsüz katılımdan daha etkili sonuçlar verdiği bilinen bir gerçektir.

4. Belediye

Osmanlı Devleti'nden günümüze uzanan zaman zarfında Türk yerel yönetim sisteminin en önemli kurumları hiç şüphesiz belediyeler olmuştur. Belediyeler Kanun-u Esâsî'nin 112. maddesinde düzenlenmiştir. Buna göre, Osmanlı Devleti'nde belediye hizmetleri başkent İstanbul'da ve ülkenin diğer kesimlerindeki şehirlerde seçimler yolu ile oluşturulacak belediye meclisleri tarafından yönetilecektir (Umûr-ı belediye Dersaadet ve taşralarda bilintihap teşkil olunacak devair-i belediye meclisleri ile idare olunacak...).

Her ne kadar 1876 Anayasası'nın 2. maddesinde İstanbul şehrinin diğer Osmanlı şehirlerinden herhangi bir ayrıcalığı ve üstünlüğünün bulunmadığı kabul edilmiş ise de, Ergin'e göre, bu maddenin anlamı, daha önceki dönemlerde İstanbul şehrine vergi, askerlik ve diğer bazı konularda tanınan ayrıcalıkların artık geçerli olmadığıdır. Yine Ergin'e göre, bu madde İstanbul'un yönetiminin mutlak surette diğer şehirlerinki ile aynı olacağı anlamına gelmemektedir⁵⁷ (Md. 2: Devlet-i Osmaniye'nin pâyitahtı İstanbul şehridir ve şehri-i mezkûrun sâ-



ir bilâd-ı Osmaniye'den ayrı olarak bir gûna imtiyaz ve muâfiyeti yoktur). Buradan hareket ederek, 1876 Anayasası'nın belediyelerle ilgili olarak yapılacak kanunî düzenlemelerde başkent İstanbul için ayrı, taşralar için ayrı düzenlemelere imkân tanıdığı söylenebilir. Nitekim, Kanun-u Esâsî'nin ilanından sonra oluşturulan Osmanlı Parlamentosu'nun ilk işi Dersaadet ve Vilâyat Belediye Kanunu'nu çıkarmak olmuştur. Çıkarılan yeni kanun Anayasa'nın ruhuna uygun olarak İstanbul için ayrı bir düzenleme getirmiş, İstanbul Belediyesi'ne taşradaki belediyelerden daha geniş hak ve yetkiler tanınmıştır. Zira, Ahmet Vefik Paşa'nın dediği gibi, "İstanbul'un meseleleri taşralara benzememektedir."⁵⁸

1876 Anayasası'nın belediyeler konusunda getirdiği bir düzenleme de, belediye idarelerinin kurulması, görevleri ve meclis üyelerinin seçilme biçiminin özel bir kanunla belirlenmesi hükmüdür. Anayasa, tıpkı idare meclisleri ve Vilâyet Umumî Meclisleri'nin üyelerinin seçilmesi konusunda olduğu gibi, belediye meclis üyelerinin seçilmesi hususunda da kanunî bir düzenleme yapılmasını şart koşturmaktadır. Bu durum ise, özünde yerinden yönetim (adem-i merkeziyet) ilkesine uygundur.

SONUÇ

1876 Anayasası'nın yerinden yönetim ilkesi açısından değerlendirildiği bu çalışmada, elbette ki yirminci yüzyılın son çeyreğinde ulaşılan yerinden yönetim düşüncesi göz önünde bulundurulmamıştır. Bu çalışmada, her ne kadar aydınlatıcı ve bilgi verici olması açısından Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı ve Yerel Yönetimler Evrensel Bildirgesi'nden hareketle yerinden yönetim ilkesinin özellikleri belirlenmişse de, Anayasa'yı değerlendirme açısından yerinden yönetim ilkesinin genel özellikleri olan özerklik, tüzel kişilik, karar organlarının seçimle işbaşına gelmesi ve merkezî idarenin vesayet denetimi göz önünde bulundurulmuştur. 1876 Anayasası bu özelliklerden bazıları ile ilgili hükümler içerirken, bazıları konusunda herhangi bir düzenleme getirmemiştir.

Anayasa'da yerel yönetimlerin özerkliği ile ilgili herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Anayasa illerin idaresinin tevsi-i me'zuniyet ve tefrik-i vezâif kaidesi üzerine oturduğunu belirtmektedir. İller birer yerinden yönetim kurumu olmadığı gibi, söz konusu kavramların da yerinden yönetim (adem-i merkeziyet) ilkesinden da-

ha çok yetki genişliği ilkesi ile ilintili oldukları sonucuna varılmıştır. Ayrıca, Anayasa il genel idaresini il yerel (özel) idaresinden de henüz ayırmamıştır. Diğer bir ifade ile, yerel meclisler ve oluşumlar konumunda bulunan idare meclisleri ve Meclis-i Umumî, il genel idaresinde işlevsiz birer uzantı durumundadır.

1876 Kanun-u Esâsî ne belediyelere ne idare meclislerine ne de umumî meclislere tüzel kişilik tanımamıştır. Anayasa bu oluşumlardan sadece belediyeyi idarî bir varlık olarak görmekte, meclis-i umumîyi il genel idaresi içinde, idare meclislerini de ilgili taşra yönetim seviyeleri içinde birer yardımcı unsur olarak görmektedir. Aslında, Anayasa'nın diğer bölümlerinde de tüzel kişilik konusunda herhangi bir hüküm yer almamaktadır.

İdare meclislerinin, meclis-i umumîlerin ve belediye meclislerinin seçimle oluşturulması ve bu konuda kanun seviyesinde düzenleme yapılması yönündeki Anayasa hükmü yerinden yönetim ilkesine uygun düşmektedir. Özellikle, idare meclislerinin seçimle oluşturulması konusundaki hüküm günümüz uygulamalarından bile daha yerinden yönetimcidir. İdare meclisi uygulaması çeşitli değişikliklerle günümüzde de devam etmektedir. Ancak, bu meclislerin (il idare kurulu, ilçe idare kurulu) üyelerinin tamamı atama ile gelmektedir.

Çalışma içerisinde de belirtildiği üzere, 1876 Anayasası'nın yerel hizmet ve yerinden yönetim ilkesi ile ilgili olarak en belirgin özelliği belki de vakıflarla ilgili düzenlemelere yer vermesidir. Vakıf malların kullanılması (yönetimi) ve denetiminde üyeleri seçimle işbaşına gelecek bir meclisin görevlendirilmesi, katılımcı yönetim pratikleri açısından olumlu bir düzenlemedir. Günümüzde yerinden yönetim fikri bireyden sivil toplum örgütlerine ve özel sektöre kadar bütün toplumsal aktörlerin potansiyellerinden yararlanmayı içerecek kadar genişlemiştir.

1876 Anayasası'nın bir diğer olumlu özelliği de, belediye örgütlerinin oluşturulması ve görevlerinin belirlenmesinin kanunî düzenlemelerle yapılması hükmünü getirmesidir. Böylece, belediyeler yasal güvence altına alınmış, yürütmenin (hükümetin) keyfî müdahalelerinden korunmuş olmaktadır. Bu durum da yerinden yönetim ilkesi ile uyumludur.

Not: Bu çalışma Prof. Dr. Ömer Dinçer'in referansı ile hazırlanmıştır.



- 1 Târik Zafer Tunaya, 1876 Kanuni Esasisi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, İletişim, İstanbul 1985, s. 28.
- 2 Orhan Aldıkaçtı, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 61 Anayasası*, 4. baskı, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1982, s. 55.
- 3 Târik Zafer Tunaya, 1876 Kanuni Esasisi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, İletişim, İstanbul 1985, s. 28.
- 4 A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, 5. baskı, Turhan Kitabevi, Ankara 1995, s. 97.
- 5 A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, 5. baskı, Turhan Kitabevi, Ankara 1995, s. 97.
- 6 Taha Parla, *Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989*, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 67.
- 7 Walter F. Weiker, "The Ottoman Bureaucracy: Modernization and Reform", *Administrative Science Quarterly*, v. 13, no: 3, December 1968, p.p. 451-470; Semay Büyükdavraz ve Erkan Oyal (çev.), "Osmanlı Bürokrasisi: Modernleşme ve Reform", *Amme İdaresi*, c. 6, S. 2, 1973, s. 109.
- 8 Ergün Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 2. baskı, Yetkin Yayınları, İstanbul 1990, s. 5.
- 9 Müjdat Şakar, *1982 Anayasası ve Önceki Anayasalar*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1994, s.s. 287-298.
- 10 A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, 5. baskı, Turhan Kitabevi, Ankara 1995, s. 98.
- 11 Vakur Versan, *Kamu Yönetimi*, 10. Basım, Der Yayınları, İstanbul 1990, s. 158.
- 12 Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi*, c. 3, 4. basım, Cem Yayınevi, İstanbul 1995, s.s. 160-161.
- 13 Sıddık Sami Onar, *İdare Hukukunun Umumi Esasları*, İsmail Akgün Matbaası, c. 2, İstanbul, s. 610.
- 14 Nuri Tortop, *Mahallî İdareler*; Gözden geçirilmiş 5. baskı, Yargı Yayınları, Ankara 1994, s. 10.
- 15 A. Şeref Gözübüyük, *Yönetim Hukuku*, 7. baskı, Turhan Kitabevi, Ankara 1994, s. 37.
- 16 Halil Nadaroğlu, *Mahallî İdareler, Teorisi, Ekonomisi, Uygulaması*, Yenilenmiş 5. baskı, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul 1994, s. 20.
- 17 Ruşen Keleş, *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, Genişletilmiş 2. basım, Cem Yayınevi, Kültür Dizisi, İstanbul 1994, s. 15.
- 18 Bilal Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, 4. Baskı, Erkam Matbaacılık, İstanbul 1998, s. 61.
- 19 Halil Nadaroğlu, *Mahallî İdareler, Teorisi, Ekonomisi, Uygulaması*, Yenilenmiş 5. baskı, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul 1994, s.s. 23-24.
- 20 Bilal Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, 4. baskı, Erkam Matbaacılık, İstanbul 1998, s. 61.
- 21 Bilal Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, 4. baskı, Erkam Matbaacılık, İstanbul 1998, s. 62.
- 22 Halil Nadaroğlu, *Mahallî İdareler, Teorisi, Ekonomisi, Uygulaması*, Yenilenmiş 5. baskı, Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İstanbul 1994, s. 24.
- 23 Bilal Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, 4. Baskı, Erkam Matbaacılık, İstanbul 1998, s. 63.
- 24 Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB), *Mahallî İdarelerin Yeniden Yapılandırılması, Yerel Yönetim Reformu Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, TOBB Genel Yayın no: 303, Ankara 1996, s.s. 7-8.
- 25 İsmet Giridli, *Türkiye'nin İdarî Yapısı (Kamu Yönetimi Teşkilatı)*, Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 10. basım, Der Yayınları 123, İstanbul 1998, s. 14.
- 26 Kemal Görmez, *Yerel Demokrasi ve Türkiye, Yerel Yönetim ve Belediyeler*, Gözden geçirilmiş 2. baskı, Vadi Yayınları no: 72, Ankara 1997, s. 43.
- 27 Bilal Eryılmaz, *Kamu Yönetimi*, 4. Baskı, Erkam Matbaacılık, İstanbul 1998, s. 64.
- 28 Yıldızhan Yayla, *Anayasalarımızda Yönetim İlkeleri: Tevsi-i Mezuniyet ve Tefrik-i Vezâif*, İstanbul Üniversitesi Yayını no: 3214, s. 78.
- 29 Yıldızhan Yayla, *Anayasalarımızda Yönetim İlkeleri: Tevsi-i Mezuniyet ve Tefrik-i Vezâif*, İstanbul Üniversitesi Yayını no: 3214, s. 22.
- 30 Alan Duben, *İnsan Hakları ve Demokratikleşme, Yerel Yönetimlerin ve Gönüllü Kuruluşların Rollerini*, WALD: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, İnsan Hakları Serisi, İstanbul 1994, s. s. 87-91.
- 31 IULA, *World-Wide Declaration of Local Self-Government*. IULA-EMME, İstanbul 1994.
- 32 İlber Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, Hil Yayın, İstanbul 1985, s. 10.
- 33 Abdullah Yeğin vd., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, TÜR-DAV, İstanbul 1995, s. 631, 1001.
- 34 Nezahat Nurettin Ege, *Prens Sabahattin: Hayatı ve İlmi Müdafaaaları*, İstanbul 1977, s. 164.
- 35 Prens M. Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, İstanbul Muallimler Birliği Terbiye Encümeni Neşriyatından, no: 1, Türkiye Basımevi, İstanbul 1950, s.s. 52-53.
- 36 Yıldızhan Yayla, *Anayasalarımızda Yönetim İlkeleri: Tevsi-i Mezuniyet ve Tefrik-i Vezâif*, İstanbul Üniversitesi Yayını no: 3214, s. 86.
- 37 Abdullah Yeğin vd., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, TÜR-DAV, İstanbul 1995, s. 961, 1031.
- 38 Bu konuda yapılan tartışmalar için bkz.: Yıldızhan Yayla, *Anayasalarımızda Yönetim İlkeleri: Tevsi-i Mezuniyet ve Tefrik-i Vezâif*, İstanbul Üniversitesi Yayını no: 3214, s.s. 95-98.
- 39 Yıldızhan Yayla, *Anayasalarımızda Yönetim İlkeleri: Tevsi-i Mezuniyet ve Tefrik-i Vezâif*, İstanbul Üniversitesi Yayını no: 3214, s.s. 97-98.
- 40 Yıldızhan Yayla, *Anayasalarımızda Yönetim İlkeleri: Tevsi-i Mezuniyet ve Tefrik-i Vezâif*, İstanbul Üniversitesi Yayını no: 3214, s. 98.
- 41 İsmail Hakkı, *Hukuk-ı İdare*, Birinci Kısım, 1. Tab'ı Dersaadet Kanaat Matbaası, 1327, s. 296. Aktaran: İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, TODAİE Yayını no: 142, Sevinç Matbaası, Ankara 1974, s. 78.
- 42 İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, TODAİE Yayını no: 142, Sevinç Matbaası, Ankara 1974, s.s. 54-56.
- 43 İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, TODAİE Yayını no: 142, Sevinç Matbaası, Ankara 1974, s.s. 76-77.
- 44 İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, TODAİE Yayını no: 142, Sevinç Matbaası, Ankara, 1974, s. 78.
- 45 İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, TODAİE Yayını no: 142, Sevinç Matbaası, Ankara 1974, s. 78.
- 46 Osman Nuri Ergin, *Beledi Bilgiler*, Üçüncü basım, Osmanbey Matbaası, İstanbul 1939, s. 43.
- 47 Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Mülkesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 43.
- 48 İlber Ortaylı, "İmparatorluk Döneminde Mahallî İdarelerin ve Belediyeciliğin Evrimi", Ergun Türkcan (ed.), *Belediyecilik Araştırmaları, Türkiye'de Belediyeciliğin Evrimi (Birinci Kitap)* içinde, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1978, s. 6.
- 49 John C. Goodman, *Privatization*, The Proceedings of a Conference hosted by The National Center for Policy Analysis and Adam Smith Institute, NCPA, Dallas 1985, p. 112.
- 50 E. S. Savas, "Alternative Structural Models for Delivering Urban Services", *Delivery of Urban Services*, Arthur J. Swersey, Edward J. Ignall (eds.), Elsevier Science Publishers B V., TINS Studies in the Management Sciences 22, New York 1986, p. 19.
- 51 Robert P. Corman, "The Realities of Profitization and Privatization in the Nonprofit Sector", *Private Means Public Ends*, p. 101.
- 52 Recep Bozlağan, "Yerel Hizmetler ve Özelleştirme", *Öneri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi), S. 10, Yıl 5, c. 2, Haziran 1998, s. 33.
- 53 Recep Bozlağan, "Yerel Hizmetler ve Özelleştirme", *Öneri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi), S. 10, Yıl 5, c. 2, Haziran 1998, s. 33.



- 54 Birleşmiş Milletler İnsan Yerleşimleri Konferansı Habitat II, *Türkiye Ulusal Rapor ve Eylem Planı*, Haziran 1996, s. 57.
- 55 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Birleşmiş Milletler Dünya Çevre ve Gelişme Komisyonu, *Ortak Geleceğimiz* (çev.: Belkıs Çırakçı), Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayını, Ankara 1991.
- 56 IULA-EMME-Uluslararası Yerel Yönetimler Birliği, Doğu Akdeniz ve Ortadoğu Bölge Teşkilatı, *Yerel Gündem 21*, Türkiye'de Yerel Gündem 21'lerin Teşviki ve Geliştirilmesi Projesi Bülteni, S. 1, Kasım 1997, s. 5.
- 57 Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, c. 3, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları no: 21, İstanbul 1995, s. 1505.
- 58 İlber Ortaylı, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, Hil Yayın, İstanbul 1985, s. 149.
- KAYNAKLAR
- Akgündüz, Ahmet, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Mülkesesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Aldıkaçtı, Orhan, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 61 Anayasası*, 4. Baskı, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1982.
- Birleşmiş Milletler Dünya Çevre ve Gelişme Komisyonu, *Ortak Geleceğimiz* (çev.: Belkıs Çırakçı), Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayını, Ankara 1991.
- Birleşmiş Milletler İnsan Yerleşimleri Konferansı Habitat II, *Türkiye Ulusal Rapor ve Eylem Planı*, Haziran 1996.
- Bozlağan, Recep, "Yerel Hizmetler ve Özelleştirme", *Öneri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi), S. 10, Yıl 5, c. 2, Haziran 1998.
- Duben, Alan, *İnsan Hakları ve Demokratikleşme, Yerel Yönetimlerin ve Gönüllü Kuruluşların Roller*, WALD: Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, İnsan Hakları Serisi, İstanbul 1994.
- Ege, Nezahat Nurettin, *Prens Sabahattin: Hayatı ve İlmî Müdafaaları*, İstanbul 1977.
- Ergin, Osman Nuri, *Beledi Bilgiler*, 3. basım, Osmanbey Matbaası, İstanbul 1939.
- Ergin, Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, c. 3, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, no: 21, İstanbul 1995.
- Eryılmaz, Bilal, *Kamu Yönetimi*, 4. baskı, Erkam Matbaacılık, İstanbul 1998, s. 61.
- Giritli, İsmet, *Türkiye'nin İdarî Yapısı (Kamu Yönetimi Teşkilatı)*, Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 10. basım, Der Yayınları 123, İstanbul 1998.
- Goodman, John C., *Privatization*, The Proceedings of a Conference hosted by The National Center for Policy Analysis and Adam Smith Institute, NCPA, Dallas 1985.
- Görmez, Kemal, *Yerel Demokrasi ve Türkiye, Yerel Yönetim ve Belediyeler*, Gözden geçirilmiş 2. baskı, Vadi Yayınları, no: 72, Ankara 1997.
- Gözbüyük, A. Şeref, *Anayasa Hukuku*, 5. bası, Turhan Kitabevi, Ankara 1995.
- İsmail Hakkı, *Hukuk-u İdare*, Birinci Kısım, 1. Tab'ı Dersaadet Kanaat Matbaası, 1327, s. 296. Aktaran: İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, TODAİE Yayını, no: 142, Sevinç Matbaası, Ankara 1974.
- IULA, *World-Wide Declaration of Local Self-Government*, IULA-EMME, İstanbul 1994.
- IULA-EMME-Uluslararası Yerel Yönetimler Birliği, Doğu Akdeniz ve Ortadoğu Bölge Teşkilatı, *Yerel Gündem 21*, Türkiye'de *Yerel Gündem 21*'lerin Teşviki ve Geliştirilmesi Projesi Bülteni, S. 1, Kasım 1997.
- Keleş, Ruşen, *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, Genişletilmiş 2. basım, Cem Yayınevi, Kültür Dizisi, İstanbul 1994.
- Kunt, Metin vd., *Türkiye Tarihi*, c. 3, 4. Basım, Cem Yayınevi, İstanbul 1995, s. s. 160-161.
- Nadaroğlu, Halil, *Mahallî İdareler, Teorisi, Ekonomisi, Uygulaması*, Yenilenmiş 5. bası, Beta Basım Yayın Dağıtım A.Ş., İstanbul 1994.
- Onar, Sıddık Sami, *İdare Hukukunun Umumi Esasları*, İsmail Akgün Matbaası, c. 2, İstanbul 1966.
- Ortaylı, İlber, "İmparatorluk Döneminde Mahallî İdarelerin ve Belediyeciliğin Evrimi", Ergun Türkcan (ed.), *Belediyecilik Araştırması, Türkiye'de Belediyeciliğin Evrimi (Birinci Kitap)* içinde, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1978.
- Ortaylı, İlber, *Tanzimattan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, Hil Yayın, İstanbul 1985.
- Ortaylı, İlber, *Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, TODAİE Yayını, no: 142, Sevinç Matbaası, Ankara 1974.
- Özbudun, Ergün, *Türk Anayasa Hukuku*, 2. Baskı, Yekün Yayınları, İstanbul 1990.
- Parla, Taha, *Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989*, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- Prens M. Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabildi?*, İstanbul Muallimler Birliği Terbiye Encümeni Neşriyatından, no: 1, Türkiye Basımevi, İstanbul 1950.
- Savas, E. S., "Alternative Structural Models for Delivering Urban Services", *Delivery of Urban Services*, Arthur J. Swersey, Edward J. Ignall (eds.), Elsevier Science Publishers B V., TINS Studies in the Management Sciences 22, New York 1986.
- Şakar, Müjdat, *1982 Anayasası ve Önceki Anayasalar*, Beta Basım Yayın Dağıtım, İstanbul 1994.
- Tortop, Nuri, *Mahallî İdareler*, Gözden geçirilmiş 5. baskı, Yargı Yayınları, Ankara 1994.
- Tunaya, Tarık Zafer, *1876 Kanunî Esasî ve Türkiye'de Anayasa Geleneği, Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, İletişim, İstanbul 1985.
- Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB), *Mahallî İdarelerin Yeniden Yapılandırılması, Yerel Yönetim Reformu Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, TOBB Genel Yayın no: 303, Ankara 1996.
- Versan, Vakur, *Kamu Yönetimi*, 10. Basım, Der.: Yayınları, İstanbul 1990.
- Weiker, Walter F., "The Ottoman Bureaucracy: Modernization and Reform", *Administrative Science Quarterly*, v. 13, no: 3, December 1968, p. p. 451-470; Semay Büyükdavras ve Erkan Oyal (çev.:), "Osmanlı Bürokrasisi: Modernleşme ve Reform", *Amme İdaresi*, c. 6, S. 2, 1973, s. 109.
- Yayla, Yıldızhan, *Anayasalarımızda Yönetim İlkeleri: Tevsi-i Mezuhiyet ve Tefrik-i Vezâif*, İstanbul Üniversitesi Yayını, no: 3214, s. 78.
- Yeğin, Abdullah vd., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat*, TÜRDAV, İstanbul 1995, s. 631, 1001.



OSMANLI ANAYASACILIĞI ÇERÇEVESİNDE ENTERNASYONALLER

PROF. DR. BÜLENT TANÖR
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ HUKUK FAKÜLTESİ

Bu makalenin ana konusu Osmanlı anayasacılığının oluşumuyla ilgili, çok uluslu kamplaşma ve etkilere işaret etmektir.

Amacım, Osmanlı anayasacılığına etki yapan, onu geliştiren ya da kösteklemeye çalışan uluslararası ya da ulus ötesi etkenlere açıklık getirmektir. Bunlar, başka milletlerin deneyimleri, yabancı devletlerin tutumları, Osmanlı içi milliyetlerin ya da “millet”lerin¹ rolüyle ilgili olabilir. İlk cümlede geçen *kamplaşma* ve *etkileme* kavramları bunları ifade eder.

ENTERNASYONALLER

Provokatif sözcük bu makalenin de başlığında var: *Enternasyonaller*. Bununla ne anlaşılır, burada ne kastedilmektedir? Önce yazım konusunda bir hatırlatma yapmak gerekir. TBMM’nin yayınladığı “*İlk Anayasamızın İllânı*” başlıklı sempozyum bildirileri kitabında kullanılan “Enternasyoneller” deyimini yanlış, doğrusu “Enternasyonaller”dir. Sözcüğün tekil hali de “Enternasyonel”dir.

“Enternasyonel” deyimiyse uluslararası sol örgütlenmeler ifade edilir: Sosyalist Enternasyonel, Komünist Enternasyonel, Birinci, İkinci, Üçüncü, Dördüncü Enternasyonel, vb. Burada ise deyim, ne sol ne de örgütsel bir içerik taşır. Sadece bu kelimenin çağrıştırdığı mecazlardan yararlanılmak istenmiştir. Bu mecazlar nelerdir?

İki adres söz konusudur. Birincisi, Osmanlı anayasacılığı çevresinde, ya da çerperinde oluşan düşünsel ve ideolojik akrabalıklardır. Bunlar, anayasacılık yanlısı ve karşıtı olabilirler. İkinci nokta, bu yaklaşma ya da kamplaşmaların değişik milletlere, milliyetlere mensup

kişileri kucaklamasıdır. Yani bir uluslararasılık ya da uluslar ötesilik vardır.

Enternasyonel sözcüğünün mecazî anlamda kullanılmasının başka örnekleri de vardır. Bunlardan ikisine işaret edeceğim. Kemalist Devrim gerçekleşikten sonra, bölgenin başka ve benzeri (ya da oldukça farklı yapıdaki) ülkelerinde de bu modelden esinlenen girişimler meydana geldi. Fakat bir “Kemalist Enternasyonel” olmadı (E. Georgeon). İkinci örnek İslâm dünyasıyla ilgilidir. İran İslâm devriminden sonra bir “İslâm enternasyonalizmi” beklentileri oldu. İran devriminin başka ülkelerde de tekrarlanacağı sanıldı. Bu da gerçekleşmedi.

Konuya dönelim. Osmanlı anayasacılığı bağlamında enternasyonallere değinmenin ideolojik ve metodolojik anlamları da vardır. Osmanlı gibi çokuluslu bir toplumda sadece egemen ulusun ya da kavmin ya da milliyetin anayasacılıktaki rolüne işaret etmek yeterli değildir; başka millet ve milliyetlerin payını da dürüstçe araştırmak gerekir.

Öte yandan, anayasacılıkta başka millet ya da milliyetlerin rolü denince hep belli örnekler (İngiltere, Fransa, Belçika, Prusya) takılı kalmak doğru olmaz. Osmanlı periferisini de hesaba katmak zorunluluğu vardır. Bunlar Balkan toplumları ve milletleridir. Söze de bunlardan başlıyoruz. Sırasıyla anayasacı ya da anayasa karşıtı beş enternasyonel üzerinde duracağız.

BİRİNCİ ENTERNASYONAL: BALKAN ANAYASACILIĞI

1800’lerin ortalarına doğru Balkanlar yeni bir olaya, anayasacılık hareketlerine sahne oldu. Bunlar, Batı



Avrupa'nın 1830 ve 1848 devrimleriyle canlanan anayasacılıklarındaki *ikinci dalga* adı verilen dönemin Doğu Avrupa'daki artçı sarsıntılarıdır.

Balkan anayasacılığının Osmanlı Devleti'ndeki anayasal aranıslarda ve 1876 Kanunu Esasisi'nin doğumunda etkili olmamış olması düşünülemez. Eski Osmanlı eyaletlerinin özerkleşme ve bağımsızlaşma süreçlerine eşlik eden bu hukukî olaylar, Osmanlı toplumunu ve yönetici seçkinlerini mutlaka etkilemiştir. Zaten bu gelişmelerin çoğu Osmanlı Devleti'nin bilgisi ve onayı ile gerçekleşmiş ve Osmanlı Devleti bunlara hukukî anlamda da "taraf" olmuştur.

Balkan anayasacılığına bu dönemle ilgili örnek olarak üç alanı seçmek gerekir: Eflak-Boğdan (bugünkü Romanya), Sırbistan ve Yunanistan. Bu sonuncusunun Balkan külliyesi içinde ele alınmaması için hiçbir sebep yoktur. Sırasıyla buralardaki gelişmeleri ve varsa bunlara Osmanlı Devleti'nin "müdahillliği"ni özetleyelim.

Eflak ve Boğdan'da (günümüz Romanya'sı) özerk prenslik çerçevesinde temsilî, demokratik ve anayasacı bir serpilme yaşıyordu. Burada bir Rus generalin katkısıyla "*Règlement Organique*" isimli bir anayasal belgeyle, seçime dayalı yasama ve yürütme organları oluşturuldu (1831-1832). *Organik Nizamnâme* 1834'te Babıâli tarafından da tanındı. Böylece, kendisi bir anayasaya sahip olmayan, hatta Tanzimat Fermanı'nı (1839) bile ilân etmiş olmayan Osmanlı Devleti, kendine bağlı özerk prensliklerin anayasa benzeri bir düzenlemeye evrilmelerinin hem tanığı hem de onaycısı olmuştu. Sonraları Rumanya'nın siyasal birliği gerçekleşti (1859), Babıâli bunu onayladı (1861), ülkede yeniden temsilî sisteme geçildi (1862), Belçika Anayasasından esinlenilerek (Kanun Esasî de bu özelliği taşıyacak) iki meclisli ve hükümdara veto yetkisi veren (keza) anayasa plebisitle kabul edildi.

Sırbistan ikinci örnek alandır. Burada 1804 ayaklanmasından sonra yarı temsilî organ olan *Skupština*'yla, sınırlı-anayasal monarşiye geçilmişti. Ardından 1808, 1811, 1835 ve 1838 tarihli anayasal belgeler geldi. Sırbistan bir özerk prenslik olduğundan bu belgelerin sonuncusu Osmanlı sultanının bir hatt-ı şerifi ile ilân edildi. 1842'ye gelindiğinde Devlet Şûrası adındaki organ, ulusal önderlerden oluşan gerçek bir temsilî kurumu ni-

teliğini kazanmıştı. 1869'da ilk anayasa yapıldı ve Osmanlı Devleti bunu da onayladı. Ülke böylece bir anayasal (meşrutî) monarşi olmuştu. Meşrutî monarşinin gerçek bir parlamentolu monarşiye dönüşümü 1889 Anayasası'yla gerçekleşti.

Yunanistan bağımsızlaşma sürecindeyken (1821-1829) küçük ve yoksul, ama demokratik geleneklere sahip (özellikle belediyeler) bir ülkeydi. Osmanlı yönetimi altındayken bile bazı adalar özerk ve temsilî organlara sahipti. Bağımsızlıktan sonra gerçek anayasal hayat 1844 Anayasası'yla başladı. Bunun ardından yapılan 1864 Anayasası'yla da Balkanlardaki ilk ciddi parlamenter rejim uygulamasına geçildi.

Bu örneklerin çoğu Osmanlı Tanzimatı döneminde yaşanmıştır. Bu dönemin, Balkan anayasacılığından esinlenmemiş olması düşünülemez. Osmanlı yöneticileri ellerinde ilk anayasaları ya da anayasal metin benzeri belgeleri bu dönemde almışlar ve bunları onaylamışlardır. 1876 Kanunu Esasi yapıcılarının Belçika, Prusya ya da Fransa anayasalarıyla temaslarından önce bu tür tanışmalar yaşanmıştır. 1876 Osmanlı anayasasının baş mimarı olacak olan Mithat Paşa'nın da bu dönemde en önemli kariyerini Tuna valiliğinde yaptığını biliyoruz. Tuna boyları ise meşrutiyet, temsili rejim ve anayasal belge aranıslarıyla doludur. Mithat Paşa'nın bu dönemlerde burada ve daha sonrasında sırf bayındırlık işleriyle meşgul olmadığı tahmin edilebilir. Müstakbel anayasa mimarının ilk stajını da bu bölgede yapmış olması olasılığı yüksektir.²

İKİNCİ ENTERNASYONAL: TUTUCU TEPKİ

Tuna monarşilerindeki burjuva-demokratik devrimci yükseliş, 1848 yılında bağımsızlıkçı ve cumhuriyetçi renkler almaya başlamıştı. Bu durum Osmanlı ve Rus yönetimlerinin tedirginliğine ve tepkisine yol açtı. Bunlar, ortak çıkarları bakımından monarşik (aristokratik) düzenlere bağlıydılar. Burjuva demokratik tehdit, bu iki gücü, aralarındaki "ezelî düşmanlıkları" ve "Moskof" edebiyatını bir yana bırakıp, birlikte harekete geçmeye teşvik etti. Osmanlı-Rus ittifakı böyle doğdu. Bu iki tutucu yönetimin ortak askerî harekâtıyla Tuna boylarındaki liberal-reformist akımlar ve güçler yenilgiye uğratıldı.



Meclisler kaldırılıp yerlerine *ad hoc* (bir defalık) *divanlar* kuruldu (1849). İkinci ve muhafazakâr enternasyonal, birinci ve liberal (anayasacı) enternasyondan ödünü almıştı.

Gerici tepkinin ikinci tezahürü kendini Yunanistan bağlamında ortaya koymuştur. 1821 Yunan ayaklanmasına, tüccar ve armatörlerden oluşan ve Fransız Devrimi'nden etkilenen genç bir burjuvazi öncülük etmişti. Kuvvetler ayrılığını getiren yedi maddelik kısa bir anayasa (organik yasa) bu olaydan doğdu. Radikal ve liberal burjuvazi çok geçmeden gerici bir kutsal ittifakla göğüs göğüse geldi. Burjuva-demokratik, liberal ve cumhuriyetçi atılım bu olayda da karşı tepkiye yol açmıştı.

Bu tepkinin unsurları ilginçtir ve gericiğin de bir enternasyonal olabileceğini gösterir. Bunlar şöyle açıklanabilir:

1. Yerli feodaller: Bunlara o zamanlar "kocabaşılar" denilmekteydi.
2. Ruhban ve patrikhane: Osmanlı yönetimi altında ayrıcalıklı ve özerk konumdaki bu güçlerin, ırk, din, milliyet, vb. birliğine aldırış etmeden Yunanistan'daki burjuva-liberal harekete karşı tavır almaları dikkat çekicidir.
3. İstanbul aristokrasisinin Galatalı bankerler kesimi.
4. Despotik Rus Çarlığı.
5. Fransız Devrimi'nden rahatsız olan bazı Avrupa monarşileri.

Bu son iki unsur, yani Rus Çarlığı ile bazı Avrupa monarşileri de bir kez daha dikkat çekicidir. Bunlar kısa süre önce Yunan bağımsızlık hareketine destek olmuşlardı. Şimdiyse, sınıf çıkarları onları bambaşka bir yöne savurmuş bulunuyordu.

Demek oluyor ki, nasıl reformist bir birleşme *enternasyonal* sıfatını çağırıştırabiliyorsa, farklı uluslardan ama ortak çıkarlara düşkün kesimlerin ittifakı da tutucu bir enternasyonal manzarası sunabilir.

Birinci Enternasyonal liberal karakterliydi ve kendi zıddını doğurmuştu (İkinci Enternasyonal). Şimdi sırada yine liberal, reformist karakterli bir ittifak ya da akrabalıklar cephesi daha var: Üçüncü Enternasyonal.

ÜÇÜNCÜ ENTERNASYONAL: CEMAATLER LİBERALİZMİ

Birinci Enternasyonal ve Balkan anayasacılığı, Osmanlı Devleti'ne komşu ya da onun periferisi durumundaydı. Şimdi ele alacağımız örnekler ise Osmanlı anayasacılığına içerden zemin oluşturan kaynaklardır.

1856 Islahat Fermanı'nın gereği olarak, Osmanlı "Milletleri"nin (cemaatler) kendi iç yönetimlerini düzenlemek için hazırladıkları ve Babîlî tarafından da onaylanarak yürürlüğe sokulan hukuk araçlarına *Nizâmet* adı verilmiştir. Bunlar üç tanedir: Rum Patrikliği Nizâmâtı (1862), Ermeni Patrikliği Nizâmâtı (1863) ve Hahamhane Nizâmâtı (1865).

İlginç olan husus bu cemaatlerin bu belgelere kendi dillerinde ve batı dillerinde "*Constitution*" (Anayasa, Anakuruluş) adını vermiş olmalarıdır. Gerçekten de bunlarla cemaatlerin yönetiminin esasları, yani anakuruluşu düzenlenmiş bulunmaktadır.

Bu düzenleme tarzında dikkati çeken husus, cemaatlerin yönetim işlerinde iki meclisli bir yapının ve her "millet" için laik üyelerden oluşan (ruhban dışı) genel ve bölgesel meclislerin kurulmasıdır.

Böylece Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde 1876 Kanunu Esasî'den 10-15 yıl önce, anakuruluş ve meclis olguları siyasal pratiğe girmiş bulunuyordu. Bu arada 1876 metninin de iki meclisli bir yapılanma getirmiş olduğunu hatırlatmakta yarar olabilir.

Cemaat Nizamnâmelerinin 1876 Anayasası üzerindeki etki kanalları ayrı ve ilginç bir inceleme konusudur. Şu kadarını işaretle yetinelim ki, Kanunu Esasî'yi hazırlayan komisyon olan *Cemiyet-i Mahsusa*'da, Ermeni cemaati örgütlenmesinin öndegelen isimlerinden de bazıları görev almış ve etkili roller oynamıştır.³

Bunlar şu anlama gelir: "Millet sistemi" artık temsil, meclis ve anakuruluş (anayasa) üretmektedir. Dolayısıyla hristiyan ve yahudi cemaatlerin "anayasa üretici" (jeneratörü) özelliği, Osmanlı anayasacılığının kaynaklarını araştırmada birinci planda ele alınması gereken noktalardandır.

Bu demektir ki, cemaat önderleri, Osmanlı anayasacılığında önemli ve belki de öncü roller oynayanlar arasındadırlar. Çokuluslu ve çok dinli (cemaatli) bir düzen-



de anayasacılığı da bu kozmopolit çerçeve içinde tartmak daha doğru olur.

Şöyle bağlayabiliriz: Osmanlı Devleti'nin türdeş olmayan yapısında, yalnız Tanzimat'ın ve Genç Osmanlıların Türk kadrolarından değil, belli başlı milliyetlerin de unsurlarından oluşan, liberal ve anayasacı bir enternasyonal, tarih sahnesinde yükselmektedir.

DÖRDÜNCÜ ENTERNASYONAL: YENİ TUTUCU TEPKİ

Birinci Enternasyonal gerici bir karşı tepki doğurmuştu: İkinci Enternasyonal. Liberal ve anayasacı Üçüncü Enternasyonal de kendi karşıtını doğurmakta gecikmeyecekti.

Rusya'da 1905 meşrutiyet devrimi donanmada bazı ayaklanmalarla uç verdi. Bu kaynaşmalar Rus egemen sınıflarını elbette rahatsız etti. Bunların siyasal kurumu olan çarlık, daha doğrusu mutlak monarşi büyük tehdit altındaydı.

Fakat tedirgin olan yalnız Rus egemen sınıfları ve çarlık kurumu mensupları değildi. Osmanlı Devleti içinde de rahatsızlık vardı. Abdülhamit ve yönetimi meşrutiyetçi bir açılımı, daha doğrusu yeni açılımı korkuyla hissediyorlardı. Nitekim 1905 Rus devrimi, tıpkı aynı yılın Japon ve İran meşrutiyetçi devrimleri gibi, Osmanlı'nın anayasacı güçlerini (Jön Türkler) yakından etkileyecek ve yüreklendirecekti.

Fakat burada asıl sorun bu değil. "Ezelî düşmanlar"ın yeni ittifakı üzerine eğilmek durumundayız. Bir önceki tutucu ittifakın (İkinci Enternasyonal) bu iki partöneri bir süre sonra yine biraraya geleceklerdi. İşte bunu 1905 ayaklanması sağladı.

Rus donanmasındaki ayaklanmadan ve Potemkin zırhlısı olayından sonra Rus çarlık yönetimi Osmanlı Devleti'nden bir talepte bulundu. Bu bir "polis tedbiri" istemiydi. Osmanlı Devleti'nden, Rus donanmasının Karadeniz'de hapsedilebilmesi için inzibatî tedbir alması isteniyordu. Yani Boğazlar geçişi kapatılmalıydı.

Bu yolda Çarlık Rusyası Abdülhamit yönetimine bir nota verdi. Bu yönetim de bu notayı kabullendi ve Çarlığın isteklerini yerine getirmeyi taahhüt etti. Bu şekilde Boğazlar "asî" denizcilerin ve gemilerinin geçişi olasılığına karşı takviye edildi.

Abdülhamid'in özel sekreteri Tahsin Paşa'nın *Hatıratı*'nda bu konuda şu satırlara rastlıyoruz:

"Bir sefine-i harbiye (savaş gemisi) mürettebatının isyanı, Sultan Hamid'in bilhassa endişe ettiği mesaildendi (işlerdendi). Asî bir geminin kendi tayfaları marifetiyle kaldırılıp hodbehot yola çıkarılması İstanbul'da şüüpheli bulursa (duyulursa), bunun bize de sirâyet etmesi (bulaşması) ve İstanbul askerlerinde de isyan hislerini uyandırması ihtimali velev pek cüz'î dahi olsa, Sultan Hamid'in uykusunu kaçırmaya kâfi idi."

Tahsin Paşa şöyle devam ediyor:

"Rusya hükümeti bu asî Potemkin zırhlısı üzerinde bir tesir icra edemiyordu. Zırhlı Boğaz'a yaklaşmak üzere idi. Ya girmeye teşebbüs ederse ne olacaktı? Sultan Hamid derhal fiiliyata geçti ve Karadeniz planının hemen tatbiki ve büyük toprak vaz'ı (konması) Tophâne'ye emredildi."

İşte, ikinci defa ittifak kuran uluslararası, daha doğrusu devletlerarası muhafazakârlığın (Rus-Osmanlı) bu yeni enternasyonaline ve bunun askerî cephesine işaret etmiş bulunuyoruz.

Osmanlı yönetici sınıfını korkutan neydi ki, "Moskof"la bu işbirliğini yeğlemişti? Esas sebep meşrutiyet hastalığının kendilerine de bir kez daha bulaşmasıydı. Nitekim olayların gelişimi (1905-1908), bu korkunun boşuna olmadığını göstermiştir.

İkinci ve talî bir neden daha vardı. Rusya'dan kaçmak isteyen veya kaçan müslümanlar içinde reformist-liberal unsurlar çoktu. Abdülhamit bunlardan da korkmaktaydı. Nitekim bunlardan, kaçmayı ve sığınmayı başaranların buradaki yükseköğrenim haklarını engelleyecekti.

BEŞİNCİ ENTERNASYONAL: AVRUPA'DA MEŞRUTİYET

1905 Rus meşrutiyet devriminin muhafazakâr serpintilerine ve oluşturduğu tutucu ittifaklara *Dördüncü Enternasyonal* başlığı altında değindik. Şimdi aynı olayın ikinci yüzüne, liberal serpintilerine ve yol verdiği ittifaklara işaret edeceğiz.

Osmanlı aydınları, seçkinleri, liberal, reformist ve devrimci unsurları, 1905 Rus, Japon ve İran meşrutiyetçi devrimlerinden çok etkilenmişlerdi. Rusya gibi koyu



mutlakiyetçi bir ülkede meşrutiyetin hayata doğması umut verici bir gelişmeydi. Japonya hem bir Asya devletiydi hem de meşrutiyet düzeninde içte ve dışta başarılı olabilmekteydi. İslâm ülkesi İran'da da aynı gelişmelerin meydana gelmiş olması, Kur'an'ın meşrutiyete engel olmadığını ve müslüman halkların da hükümdarlarından anayasal haklar koparabileceklerini kanıtlamıştı.⁴

Osmanlı aydınlarına dönelim. Liberal aydınlar yalnız Selanik ve çevresinde değil, Anadolu'da da Asya'daki meşrutiyetçi eylemleri izleyebilmekteydiler. Rusya'daki devrime ilgi ise daha belirgindi. Şimdi bununla ilgili dikkat çekici belgelere yer vermenin sırası gelmiş bulunuyordu.

Meşrutiyet devriminin başarıya ulaşmasından sonra Rus Dumasına (parlamento) çekilen bir kutlama telyazısıyla başlayalım. Burada şöyle denmekte:

"Duma Başkanı Hazretlerine,

13 Mayıs 1906, Sen Petersburg

Babam Mithat Paşa'ya sadık kalanların duygularını dile getiriyor ve soylu Rus halkını bütünüyle hak etikleri özgürlükleri nedeniyle kutluyorum... Biz, özgürlüğe kavuştuğu zaman Türkiye'nin, büyük ve özgür Rusya ile dostluk ve karşılıklı güvene dayanan ilişkiler kurmasını istiyoruz.

Ali Haydar Mithat".

Birinci Meşrutiyet kahramanı Mithat Paşa'nın oğlu Ali Haydar Beyin bu telyazısı o zamanlar Bakü'de Fransızca olarak yayınlanan *Hayat* adlı bir gazetede yayımlanmıştır.

Biraz daha dokunaklı bir örneğe bakmak gerekirse; bu Rus teğmen Schmidt'in ailesine gönderilen gizli bir mektuptur. Teğmen 1905 ayaklanmasında rol oynamış, yakalanıp idama mahkum edilmiş ve cezası da infaz edilmiştir. Bu olay Osmanlı aydınları arasında büyük tepki yaratır. Mektup da bunlar tarafından gönderilmiştir. İmzalayan 28 kişi olup Osmanlı ordu ve donanmasında ya da üst sivil bürokrasisinde görevlidirler. İçlerinde kruvazör komutanları, amiraller, albaylar, askerî öğretmenler, matematik hocaları vardır. Çoğu Kafkas asıllıdır. Örneğin: 13 Çerkes, 3 Türk, 2 Ermeni, 2 Kürt, 2 Laz, 1 Arap, 1 Arnavut, yani tam bir Osmanlı milletler ve milliyetler enternasyonalisi... Teğmenin kızkardeşine gönderilen mektuptan şu satırları okuyoruz.⁵

"Büyük Rus halkı son sözü söylemelidir. Bu söz bütün dünyaya tehdit edici bir yankı halinde yayılacaktır. İşitilmemiş bir cinayet işlenmiştir.

Yiğit Teğmen Peter Petroviç Schmidt idam edildi... Teğmen Schmidt'in Sivastopol'da savaşçıların ölümleri üzerine söylediği söz, onun her sözü gibi, imparatorluğumuzun her köşesine yayılmıştır.

Büyük Rus yurttaşı Schmidt'i, onun bizim için değerli ölümünü, Rus halkıyla birlikte biz de selamlıyoruz. Uğruna en seçkin vatandaşlarımızın öldüğü kutsal halk özgürlüğü için kanımızın son damlasına kadar savaşacağımıza yemin ediyoruz. Hep birlikte insanca yaşama hakkını elde etmek için, Rusya'da olup bitenleri, bütün gayretimizle Türk halkına anlatacağımıza yemin ediyoruz... Teğmen Schmidt, kalplerimizde hiç bir zaman ölmeyecek, vatani uğruna nasıl can verdiği kuşaktan kuşağa anlatılacak.

Biz de Rus halkının baykırısına katılıyoruz: Kahrolsun ölüm cezası. Yaşasın halkın özgürlüğü".

Bu mektup 1923'te Kızıl Arşiv'de bulunmuştur. Zafer Kars çok değerli araştırmasında bunu da Rusça'dan aktarmış bulunuyor. Yine aynı kaynaktan öğrendiğimize göre teğmenin kızkardeşi aynı tarihlerde, aynı mealde ve yine Osmanlı donanması ve ordu mensupları tarafından yazılmış bir başka mektup daha alır. Bu mektupta geçen ve idam edilen teğmenin anısının kendileri için "Kâbe kadar kutsal" olduğunu belirten ifade, son derece dikkat çekicidir. Bunu, kutsallık kavramına yüklenen yeni ve siyasal-liberal içerik açısından son derece dikkat çekici bulmaktayız.

Liberal enternasyonallerin bu aşamasını da muhafazakâr ya da baskıcı işbirliğinin bir örneğiyle kapatmak gerekiyor. Teğmenin kızkardeşine yazılan mektuba eklenen notta, imzalayanların isimlerinin gizli tutulması istenmektedir. Çünkü devir Abdülhamit devridir. Fakat bu mektup kızkardeşe ulaşmadan Çarlık postasına takılır ve polis tarafından alıkonur. Mektubun bir sûreti Osmanlı hükümetinin bilgisine sunulmak üzere Çarlık Dışişleri Bakanlığına gönderilir. Bundan sonrası ve 28 kişinin akıbeti hakkında bir bilgi yoktur.

Bu yazı vesilesiyle hatırlanabilecek doğrultuları şöyle özetleyelim: Tarih sadece dinler, milletler, milliyetler çatışması değildir. Aynı ülke, din ve milliyetler için-



de çatışmalar olduğu gibi, farklı ülke, din ve milliyetler arasında ideal ortaklıklar oluşabilmektedir. Tarihte ileri-geri kavgası (günümüzde ne kadar unutulmuş görünse de) vardır. Bunun da temelinde sınıfsal, ideolojik ve politik kamplaşmalar yatmaktadır.

Bunları anayasacılığa uyguladığımızda da şu söylebilir: Farklı din ve milliyetlere mensup olmak anayasacı (liberal) amaçlar için birleşmeye de, bunlara karşı bir "red cephesi" ya da "kutsal ittifak" oluşturmaya da engel değildir.

- 1 Kavram için bkz.: İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda 'Millet' nizamı", Prof. Dr. Hamide Topçuoğlu'na Armağan, A.Ü.H.E., 1995, s. 85-92.
- 2 Bu üç ülkedeki anayasal hareketlenmeyi aktarmada kullandığımız kaynaklar: L. Andre, *Etats chrétiens des Balkans*, Paris 1918; D. Djordjević, "Foreign Influences on Nineteenth-Century Balkan Constitutions", *V. Congress of Southeast European Studies*, Slavica Publishers, Ohio; E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VI ve VII; N. Todorov, *Bulgaristan Tarihi* (çev.: V. Atayman), Öncü yay., İstanbul 1979; *Encyclopaedia Britannica*, ilgili maddeler; Kerim Sadi, *Osmanlı İmparatorluğunun Dağılıma Devri ve Tarihî Maddecilik*,

Doğan ktb., İstanbul 1962.

- 3 V. Artinian, *The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire (1839-1863)*, İstanbul; G. Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, TTK yay., Ankara 1989, s. 170 vd.
- 4 Kamal Itani, *Des déclarations des droits de l'homme dans les constitutions récentes de l'Orient Moyen*, Têse, Paris 1926, p. 73; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki Gerçek* yay., İstanbul 1980, s. 48-49.
- 5 Zafer Kars, *Belgelerle 1908 Devrimi Öncesi Anadolu*, Kaynak yay., İstanbul 1984, s. 104-105.



OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE TUNUSLU HAYREDDİN PAŞA

DR. MEHMET AKİF KİREÇÇİ
UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA / A.B.D.

Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da aldığı ilk yeniliğin ardından, devleti yöneten sınıf derhal yenileşme arayışlarına girdi. Uzun bir sürece yayılan bu yenileşme çabaları daha çok yeniliği gerçekleştirmek isteyenlerle buna karşı olanlar arasında geçen bir mücadele şeklinde ortaya çıkmakta idi. Yeniliği topluma taşıyan asıl faktör her zaman siyasiler diye sınıflanılabileceğimiz devlet adamları olmuştur.

İşte bu devlet adamlarından birisi de Tunuslu Hayrettin Paşa'dır. Hayrettin Paşa aslen Kafkaslardan devşirme olup önce Tunus Beyi'nin hizmetinde bulunmuş, ardından da İstanbul'a gelerek II. Abdülhamid döneminde hem bir süre sadrazam olarak hem de devletin çeşitli kademelerinde değişik hizmetler vermiştir.

Bazı kaynaklar doğum tarihini 1810 diye gösterse de, elimizdeki delillere bakarak onun aslında 1820'li yılların ortalarında doğmuş olduğunu tahmin etmekteyiz. Tunus'a gitmeden önce İstanbul'da eğitim aldığı da kaynaklarda söylenmektedir.

Bu makalede bizim asıl yoğunlaşacağımız nokta, onun, düşünce tarihimiz açısından çok önemli eserlerden biri olan *Mukaddime-i Agvem ul-Mesalik fi Ma'rifet-i Ahval al-Memalik* (En Güvenilir Yol ve Milletlerin Durumları Üzerine Bir Önsöz) adlı kitabının bir analizini yapmaktır. Kitap ilk defa 1867 yılında Arapça olarak Tunus'ta basılmıştır ve ertesi yıl yine kendisi tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir.¹ Benim elimdeki nüsha 1867'deki ilk Arapça baskı ile, 1972 yılında sadece orijinal kitabın bir kısmını içeren ikinci bir Arapça baskıdır.² Bu baskı maalesef eserin tamamını içermemektedir, bir anlamda, orijinal eserin bir özeti mahiyetindedir, an-

cak Hayreddin Paşa'nın hayatına ait bir takım malumatlar vermesi açısından önemlidir.

Hayreddin Paşa'nın ortaya koyduğu bu eser çağını ve çağındaki düşünce akımlarını yansıtmaları açısından bizim önümüzde hem Osmanlı modernleşmesi ile ilgili geniş ufuklar açacak, hem de başlangıç itibarı ile merkezde (İstanbul) olmayan bir bürokratın/aydınının aslında ne kadar merkeze bağlı ve Osmanlı devletinin vilayetleri arasındaki -en azından düşünce bağlamındaki- bağların derinliğini gösterecektir.

Hayreddin Paşa'nın bu eseri Arapça yazılmış olmasına rağmen, Osmanlı modernleşmesinin düşünce açılımlarını bize sunması bakımından kayda değerdir. Ayrıca eserin Türkçe çevirisi daha sonra Hayreddin Paşa İstanbul'a gelip Saray'da görev aldığı anda, önce "Cevaib" gazetesinde tefrika edilmiş, daha sonra da kitap olarak basılmıştır. Kanımca eser Türkçe'ye çevrilmemiş olsaydı bile, Hayreddin Paşa'yı ve eserini Osmanlı modernleşme hareketi içerisinde görmek pek abartılı bir davranış olmazdı, çünkü Paşa hem Tunus'ta Bey'in hizmetinde devlet adamı olarak çalışırken, hem de Tunus'tan ayrılıp İstanbul'a geldiğinde Osmanlı Sarayı'nda II. Abdülhamid'e hizmet verirken aslında aynı yere hizmet ediyordu: Osmanlı Devleti'ne.

Hayreddin Paşa kitabına uzun bir giriş yaparak başlar. İbn Haldun'dan esinlendiğini kendisinin de saklamadığı bu girişe İbn Haldun gibi, O da "Mukaddime" adını vermiştir. Arapça orijinalinde 90 sayfa civarında olan bu girişin ardından, kitap iki ana "kısmı" ayrılmıştır. Birincisi Avrupa ülkelerini incelediği kısım, ikincisi ise dünyanın genel coğrafi yapısı ve kıtalar hakkında verdi-



ği bilgilerden oluşan ve birinciye göre bayağı kısa olan ikinci kısımdır. Aslında bu ikinci kısım bir hayli uzun olan birinci kısımla kıyaslandığında bir nevi ekler görünümündedir. Birinci kısımda değişik Avrupa ülkelerini ele alarak tek tek incelemeye başlar. İlk incelemeye aldığı Avrupa ülkesi Devlet-i Âli Osmaniye'dir. İkinci bölüm ise tabii ki Fransa'ya ayrılmıştır. Onun ardından İngiltere, Avusturya, Rusya, Prusya, Almanya, İtalya, İspanya, İsveç ve Norveç, Hollanda, Danimarka, Belçika, İsviçre ve Yunanistan ayrı ayrı bölümler halinde incelenir. Kitabın arkasına ilave ettiği iki ayrı ekten ilki ise gerçekten bugünün güvenlik uzmanlarını hayrete düşürecek kadar ileri bir görüşün ürünüdür: Bunlardan birincisi Avrupa ülkelerinin toplam askeri ve mali güçlerinin bir hulasasını verdiği ve yukarda saydığım her ülkenin tek tek yıllık harcama ve gelirlerini bir tablo ile gösteren ektir; ikincisi ise, hicri tarihleri miladi tarihlere çevirme kılavuzu olarak eklediği bir tablodur.

Agvem-ul Mesalik'in asıl bizi ilgilendirecek olan bölümü "mukaddime" (önsöz/giriş) bölümüdür. Yaklaşık 90 sayfa tutan bu mukaddime bölümünde, Hayreddin Paşa, Avrupa'dan benimsenecek olan kurumların aslında İslam'ın temeline ters düşmediğini, bugün bizim laik diye ifade edebileceğimiz bu tür kurumların aslında dini sisteme destek bile olacağını söyler. Hemen arkasından *ulema* sınıfının aslında iyi bilgilerle donanmamış olmasından ve bunun zararlarından bahseder. Bunun neticesi olarak da, *ulema* sınıfına asıl görevlerini hatırlatmanın, siyasetçilerle diğer sınıftan bütün insanlara ülkede tutulması gereken yolların neler olduğunu göstermenin kitabının asıl amacı olduğunu ifade eder. Bunu söylemekteki esas, Avrupa ülkelerindeki gelişmelerin kendi ülkesine nasıl aktarılması gerektiğini, İslam ülkelerinin de bu değişim ve gelişmelerden geri kalmaması gerektiğini ifade etmektir. Paşa, yabancı milletleri bilmenin zarureti, onların da diğer ülkeleri bilme konusunda istekli ve arzulu olduklarını, bunun ise artık "iyice küçülen dünya"da eskisine göre daha kolay olduğunu söyler.

Avrupalıların ekonomik ve idari alanlarda yaptıkları yenilikleri kaçırmak çok zararlı olacaktır, çünkü bu yenilikler onlara büyük bir gelişmenin kapılarını açmış ve zenginleştirmiştir. Bu durum, Hayreddin Paşa'nın tespiti göre, tıpkı Şeriat'ın tam anlamı ile uygulandığı dö-

nemlerindeki İslam toplumlarının durumlarına benzetilmektedir. Burada açıkça ortaya çıkacağı üzere, Hayreddin Paşa'nın asıl amacı Avrupa'nın ulaştığı dünya zenginliğinin nedenlerini kavramak ve bunun İslam dünyasında da gerçekleşmesi için neler yapılmasını gerektiğini açıklamaktır. Bu nedenle "bu yeniliklerden kendi durumumuza ve tabii ki Şeriat'a uygun olanlarını almak, elimizden alınan şeyin asıl sahibine geri dönmesi" anlamına gelmektedir. Her ne kadar hangi kurumların alınması gerektiği konusunda ayrıntılara girmese de, ona göre, bu kurumlardan gerekli görünenlerin İslam dünyasında benimsenmesi temelde İslam ile çelişecek bir nokta değildir.

Benim, Hayreddin Paşa'da asıl ilginç bulduğum nokta onun Avrupa'daki bu gelişmelerin neden önemli olduğunu ve neden İslam ülkeleri tarafından da benimsenmesi gerektiğini anlatırken; bir yandan bu kurum ve yeniliklerin İslam'a uygun olanlarının benimsenmesi gerektiğini söylemesi; öte yandan da Hristiyanlığın, temelde, devlete ve siyasete fazla karışmadığını ve gelişmenin de bu yüzden gerçekleştirilebildiğini belirtmesidir (s. 9-10).³ Daha da önemlisi, Hayreddin Paşa aslında bu gelişmenin temel fikrinin İslam'da mevcut olduğunu ve bunun kaynağının da adalet fikri olduğunu ileri sürmektedir. Eğer idareciler adaleti ve hukuku her şeyin üstünde tutarlarsa İslam toplumlarının zenginliği ve insanların emniyeti gerçekleşecektir.

Agvem-ul Mesalik'de Hayreddin Paşa'nın üzerinde ısrarla durduğu nokta hatalardan ve açmazlardan arındırılmış etkin bir yönetim sistemidir. Adaletin ve güven duygusunun tam anlamı ile yerleştirilmesi toplumun kendisini daha iyi organize etmesini ve dolayısı ile de üretimi beraberinde getirecektir. Burası çok ilginçtir, Hayreddin Paşa örnek olarak ağırlıklı Fransa'ya bakmaktadır, çünkü önerdiği şey gayet liberal bir ortamdır. Böyle bir ortamda da ekonominin kendiliğinden gelişeceğini düşünmektedir (Bugüne değin gerçekleştirmekte güçlük çekilmiş bir öngörü). Bu nedenle kurumların etkin bir tarzda idaresi bunu sağlayacak unsur olarak görülmüştür.

Hayreddin Paşa kitabı yazmaktaki asıl amacını şöyle ifade eder:

"Bizim niyetimiz iki hedefe ulaşmaktır: Bunlardan birincisi devlet adamlarımızın İslam ümmetinin mevcut



durumunu geliştirmek ve bunun için gerekli bütün yolların, özellikle de bilim ve bilginin ufkunu genişletmek, ziraat ve ticareti desteklemek, endüstrileşmeyi teşvik etmek, tembelliğı ve gevşekliğı yok etmek. Bunun içinde en temel gereklilik kendisinden güvenlik ve umudun neset ettiğı iyi bir hükümettir. Bu kitapta da görüleceğı üzere Avrupa ülkelerinin zenginliğı de bu yolla olmuştur. Bunun için de fazla delil getirmeye gerek yoktur.” (s. 5)

“İkincisi ise, Müslüman halk arasında Avrupalılar ne yaparsa yapsın, övgüye layık ve bizim şeriatımıza uygun olanları bile, reddetme gafletine düşen gafil avamı uyarmaktır. Onların düşüncesine göre Müslüman olmayanlar ne yaparlarsa yapsınlar reddedilmelidirler. Bu tür davranışlar nedeni ne olursa olsun hatadır. (s. 5-6)”

Burada asıl dikkati çekilmesi gereken nokta; Hayreddin Paşa'nın sözkonusu yenilikleri almak hususunda yaptığı önerilere baktığımızda, dindar olan insanların dünya işleri ile ilgili olan bu tür meselelerde ‘iyi’ olan şeyleri benimsemeleri tavsiye edilmektedir. İyi olan bir şeyin kaynağına bakılmaksızın alınması gerekir. Yararlı olan bir şeyi sırf başkasından geliyor diye reddetmek anlamsızdır. “Eğer bu, hele daha önce bizim sahip olduğumuz bir şey ise.” (s. 6) Arkasından devam eder; ‘bilgi ve hikmet inanan insanın asıl hedefidir, nerede bulursa alır.’ Bu noktayı güçlendirecek başka bir delil ise büyük İslam bilgini İbn’Abidin’in ‘inananların yararına olan şeylerin taklit edilmesinde bir sakınca yoktur’⁴ hükmüdür.

Avrupa’daki bu gelişmeleri Hristiyanlığa bağlama ması ilginçtir. Bu meyanda Hz. İsa’nın dünya yönetimine, krallara karışmadığını O’nun asıl sorumluluk alanının ruhlar aleminde, ahiret olduğunu ifade ettiğini hatırlatır. Burada da serbest piyasanın gelişmesinin yine kral ların bu konuda ki etkin yönetimleri ile gerçekleştiğini göstermeye çalışır.

Uzun bir girişle İslam’da ‘şîra’nın (konsey/danışma kurulu) yeri ve önemi üzerinde duran Hayreddin Paşa, Hz. Ömer’den, Gazali’den örnekler vererek şîra’nın tarihte uygulanma biçimlerini açıklar, şîra terkedilince kötülüklerin topluma sirayet etmeye başlayacağını söyler ve arkasından hemen ekler: ‘Ulemanın ve iimmetin ileri gelenlerinin sorumluluğı kötülüklerle karşı mücadele etmektir. Avrupalılar şîralar oluşturmuşlar ve matbaaya özgürlük tanımışlardır. İslam ülkelerinde yöneticiler kö-

tülüklerle karşı çıkanlardan korkmakta, Avrupa’da ise krallar konseyden ve özgür basından dolayı ortaya çıkan çoğunluğun görüşlerinden korkmaktadırlar.’ Burada Hayreddin Paşa’nın neden böyle bir benzetme yaptığı pek açık değildir ama, sözü geçen iki ayrı toplumda her iki grubun da bir baskı unsuru olduğu vurgulanmak istenmiştir sanırım. Paşa’nın buradan varmak istediğı netice şudur: Avrupa’da ve İslam ülkelerinde (korkulan ve çekinilen bu iki grup da) aslında aynı şeyi istemektedirler; o da, devletin tasarruflarının bir ‘meşruiyet zemini’ üzerinde olmasıdır. (s. 12) Buradan anlaşılan Paşa’nın hem siyasi gücün paylaşımı, hem de sivil hareketlerin önemine değinmekte olduğu, bakanların büyük yetkiler verilerek hizmet almalarını tavsiye ettiğıdir.

‘Eğer’ der Hayreddin Paşa, ‘Avrupalıların yeniliklerini reddeden bu kimselere bakacak olursak onların *tanzimatı* da reddettiklerini görürüz. Ne var ki bu kimseler evlerini modern mobilyalarla süsleme yarışı içerisinde dirler, ancak asıl mesele ümmetin içerisine düştüğü bu fakirlikten kurtulması ve hammaddelerin ucuz fiyata satılıp, işlendikten sonra kat kat pahalı bir miktara alınmasının önüne geçilmesidir. İhracat ve ithalat dengesinin bozuk olması fakirliğin asıl nedenlerindendir. İhracatı artırmak için hammaddelerin bütün işlemelerinin ülke içerisinde yapılması zaruridir, bunun içinde yetişmiş elemana ihtiyaç vardır. (s. 7)

Tanzimat politikalarının savunulması ilgi çekicidir. Hayreddin Paşa *tanzimata* esin kaynağı olan Avrupa’daki yeniliklerin ve dolayısı ile de *tanzimatın* kurmaya çalıştığı müesseselerin ‘adalet’ ve ‘özgürlük’ kavramları üzerine temellendiğini, bunların da aslında İslam’da mevcut olduğunu ileri sürer. (s. 8) Hayreddin Paşa zaman zaman *tanzimat* kavramını Avrupa için de kullanır. Sanırım burada ifade etmek istediğı, Avrupa’da son birkaç yüzyıl içerisinde gelişen kurumlardır. Doğal olarak bu kurumların İslam dünyasına yansması da *tanzimat* -yeniden düzenleme- politikaları ile olmuştur.

Tanzimattan önceki dönem irdelenirken, Hayreddin Paşa’nın Osmanlı idari sistemindeki sorunları geniş bir biçimde ele aldığını görmekteyiz. Osmanlı Devleti’nde liyakatli ve kabiliyetli insanların yüksek görevlere atanması alışkanlığı yok olmuş; göreve gelen bürokratlar da devletin ve milletin menfaatinden çok kendi menfaat-



lerini düşünmeye başlamışlardır. En önemli kurumlardan birisi olan *Yeniçeriler*in de disiplini ve düzeni bozulmuş, itaatsizliğe başlamışlardır. Daha da önemlisi *yeniçeriler* kendilerini hiç alakadar etmeyecek bir şey olan 'devlet işine' karışmaya ve daha önceki örnek alınması gereken disiplinli davranışlarının aksine toplumun ve çevredekilerin huzurunu bozmaya başlamışlardır. (s. 33)

*Zimmiler*in bir çoğunun yabancı ülkelerin koruması altına girmek istemesi, onlar üzerinde yaşadıkları topraklar ve toprakların idarecileri arasında fazla güçlü bağların kalmadığını göstermektedir. Kendi menfaatlerini düşünen ve ne dini ne idari sorumluluk hissetmeyen valilerin de etkisi ile bu karmaşa ortamı artmış; bunun sonucu olarak, ülkenin bir takım yerlerinde iç savaşlar baş göstermiş, insanlar ölmüş, mallar telef olmuştur. Ancak Sultan II. Mahmud'un, Abdülmecid ve Abdülaziz'in düzenlemeleri ile vaziyetin daha büyük bir vehamete dönüşmesi önlenmiştir. Sultan Mahmud'un düzenlemeleri sonucu *tanzimat-i hayriye* gerçekleşmeye başlamış, kanunların önemi ortaya çıkmıştır.

Başlangıçta halk *tanzimatı* tamamen reddetmiş ve hatta yer yer bir takım kargaşalar ortaya çıkmıştır. Ama aslında bunlar, güçlerinin kontrol edilmemesini isteyen bir takım valiler ve ortamdaki menfaat umanların da kışkırtmaları ile ortaya çıkan kargaşalardır. Bu tür insanların menfaatlerini korumak ve kanunları işlemekten alıkoymak maksadı ile *tanzimat* için söyledikleri yafta "Bu yeni bir kanundur ve Şeriatla tersdir" olmuştur. Paşa'ya göre, bu gruplar Osmanlı reformlarının başarısızlığı uğraması için Avrupa ülkeleri tarafından da desteklenmişlerdir. (s. 34) Ancak Sultan bunlara Şeyh-ül İslam Arif Hikmet Bey'i göndererek durumu yatıştırmaya çalışmış, daha da önemlisi Şeyh-ül İslam onlara *tanzimat* kanunlarının, Şeriatla çelişmediğini anlatmış; bilakis yeni yapılan düzenlemelerin uzun süredir ihmal edilen İslami normları yeniden canlandıracağını, devlete etkili bir yönetim getireceğini bundan da herkesin yararlanacağını anlatmış ve topluluklar böylece yatışmışlardır. (s. 34-5)

Hayreddin Paşa'nın kitabının mukaddime bölümünde üzerinde durduğu daha birçok konu vardır. Bunlar İslam toplumlarının mevcut duruma nasıl düştükleri, bu durumdan nasıl kurtulabilecekleri; Osmanlı Devleti'nin

ti'nin bu durumdan kurtulmak için başvurduğu kanuni düzenlemelerin niteliği, Avrupa ülkelerinin gelişmelerini nasıl gerçekleştirdikleri ve bunun o toplumlarda doğurduğu neticeler, Avrupa'daki meşhur kaşifler ve bunların buluşları, hatta bir listesi, Fransa'daki eğitim sistemi, ve yine en ilginç olanlarından biri gücün/iktidarın paylaşımı meselesi şeklinde sıralanabilecek ve neredeyse herbiri başlıca bir makaleyi gerektiren çok önemli konulardır.

Ancak bizim asıl vurgulamak istediğimiz nokta, Paşa'nın üzerinde durduğu konuların genel olarak *tanzimatı* desteklemesi, dini bahane ederek bu düzenlemelere karşı çıkanlara bu itirazlarının mesnetsizliğinin hatırlatılması ve kanun/hukuk meselesinin hem özgürlük hem siyasi ve idari düzen, hem de çok ilginçtir ki 'gelişme'nin bir nedeni olarak vurgulanmasıdır. Bu düzenlemelerde devlet adamları ile ulemanın beraber hareket etmesi gerektiğini ifade ederek, toplumun ileri gelenlerinin de bu değişimlere destek vermesini ister. Bütün bunların yanı sıra Hayreddin Paşa'nın, teke tek isim vererek "bu kurum almalıyız, bu kurumu almamalıyız" şeklinde bir yönetime başvurmaması ise, onun kendi medeniyetine olan güveninde yatmaktadır. Satır aralarından anlaşıldığına göre, nasıl Avrupalı devletler bu *tanzimatı* kendi geri kalmış toplumlarında gerçekleştirmişlerse, Osmanlı Devleti ve diğer İslam devletleri de bunu başarmalıdır. Zaten onun *tanzimat* terimini hem Avrupa hem de Osmanlı çerçevesi içerisinde kullanılmasının temel nedeni bu olsa gerektir.

O dönemin düşünce akımlarına bir örnek teşkil edebilecek Hayreddin Paşa'nın bu kitabı Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun reformlar yönünde dönüşümüne katkılarda bulunmuştur. Bunda sadece Paşa'nın ele aldığı konuların ehemmiyeti değil, kendisinin bir devlet adamı olarak bu idealleri yaşama geçirme mücadelesi vermesi de etkili olmuştur. Bu tür kaynaklar bize bir daha hatırlatmaktadır ki toplumların değişim ve dönüşümü uzun ve çileli bir yoldur. Osmanlı modernleşmesi de sadece bizim bugün üzerinde yaşadığımız topraklarda değil, aynı zamanda daha önce Osmanlı sınırları içerisinde bulunmuş bütün toplumlara devredilmiş ve devam edegelen bir mirastır.



- 1 *Reformes Necessaires aux Etats Musulmans*, Paris, Imprimerie Administrative de Paul Dupont, 1868
- 2 Hayreddin al-Tunisi, (Yayına hazırlayan: Munsif al-Shanufi), *Akrem ul-Mesalik fi Ma'rifet-i Ahval al-Memalik, Al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr*, 1972
- 3 Metin arasında verilen bütün bu referanslar Hayreddin Paşa'nın Arapça orijinal *akrem-ul Mesalik* adlı eserinedir.
- 4 Hanefi hukukçu İbn-i Abidin'in (1783-1836) *Redd-ul Muhtar ala el Durr el-Muhtar* adlı eserinden.

KAYNAKLAR

Ebi Ziyaf, Ahmed İbn, *İthaf Ahl el-Zaman, bi Abbar Tunis wa Ehl al Eman*, Tunus, 1963

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, 1983, (2nd Ed.)

Tunuslu, Hayreddin Paşa, *Mukaddime-i Akrem-ul Mesalik fi Ma'rifet Ahval al-Memalik*, Tunus, 1867 (ve aynı başlıkla Munsif al-Shanufi'nin yayına hazırladığı 1972 baskısı).

Voll, John Obert, *İslam: Continuity and Change in the Modern World*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1982



TÜRK ANAYASACILIĞININ KÖKENLERİ: OSMANLI TECRÜBESİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

DR. ZÜHTÜ ARSLAN
ANAYASA HUKUKÇUSU

GİRİŞ: OSMANLI'DAN TÜRKİYE'YE TÜRK MODERNLEŞMESİNİN SÜREKLİLİĞİ

Türk anayasacılığı, modernleşme sürecinin bir parçasıdır. Modernleşme ya da çağdaşlaşma ise farklı algılama ve uygulama boyutlarına karşın, gerek Osmanlı devlet adamı ve aydını tarafından gerekse, Cumhuriyet'in kurucuları tarafından aynı anlamda kullanılmıştır: Batılılaşma. Cumhuriyet'in kurucuları batılılaşmayı siyasal/hukuksal kurumların Batı modelinde kurulmasının bir adım daha ötesine taşıyarak, dış görünümü de düzenleyen bir yaşam biçimi olarak algılamışlardır.¹ Ancak bu *radikal* farklılığa rağmen “Bu devlet nasıl kurtulur?” sorusuna sosyal ve siyasal düzlemde verilen cevap her iki dönemde de aynı olmuştur. Bir başka ifadeyle, batı medeniyetinin benimsenmesi Osmanlı reformcularıyla Cumhuriyet Devrimcilerinin ortak hedefini oluşturmaktaydı. Osmanlı Maarif Nazırlarından Saffet Paşa, 1879 yılında Paris'ten yazdığı bir mektupta, kurtuluş için İmparatorluğun Avrupa medeniyetini *bütünüyle* kabul etmesi gerektiğini vurguluyordu.²

Saffet Paşa'dan 50 yıl sonra bu kez genç Cumhuriyet'in Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt aynı hedefi şöyle ifade ediyordu: “Türk ihtilalinin kararı, batı medeniyetini kayıtsız şartsız kendisine mal etmek, benimsemektir.”³

Osmanlı reformcularıyla Cumhuriyetin devrimcileri arasındaki bu ortak hedef modernleşme sürecindeki “devamlılığa” işaret etmektedir.⁴ Kemal Karpat'ın ifadesiyle “19. yüzyıl Osmanlı Tarihi ile Cumhuriyet Tarihi arasında çok sıkı yapısal, kültürel ve sosyal devamlılık

vardır.”⁵ “Yazı dilinin sadeleştirilmesinden temel sivil özgürlüklere kadar”, hemen bütün alanlardaki modernleşmenin köklerini Genç Osmanlıların çalışmalarında bulmak mümkün.⁶ Kısacası, Türk modernleşmesinin temelleri Osmanlı'nın son döneminde atılmış, dolayısıyla İmparatorluk Cumhuriyet'in siyasal ve hukuksal yaşamına çok önemli bir miras bırakmıştır.⁷

İşte bu mirasın anayasacılık kısmını irdelemeyi amaçlıyor bu yazı. Öncelikle, Osmanlı'nın geleneksel siyasal yapısı üzerinde durulacak ve bu yapı içinde anayasacılık hareketlerinin üzerine yaslandığı “sınırlandırılmış iktidar” anlayışının izleri aranacaktır. Daha sonra Sened-i İttifak'tan Kanun-i Esasi'ye Osmanlı anayasacılık hareketinin tarihsel süreç içinde aldığı biçim özetle anlatılacaktır. Burada özellikle Osmanlı anayasacılık hareketinin arkasındaki düşünsel dinamiklere dikkat çekilerek, yer yer bugünkü durumla paralellikler kurulacaktır. Ayrıca Osmanlı anayasacılık hareketinin başarısızlığa uğramasının nedenleri analiz edilecektir. Bu analizin, bugünkü anayasa tartışmaları bakımından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Sonuç bölümünde de, bütün anayasacılık hareketlerinin ortak hedefi olan “hürriyet”in Osmanlı-Türk toplumunda nasıl algılandığına dair küçük bir not yer alacaktır.

KLASİK DÖNEM OSMANLI SİYASAL SİSTEMİ

Türkiye'de anayasa üzerine yazılmış eserlerin hemen tamamı, Türk anayasacılık tarihini Osmanlı'nın son döneminden itibaren başlatır. Ancak bu dönemdeki gelişmelerin arkaplanını bilmeden Osmanlı reform hareketleri-



nin neye tepki olarak ortaya çıktığını anlamak güç olacaktı. Bu nedenle öncelikle Osmanlı'nın klasik döneminde geçerli olan siyasal sistemine ve iktidar ilişkilerine kısa da olsa göz atmak faydalı olacaktır.

Klasik dönem Osmanlı siyasal/hukuksal sisteminin Padişah'ın sınırsız ve keyfi iktidarına dayandığını söylemek en azından abartılı bir genelleme olur. Padişah, gerçekte ülkeyi kanunlar⁸ ve şeri kurallardan⁹ oluşan hukuka uygun yönetmek zorundaydı. Özellikle klasik dönemde Osmanlı, "Padişah dahil bütün bir bürokratik merkezin kesinlikle kurallara ve geleneklere uyduğu" bir hukuk devleti (*Rechtsstaat*) görünümündeydi.¹⁰ Andrew Mango Osmanlı'da Padişah'ın hukuk karşısındaki yerini şöyle anlatır:

*"Sultan ancak Şeri kurallar içinde hareket etme serbestisine sahipti, ya da kendi amacına uygun bir şekilde bu kuralları eğip bükebilirdi. Ancak kesinlikle Sultan, hukukun üzerinde değildi. Tersine hukukun koruyucusuydu ve onu ihlal etmekten dolayı azledilebilirdi".*¹¹

Gerçekten de Osmanlı'nın hemen bütün dönemlerinde üst düzey bürokratların ya da padişahın görevden uzaklaştırılması hukuka aykırı davranma gerekçesiyle meşrulaştırılmak istenmiştir.¹² Padişahın ve üst düzey devlet görevlilerinin emir ve fermanları, öncelikle ülkenin hukukunu temsil eden dinsel otoritenin onayına bağlıydı.¹³ Ancak bu durum teorik olarak doğru olsa da, siyasal iktidara yönelik bu sınırlamanın pratik değeri tartışmalıdır. Zira ulema sınıfının başı olan Şeyhülislam'ın padişah tarafından atanması ve görevden alınabilmesi, sözkonusu sınırlamanın etkili olmasını güçleştirmiştir.¹⁴ Ulema "devlet (padişah) karşısında özerk bir güç"¹⁵ ol(a)madığı için, Osmanlı'nın geleneksel siyasi sistemini modern anlamda "anayasal" kabul etmek zor görünüyor. Siyasal/hukuksal sistem, bir anlamda, padişahın kişisel "iyi niyeti"ne dayanmaktaydı. Bu iyi niyetin Osmanlı'nın son dönemine doğru iyice buharlaştığı ve padişahların keyfi uygulamalarının hız kazandığı bilinmektedir.¹⁶

Siyasal iktidarın keyfiliği diğer iç ve dış faktörlerle de birleşince İmparatorluk gemisi iyiden iyiye su almaya başladı. 19. yüzyıldaki reform girişimleri su alan gemiyi kurtarmayı amaçlıyordu. Ancak ironik bir şekilde bu reform hareketleri, İmparatorluğun düşüş ve çöküşünü en-

gellemek bir yana hızlandırdı. Anayasal alanda da sınırlandırılmış iktidarı amaçlayan yenilikler, özellikle İttihat Terakki örneğinde somutlaşan despotik yönetimlerin zeminini hazırladı.

OSMANLI ANAYASACILIK HAREKETİNİN EMEKLEME DÖNEMİ VE İLK ADIMLAR

1808 tarihli *Sened-i İttifak*, Osmanlı anayasacılık hareketinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir.¹⁷ Bu belge, Osmanlı'nın taşrasındaki ayanlarla¹⁸ merkezin en önemli siyasi gücü olan padişah arasında imzalanan ve karşılıklı talepleri ve sorumlulukları düzenleyen bir anlaşmadır.¹⁹ Bazı yazarlara göre, *Sened-i İttifak* padişahın "mutlak" ve "keyfi" iktidarını sınırlamaya yönelik ilk yazılı belge olma niteliğine sahiptir.²⁰ Bu yüzden *Sened*, Osmanlı'nın "hukuksal/siyasal gelişiminde önemli bir adım" olarak görülmektedir.²¹ *Sened-i İttifak*, "Osmanlı'nın Magna Carta'sı" olarak da anılmaktadır.²² Ne var ki, *Sened-i İttifak* kağıt üzerinde kalmış,²³ ve daha sonraki anayasal gelişmeler bakımından kayda değer bir rol oynamamıştır.²⁴

Belki *Sened-i İttifak*, İmparatorluğun Magna Carta'sı değildi ama, "Türklerin ilk Haklar Beyannamesi"ni²⁵ görebilmek için sadece otuz yılın geçmesi gerekti. 1839 yılında ilan edilen bu "Bildirge", *Gülhane Hatt-ı Hümayunu*, namı diğer *Tanzimat Fermanı*'dır.²⁶ Aslında Ferman, Padişahın otoritesini sınırlamayı amaçlayan bir anayasa değildir.²⁷ Padişahların tahta çıkarken ilan ettikleri, hukuka ve adalete uygun davranma sözünü içeren geleneksel fermanların radikal bir örneğidir sadece.²⁸ Ancak *Tanzimat Fermanı*, bir yönüyle Padişah'ın kendi yetkilerinin sınırlandırılmasını kabul ettiği bir belge olarak da okunabilir. Zira Padişah, kurduğu yasama mekanizmasının ürünü olan yasaları kabul edeceğine dair söz vermekle, dolaylı da olsa otoritesine sınır getirmektedir.²⁹ Dolayısıyla *Tanzimat Fermanı* bir anayasa olmaktan ziyade, bir "oto-limitasyon belgesi"dir.³⁰

Ferman, bazı temel haklara değinmekle, bir anlamda devletin tebası karşısındaki rol ve sorumluluğunu düzenlemekteydi. Dinsel ayırım yapılmaksızın bütün Osmanlı tebasına eşit ve adil şekilde can, mal ve şeref güvencesi tanınmaktaydı. Ferman, tebanın haklarını korumanın devletin temel sorumluluğu olduğunu şu ifadelerle vurgulamaktaydı:



"fımahad eshabı cihannın davaları kavanini şer'îye ıktizasınca alenen bervechi tetkik görüliüp hükmolunmadıkça hiç kimse hakkında hafı ve celi idam ve tesmim muamelesi icrası caiz olmamak ve hiç kimse tarafından diğerinin ırz ve namusuna tasallut vuku bulmamak ve berkes emval ve emlakine kemali serbestiyetle malik ve mutasarrıf olarak ana bir taraftan müdahale olunmamak ...ve tebaayı saltanatı seniyyemizden olan ehli İslam ve milleti saire bu musaadatı şahanemize bilastisna mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve mal maddelerinden hükmü şer'î ıktizasınca kaffei memaliki mabrusa-mız abalisine tarafı şahanemizden emniyeti kamile verilmiş(tir)..."³¹

Lord Kinross'a göre *Tanzimat Fermanı*, bizatihi Padişahın korumayı taahhüt ettiği legal, sosyal ve siyasal hakları düzenleyen bir belgedir.³² Ancak Ferman'da siyasi hakların herhangi bir örneğine rastlanmamaktadır. Belki siyasi hakların izleri, 1856 tarihli Islahat Fermanında bulunabilir.³³ İngiltere, Fransa ve Avusturya elçilerinin yoğun baskıları altında hazırlanan³⁴ bu Ferman, *Gülhane Hatt-ı Hümayunu*'nu tamamlayıcı hükümlere yer vermenin yanında,³⁵ temsil prensibinin uygulanması konusunda da bazı ifadeler içermektedir.³⁶

Islahat Fermanı, "delegelerin dürüst şekilde seçimi ve kendi içinde hür oy kullanmayı sağlamak için" yerel meclislerin yeniden düzenlenmesinin gerekli olduğunu vurgulamaktaydı.³⁷ Ferman, *Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye*'nin³⁸ gayrimüslim üyeleri de içine alacak şekilde genişletilmesini öngörüyordu.³⁹ Her ne kadar, bu Meclis, "Batı tarzı parlamenter usullerle" çalıştıysa da, atanmış üyelerden oluşması onun tam anlamıyla temsili bir organ olmasını engellemiştir.⁴⁰ Yine de Tanzimat dönemi boyunca, merkezi ve yerel meclisler, sınırlı da olsa siyasal katılımı sağlamak suretiyle İmparatorluğun siyasal ve idari yapısında önemli rol oynadılar.

Osmanlıda ekonomik ve siyasal krizin yoğun olduğu bir dönemde anayasacılık fikri önemli bir zemin kazandı. Bir yandan mali sorunlar, diğer yandan Balkanlardaki isyanlar, İmparatorluğu Batılı güçlerin müdahalesiyle karşı karşıya getirdi. Osmanlının içinde bulunduğu kötü durum o kadim soruyu yeniden gündeme taşıdı: "bu devlet nasıl kurtulur?"⁴¹ Türk siyasal kültüründe önemli bir yeri olan "Devleti kurtarma" misyonu, Tanzimat'ın Reşit Paşasından 12 Eylül Darbesinin Kenan Paşasına kadar Türk reformcularının ortak retoriği oldu.⁴²

Tanzimatçıların amacı, bireysel hak ve özgürlüklerin korunduğu liberal bir siyasal sistem kurmak değildi. *Tanzimat Fermanı*'nın içerdiği ilkeler, Halil İnalcık'ın belirttiği gibi, liberal doğal haklar düşüncesinden kaynaklanmıyordu.⁴³ Ferman gerçekte, "Batılı Büyük Devletleri yatıştırma" ve devleti güçlendirmek için "geniş halk kitlelerini yerel ayanlara karşı devletin yanında olacak şekilde mobilize etme"yi amaçlamaktaydı.⁴⁴

1876 KANUN-İ ESASİSİ: BİRİNCİ ANAYASAL DÖNEM (1876-1878)

Modern devlet elitinin babaları olan Genç Osmanlılar, Padişah'ın otoritesini sınırlamayı ve parlamenter bir sistem kurmayı, devleti kurtarmak için tek yol olarak görüyorlardı.⁴⁵ Onlar için tek çözüm, Batı siyasal kurumlarının İmparatorluğa getirilmesiydi. Özellikle İngiliz modeli üzerine kurulmuş bir parlamento istiyorlardı.⁴⁶ 1876 Anayasası'nın⁴⁷ mimarı Midhat Paşa bu konuda şöyle diyordu: "Eğer ciddi reformların gerçekleşmesi isteniyorsa, Türkiye anayasal bir rejimle yönetilmelidir. Hastalıklarımız için yegane çare budur."⁴⁸

Bu çare elbette Büyük Devletlerin yardımıyla uygulamaya konacaktı. Burada hemen not etmek gerekir ki, Osmanlı reform hareketleri Batılı devletlerin yoğun baskısı altında yön kazandı.⁴⁹ Devereux'un ifadesiyle "Avrupalı Devletler, kendi siyasal çıkarlarını korumak için, kendinden menkul bir şekilde İmparatorluğun işlerine müdahale hakkı ileri sürmeye başladılar".⁵⁰ Bu müdahalenin anayasal gelişmelere etki etmemesi düşünülemezdi. Gerçekten, komşularla ilişkilerin devletlerin anayasal gelişimleri üzerinde etkili olduğu öteden beri bilinmektedir.⁵¹ Osmanlı Devleti elbette bunun istisnası değildi.⁵² Nitekim, ilk anayasanın ilanından hemen önce, bir reform programı hazırlamak maksadıyla büyükelçiler İstanbul'da bir konferans düzenlemişlerdi.⁵³

1876 Kanun-i Esasisi, böyle bir ortamda hazırlandı ve ilan edildi.⁵⁴ Ancak, Anayasa'nın Avrupalı Devletler tarafından *dayatıldığı* anlamına gelmez bu. 1876 Anayasası, dönemin iç ve dış dinamiklerinin bir eseri olarak ortaya çıkmıştır.



Anayasanın ilanının arkasındaki sebep(ler) ne olursa olsun, bunun bireysel hakların anayasal düzeyde korunması için önemli bir adım teşkil ettiğinde şüphe yoktur. 1876 Kanun-i Esasisi, temel bireysel hakları güvence almaktaydı. Anayasa, bütün Osmanlıların hukuk önünde eşit olduğunu belirtmektedir. (Madde 17). 26. Maddede, “işkence ve sair her nevi eziyet kariyen ve külliye memnudur” ifadesine yer verilerek işkence ve kötü muamele görmeme hakkının hiç bir şekilde sınırlandırılmaz, mutlak bir hak olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁵ Ancak 1876 Anayasası, siyasal haklar konusunda fazlaca cömert sayılmaz. “Matbuat kanun dairesinde serbesttir” ifadesiyle basın özgürlüğünün korunduğu doğrudur. (Madde 12). Örgütlenme özgürlüğü de garanti altına alınmaktadır, fakat buradaki özgürlüğün daha çok ticari ve kültürel örgütler için düşünüldüğü görülmektedir. (Madde 13) İma yoluyla bile, bu özgürlüğün siyasal örgütlerin oluşturulmasını kapsadığı söylenemez.⁵⁶ Tuna-ya’nın belirttiği gibi “fikir hürriyeti, dernek kurma ve toplanma hürriyeti gibi” bazı özgürlükler 1876 Anayasasında yoktu.⁵⁷

Belki de en radikal yenilik, uygulama alanı sınırlı da olsa, siyasal katılma hakkının tanınmış olmasıdır. Anayasayla birlikte, “Padişah, mutlak otorite olmaktan çıkmakta, halkın yönetime katılma hakkı tanınmaktaydı”.⁵⁸ Ne ki, Anayasa, bireyin hak ve özgürlüklerini iktidara karşı koruyacak herhangi bir kurumsal ve yapısal düzenlemeye yer vermemekteydi. Zaten Anayasanın, içerdiği hak ve özgürlüklerin realize edilmesine yetecek bir ömrü de olmadı.

Abdülhamid, Anayasanın 113. maddesine dayanarak Midhat Paşa’yı sürgün etti.⁵⁹ Ancak, seçimler yapıldı ve Parlamento 19 Mart 1877 tarihinde ilk oturumunu yaptı.⁶⁰ İmparatorluk sınırları içindeki farklı unsurlar, parlamentoda az çok adil bir şekilde temsil imkanı buldular.⁶¹

1876 Anayasası gereği oluşturulan Parlamento, yürütmenin otoritesine etkili bir sınırlama getiremedi. Bu sadece, mebusların dolaylı seçimle gelmesinden değil, aynı zamanda Anayasanın siyasal iktidarı sınırlamadaki başarısızlığından kaynaklanmaktaydı.⁶² Padişaha, devletin güvenliği için tehlike teşkil edenleri sürme yetkisi veren 113. maddenin dışında, daha bir çok madde, yü-

rütmeyi tehlikeli bir şekilde güçlü kılıyordu.⁶³ Anayasa-ya göre Parlamentonun kaderi Padişahın elindeydi. Padişah parlamentoyu toplayabilir ya da çalışmalarını askıya alabilirdi. (Madde 44 ve 45).⁶⁴

Nitekim bu yetkisini kullanarak, 14 Şubat 1878 günü Sultan Abdülhamid, Parlametoyu tatil etti. Bir dizi ekonomik, sosyal ve askeri güçlüklerle karşı karşıya kalan Abdülhamid, henüz İmparatorluğun parlamentolu sisteme “hazır olmadığı”na karar verdi.⁶⁵

Ancak çok geçmeden sahneye Jön Türkler çıktı.⁶⁶ Yüreklerinde “devleti kurtarma” misyonu olan bu gençler, kısa sürede Abdülhamid’e karşı muhalefetin merkezi haline geldiler. Feroz Ahmad’a göre Jön Türkler, “Fransa ve İngiltere’den esinlenen, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa geleneğindeki liberaller”di.⁶⁷ Ancak Taha Parla’nın haklı olarak vurguladığı gibi, Jön Türkler’in “liberalliği” konusundaki yargılar, “suni anayasacılık”larından kaynaklanan yanıltıcı yargılardır.⁶⁸ Parla’ya göre “onların siyasal ideolojileri tanımsal olarak anti-liberaldir. ..otoriteriyen ve çoğu kez de proto-faşistiktir.”⁶⁹

İmparatorluğun sosyal ve kültürel dokusu, Jön Türklerin siyasal ve sosyal görüşlerinin oluşmasında kaçınılmaz olarak belirleyici rol oynadı. Güçlü bir “topluluk” geleneğinin olması, Jön Türkleri bireye önem vermeyen bütüncül ve bir anlamda “otoriter” bir milli kültür arayışına sürüklemiştir.⁷⁰ Bu anti-liberal ideolojik arkaplan, otoriter ve yer yer despotik JönTürk rejimini beslemiştir.

Tıpkı Tanzimatçılar gibi, Jön Türklerin de temel kaygısı özgürlük ya da anayasal haklar değildi.⁷¹ Jön Türk vatanperverlerinin asıl gayesi, İmparatorluğun parçalanmasını önleyerek devleti kurtarmaktı.⁷² “Özgürlük” ve “haklar” gibi değerler ikincil, dahası araçsal bir önem taşımaktaydı onlar için. Kısaca bu değerler, “devletin bütünlüğü” amacına hizmet ettikleri müddetçe saygıyı hak etmekteydiler.⁷³ Yükselen milliyetçilik hareketlerinin baskısı altında parçalanma tehlikesini yaşayan bir İmparatorlukta anlaşılabilir bir tutum olabilir bu.⁷⁴ Ancak, bu tutum böylesine “olağanüstü” bir durumun ötesine geçen, dönemsel olmaktan ziyade adeta “normal” tavır olarak beliren bir davranışı yansıtmaktadır. “Devleti kurtarma” retoriği öylesine kötü bir gelenek yaratmıştır ki, bu gelenek hala bir hayalet gibi Türk siyasal ve hukuksal yaşamının üzerinde gezinmektedir. Bu retorik,



sadece askeri müdahaleleri “meşrulaştırma”da kullanılmadı, aynı zamanda sivil dönemlerde de muhalefeti bastırmada ve siyasal hakları sınırlamada araçsal bir işlev gördü. “Devleti kurtarma” retoriği, “vatanperver” siyasal elitlerle devletin temeline dinamit koyan “vatan haini” ötekiler arasındaki duvarı iyice kalınlaştırdı.⁷⁵

Sultan’ın “istibdat” rejimini yıkmak ve “devleti kurtarmak” amacıyla, Jön Türkler İttihat ve Terakki Cemiyeti (İT) adıyla bir örgüt kurdular.⁷⁶ 1908 yılından I. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar Osmanlı siyasal yaşamına ağırlığını koyan İT, bu dönemde despotizm ve otoriteryanizmin en tipik örneklerini sergiledi.⁷⁷

İKİNCİ ANAYASAL DÖNEM (1908-1918)

Jön Türklerin çalışmaları, parlamenter sistemin ikinci dönemini başlatan 1908 Devrimiyle sonuçlandı. İkinci dönem birincisinden çok önemli bir noktada ayrılmaktaydı: Bu dönemde siyasi partiler ve siyasal yarışma olguları ortaya çıkmıştı.⁷⁸ Ali Birinci’nin ifadesiyle “II. Meşrutiyet’in ilanı hatırdan ve hayalden geçmesi mümkün olmayan gelişmelerin başlamasına yol açmış; şairane bir ifadeyle gerçek hayali aşmıştı”.⁷⁹ Bu gelişmelerden en önemlisi “aşırı ve ani siyasileşme” idi.⁸⁰ Şüphesiz bu, siyasi hakların tanınması ve kullanılması bakımından olumlu bir gelişme sayılabilirdi. Ancak bir süre sonra gerçek, İT’nin soğuk yüzüyle tanıştı ve yeniden hayalin gerisine düştü.

1908’de yapılan iki dereceli seçimlerden İT zaferle çıktı. Muhalefette ise *Ahrar Fırkası* vardı.⁸¹ Kısa sürede çok sayıda parti kuruldu. İslami Birlik’ten Osmanlı Sosyalist Partisi’ne⁸² kadar oldukça geniş bir ideolojik/düşünsel spektrumda siyasal örgütlenmeye gidildi. Ancak 31 Mart Vakası sonucu ilan edilen sıkıyönetim yasası, bu partilerin serbestçe siyasal tartışma içine girmesini engelledi.⁸³ Muhalefetin önemli bir kısmı 1911’de kurulan *Hürriyet ve İtilaf Fırkası* etrafında toplandı.⁸⁴

Ancak 1912 seçimleri “serbest” olmaktan uzaktı. Bu seçimler, İT’nin baskı ve sınırlamalarından dolayı tarihe “sopalı seçim” olarak geçti. 1914 seçimlerinde ise sandık tamamen, İttihatçılara kalmıştı, zira hiçbir muhalefet partisinin seçime girmesine izin verilmemişti.⁸⁵ 1913 yılında İT’nin Bâbı-ı Âli Baskınıyla iktidarı tamamen ele geçirmesinden 1918 yılına kadarki dönemde İmparatorluk, tarihin en karanlık diktatörlüklerinden

birine tanık olmuştu. Bu talihsiz tanıklık, aynı zamanda Osmanlı anayasacılık hareketinin başarısızlıkla sonuçlanması anlamına geliyordu.

ANAYASACILIKTA BAŞARISIZLIĞIN NEDENLERİ ÜZERİNE

Yukarıda da belirtildiği gibi, 1876 Kanun-i Esasi, Sultan’ın otoritesini sınırlayacak kurumsal araçlardan mahrumdu. Ancak, Kanun-i Esasi, Sultan’ın mutlak otoritesini sınırlamayı başarmış olsaydı bile, “mutlak otorite”nin bir başka elde tezahürünü engelleyemeyecekti. Nitekim öyle oldu. 1908 Jön Türk Devrimiyle başlayan İkinci Meşrutiyet’te “mutlak güç” Sultan’dan İT’nin liderlerine geçti. Elie Kedouire’nin vurguladığı gibi, anayasacılık “istibdat”ı kaldırmadı, sadece el değiştirmesine neden oldu. Üstelik yeni “müstebitler”, eskisine kıyasla, çok daha halktan kopuk, iktidarı daha geniş alanlara yaygın ve çok daha acımasızca kullanan bir grup manzarası ortaya koydular.⁸⁶ Sonuç olarak denebilir ki, Osmanlı anayasal reformları, sınırlandırılmış bir iktidarın kurulması ve siyasal hakların korunması konusunda başarısız oldu. Bu başarısızlığın nedenleri üzerinde durmak, elbette farklı bir çalışmayı gerektirir. Ancak burada kısaca üç nedene değineceğiz.

1- Osmanlı’nın geleneksel sosyal ve siyasal yapısının yıkılması, başarısızlığın nedenlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu geleneksel yapı, kendine has bir “kontrol ve denge” (check and balance) sistemine dayanmaktaydı.⁸⁷ Çoğu sosyal ve hukuki işler milletlere (dini topluluklara) bırakılmıştı.⁸⁸

Bu durum, Tanzimatla birlikte değişmeye, Osmanlı Devleti, gitgide daha merkeziyetçi olmaya başladı. Geleneksel yapıda “kontrol ve denge” sistemi içinde dağıtılan yasama, yürütme ve yargı, merkezi hükümette toplandı.⁸⁹ Merkezileşme, İmparatorluk görevlilerinin halk üzerinde kullandıkları “otokratik ve karşı konulamaz bir kontrol” mekanizmasını da beraberinde getirdi.⁹⁰ Bu hem Tanzimat’ın, hem de Meşrutiyet’in “diktatoryal” boyutlarına işaret etmektedir.

Öte yandan, Mardin’in vurguladığı gibi, görece otonom olan milletlerin ve yerel ayanların varlığı modern anlamda sivil toplumun oluşması için yeterli değildi.⁹¹ Osmanlı İmparatorluğu, egemenle teba arasındaki



bağı sağlayacak olan “ara” ve “ikincil” kurumlardan mahrumdu.⁹² Bu bağın yokluğu, Mardin’e göre, Türkiye’de modern demokrasinin yerleşmesi önünde ciddi bir problem olarak durmaktadır.⁹³

2- Anayasacılık hareketinin başarısız olmasının arkasında yatan diğer bir neden, reformcuların “elitist” tutumunda bulunabilir. En başından beri Türk modernleşmesi, “yukardan aşağıya devrim” (revolution from above) ifadesinde anlatımını bulan elitist bir nitelik taşımaktadır. Bu elitist tutum, Jön Türklerin “mirasçı aristokratlar”⁹⁴ olarak etiketledikleri Tanzimatçılarda daha da belirgindir. Çoğu taşralı ve alt sınıf kökenli olan,⁹⁵ Jön Türkler ise “anti-elitist” bir görüntü sergilediler.⁹⁶ Ancak bu “anti-elitist” eğilim, onların hareketini demokratik kılmıyordu.⁹⁷ Başlangıçtaki yönetenle yönetilen arasındaki kültürel uçurumu kaldırma iddiası,⁹⁸ bir süre sonra yerini yönetilene/halka güvensizliğe bıraktı.⁹⁹ Bu güvensizlik de, siyasal elitin¹⁰⁰ “geniş halk kitlelerinin siyasal katılımını” istememe sonucunu doğurdu.¹⁰¹

3- Reformcuların sahip olduğu “militarist zihniyet”, anayasacılığın kaderini olumsuz yönde etkileyen faktörlerden bir diğerini teşkil etmektedir. Bu zihniyet, doğası gereği “otoriter” ve buyurgandır, bu yüzden de sınırlandırılmış yönetim ve bireysel haklar gibi anayasal kavramlarla bağdaşmamaktadır. Dodd, Jön Türklerin “otoriter mentalitesi”nin, etkilendikleri liberal fikirlerin gerçekleşmesi önünde en büyük engeli teşkil ettiğini söyler.¹⁰² Toynbee’ye göre de Jön Türkler’in başarısızlığının altında, “liberal ve yapıcı reformların gerçekleştirilmesi için mesleki olarak uygun olmayan askeri unsurun hakimiyeti” yatmaktadır.¹⁰³

Meşrutiyet döneminin ordu-siyaset ilişkileri,¹⁰⁴ genç Cumhuriyet’e pek de iyi olmayan bir miras bıraktı. Bâb-ı Ali Baskını, farklı zamanlarda ve farklı formlarda hortlayan ve demokratik süreci kesintiye uğratan bir geleneğin başlatıcısı sayılabilir. Üçüncü bin yıla girerken Türkiye’nin hala “sivil anayasa” kavramını telaffuz ediyor olması, bu katı geleneğin ne kadar güçlü ve uzun soluklu olduğunu gösteriyor.

SONUÇ YERİNE: HÜRRİYET AŞKIMIZA DAİR...

Osmanlı anayasacılık hareketinin, “batılılaşma” ya da daha spesifik anlatımıyla “avrupalılaşma” olarak da

ifade edilen modernleşme sürecinin bir boyutunu oluşturduğu bilinmektedir. Bülent Nuri Esen’in ifadesiyle “Avrupalılaşmak demek, her şeyden önce, hürriyet ülkücülüğü demektir.”¹⁰⁵ Ancak “Avrupalılaşma”nın Osmanlıda hürriyetin önünü açtığını söylemek de zor görünüyor. Dahası hürriyet istemi, bizde bir ihtiyaçtan ziyade “Avrupalılaşma” yüksek politikasının bir sonucu olarak algılanmıştır. Böyle olunca da aynı “yüksek politika” gereği, efsunkar bir şekilde gelen hürriyet mahzun bir şekilde gidebilmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar bizdeki bu “hürriyet” sorunsalını çok güzel anlatır. Tanpınar *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı romanında şunları yazar:

“Politikadaki hürriyet, bir yığın hürriyetsizliğin anahtarı veya ardına kadar açık duran kapısıdır...Ben bu kadar kendi zıddı ile beraber gelen ve zırlarının altında kaybolan nesne görmedim. Kısa ömrümde yedi sekiz defa memleketimize geldiğini işittim. Evet, bir kere bile kimse bana gittiğini söylemediği halde, yedi sekiz defa geldi; ve o geldi diye biz sevincimizden, davul zurna sokaklara fırladık.

*Nereden gelir? Nasıl birdenbire gider? Veren mi tekrar elimizden alır? Yoksa biz mi birdenbire bıkar, “Buyurunuz efendim, bendeniz, artık hevesimi aldım. Sizin olsun, belki bir işinize yarar” diye hediye mi ederiz? Yoksa masallarda, duvar diplerinde birdenbire parlıyan, fakat yanına yaklaşıp avuçlayınca gene birdenbire kömür veya toprak yığını haline giren o büyüülü hazinelere mi benzer? Bir türlü anlıyamadım.”*¹⁰⁶

Tanpınar, “bir yığın hürriyetsizliğin anahtarı” olarak tasvir ettiği “hürriyet”in bizdeki “sanal” varlığını izah ederken, ona yönelik toplumsal talebin olmadığını vurgulamaktadır. Tanpınar’ın sonucu yalın ama bir o kadar da çarpıcıdır. Osmanlı-Türk anayasacılık hareketleri bakımından çok şey anlatan bu sonuçla yazımızı sonlandıralım.

*“Nihayet şu kanaata vardım ki, ona (hürriyete) hiç kimsenin ihtiyacı yoktur. Hürriyet aşkı,...bir nevi snobizmden başka bir şey değildir. Hakikaten muhtaç olsaydık, hakikaten seveydik, o sık gelişlerinden birinde adamakıllı yakalar, bir daha gözüümüzi önünden, dizimizin dibinden ayırmazdık. Ne gezer? Daha geldiğinin ertesi günü ortada yoktur. Ve işin garibi biz de yokluğuna pek çabuk alışıyoruz.”*¹⁰⁷ *



- * Bu makalenin hazırlanış sırasında bazı orijinal kaynaklara ulaşmada katkıları esirgemeyen Doç. Dr. Ali Birinci'ye müteşekkirim.
- 1 N. Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, (İstanbul, Mecis Yayınları, 1991), s. 49.
- 2 Saffet Paşa'nın Paris'ten Sadullah Paşa'ya gönderdiği 11 Mayıs 1879 tarihli mektubun orijinali için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, "Merhum Sadullah Paşa'nın Safvet ve Cevdet Paşalar ve Safvet Paşazade Refet Beyle Mektuplaşması", *Belleken*, c. 15, S. 58 (Nisan 1951), ss. 289-290.
- 3 Bozkurt, bu kararın uygulanması yönündeki kararlılığı da aynı sözün devamında şu ifadelerle belirtiyor: "Bu karar o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki, önüne çıkacaklar, demirle, ateşle, yok edilmeğe mahkumdurlar". M. Esat Bozkurt, "Türk Medeni Kanunu Nasıl Hazırlandı?", *Medeni Kanunun ÇV. Yıldönümü İçin*, (İstanbul, İ. Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1944), s. 11. Ayrıca bkz.: Z. Emre and O. Nebioğlu, "Atatürk ve Batılılaşma", *İÜ. H.F. Mecmuası*, 45-47 (1981-82), 17-37, s. 32
- 4 Paul Doment'a göre: "Türk modernleşme doktrininde Tanzimat'ın ideolojisinden Kemalist altı oka uzanan kesintisiz bir devamlılık vardır. Burada bazı değişiklikler söz konusu olabilir, ancak temel çizgiler bellidir: Kemalist düşünce, Genç Türkler'in düşüncesiyle sıkı bir şekilde irtibatlıdır, ve ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki ideolojik hareketlere çok şey borçludur "P. Dumont, "The Origins of Kemalist Ideology", in J. M. Landau (ed.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, (Boulder, Colorado, Westview Press, 1984), s. 41. Aynı şekilde Nermin Abadan da Kemalizmin "Tanzimat, Genç Osmanlılar ve Jön Türkler'le bir devamlılık" arzettiğini vurgular. N. Abadan-Unat, "Patterns of Political Modernization and Turkish Democracy", *Turkish Yearbook of International Relations*, 18 (1979), 1-26, s. 25.
- 5 K. Karpat, "Cumhuriyet Rejiminin Tarihi Kökenleri Üzerine", *Yeni Türkiye*, S. 23-24 (Eylül-Aralık 1998), s. 228.
- 6 Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, (Princeton, N. J., Princeton University Press, 1962), ss. 3-4.
- 7 İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul, Hil Yayın, 1983), s. 14, ve E. Özbudun, "Development of Democratic Government in Turkey, Crisis, Interruptions, and Re-equilibrations", Ergun Özbudun (der.), *Perspectives on Democracy in Turkey*, (Ankara, Turkish Political Science Association, 1988), s. 2.
- 8 Kanun kelimesinin Osmanlı'daki anlamı ve kelimenin tarihsel serüveni için bkz.: B. Lewis, *The Political Language of Islam*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1988), ss. 114-115. Osmanlı siyasal/hukuksal yapısı için bkz.: H. İnalcık, "The Nature of Traditional Society: Turkey", R. E. şard and R. A. Dankçart (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey*, (Princeton: Princeton University Press, 1964), ss. 42-103, s. 57; H. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 13/2(1958), 102-126.
- 9 Osmanlı hukuk sistemindeki örfi hukuk (kanunlar) ile şeri hukuk arasındaki ilişki için bkz.: J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford, Clarendon Press, 1964), ss. 90-92, ve H. Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, (Albany: State University of New York Press, 1994), ss. 61-66.
- 10 M. Heper, *The State Tradition in Turkey*, (London, The Eothen Press, 1985), s. 26.
- 11 A. Mango, *Turkey*, (London, Thames and Hudson, 1968), s. 24. Alderson daha da ileri giderek 17. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı padişahlarının, üst düzey devlet görevlilerinden oluşan seçmenler tarafından "seçildiklerini" yazmaktadır. Alderson'a göre Padişah tahta çıktıktan sonra yapılan biat meraimi, Sultanın tebanın temsilcisi olarak hizmet edeceğini göstermekteydi. bkz.: A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, (Oxford, 1956), s. 8.
- 12 Mango, *Turkey*, s. 24. Ayrıca bkz.: M. Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, (İstanbul, Ötügen, 1993), s. 228.
- 13 J. Şağ, "Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers", in Ş. R. Polk & R. L. Chambers, (eds.), *Beginnings of the Modernization in the Middle East*, the Nineteenth Century, (Chicago, The University of Chicago Press), 1968, s. 32.
- 14 J. S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1976), s. 135. Bazı yazarlar Osmanlı'da şeyhülislamın "la-yen azil" şartıyla göreve getirildiklerini, ancak uygulamada buna uyulmadığı görüşünü dile getirmektedirler. bkz.: Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, s. 227.
- 15 M. Heper, "Center and Periphery in the Ottoman Empire: şith Special Reference to the Nineteenth Century", *International Political Science Review*, 1/1 (1980), 81-105, s. 85. Ayrıca bkz.: M. Sencer, "Tanzimat'a Kadar Osmanlı Yönetim Sistemi", *Amme İdaresi Dergisi* 17/1 (Haziran 1984), 21-44, s. 23.
- 16 Bkz.: Heper, *The State Tradition in Turkey*, s. 31.
- 17 C. Tuncay, "New Turkish Constitutional Law System", *Turkish Review*, 1/5 (1986), 21-45, s. 22. *Sened-i İttifak*'ın metni için bkz.: S. Kili ve Ş. Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*, (Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1985), ss. 3-7.
- 18 Ayanların Osmanlı'nın sosyal ve siyasal yapısındaki yeri için bkz.: A. Hourani, "Ottoman Reform and the Politics of Notables", in Polk & Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, ss. 41-68 ve A. Hourani, *The Emergence of Modern Middle East*, (London, Macmillan, 1981), ss. 36-67.
- 19 Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 91. Diğer yandan *Sened-i İttifak*, yerel halkı ezen ayanların feodal statüsünü meşrulaştırıcı bir rol oynamıştır. bkz.: H. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", *Belleken*, 28/39(1964), 603-622, s. 607; M. Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, (İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1990), ss. 26-27.
- 20 Tuncay, "New Turkish Constitutional Law System", s. 22.
- 21 Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, s. 90.
- 22 S. J. Shaw and E. K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), s. 3; İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 18; Aslında anayasal geleneğimizde Magna Carta benzetme konusunda adeta paylaşılamayan bir belge gibidir. Bazılarına göre 1839 tarihli *Tanzimat Fermanı* "devlete liberal bir anayasa yapısı kazandırdığı için Magna Carta'ya benzer." B. N. Esen, *Türk Anayasa Hukuku*, İkinci Baskı, (Ankara, 1971), s. 42. İdris Küçükömer, bu görüşe karşı çıkar. Ona göre "eğer Osmanlılarda, İngilizlerde olduğu gibi, bir Magna Charta aranacaksa, bu çok defa zannedildiği gibi Tanzimat Fermanı'nda değil, olsa olsa Sened-i İttifak'da bulunabilir." İ. Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması*, (İstanbul, Alan Yayınları, 1989), s. 55.
- 23 A. Mumcu, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, İkinci Baskı, (Ankara, Savaş Yayınları, 1994), s. 187.
- 24 *Sened-i İttifak*'ın başarısızlığı, kısmen Padişah'ın kendi otoritesini sınırlama konusundaki gönülsüzlüğünden kaynaklanmaktadır. Nitekim Padişah, tıpkı çoğu ayanlar gibi, önce anlaşmayı imzalamak istememiştir. Dahası anlaşmanın uygulamasını sağlayacak hiçbir denetim mekanizması öngörülmemiştir. Dolayısıyla Sened ölü doğmuş bir vesikadır. Bkz.: B. Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, (İstanbul, Afa Yayınları, 1996), s. 36.
- 25 T. Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul, 1960), s. 32.



- 26 Tanzimat Fermanı'nın metni için bkz.: *Düstur*, 1. Tertip, c. 1, ss. 2-5. Yeni harflerle yazılmış metin için bkz.: Kili ve Gözübüyük, *Türk Anayasaları*, s. 11-13.
- 27 R. H. Davison, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire", Polk & Chambers (eds.), *Beginnings of Modernization in the Middle East*, s. 97.
- 28 İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu," s. 611 ve 617.
- 29 Shaw & Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol II., s. 61. Ayrıca bkz.: B. Nuri Esen, *Türk Anayasa Hukuku*, İkinci Baskı, (Ankara, 1971), s. 43: "Anayasal açıdan, Tanzimat, devletin egemenlik işareti olan yasama iktidarını belirtmiş olan vesikadır. Getirdiği yeni anlayış, vatandaşın birtakım insan haklarına sahip olduğudur."
- 30 M. Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, İkinci Baskı, (Ankara: Liberte Yayınları, 1999), s. 22; Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, s. 97.
- 31 *Düstur*, 1. Tertip, c. I, s. 4.
- 32 Lord Kinross, *The Ottoman Centuries: The Rise and the Fall of the Turkish Empire*, London, Jonathan Cape, 1977, p. 474.
- 33 *Düstur*, 1. Tertip, c. I, ss. 5-11; Kili ve Gözübüyük, *Türk Anayasaları*, ss. 14-18.
- 34 B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Second Edition, (Oxford, Oxford University Press, 1969), s. 116.
- 35 Şerif Mardin'e göre "İslahat Fermanı, o zamana kadar 'millet-i hakime' olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alıyor, din farkı gözetmeksizin bir 'Osmanlı' vatandaşlığı kurmaya çalışıyordu". Ş. Mardin, *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*, (İstanbul, İletişim, 1991), s. 16.
- 36 Davison, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire", s. 101.
- 37 *Tanzimat Fermanı*'nın paratik hedeflerinden biri, yerel güçlerin otoritesini zayıflatarak merkezi güçlendirmektir. Bu amaçla, bir taraftan vergi toplama yetkisi merkezi itidarı geniş yetkilerle görevlendirdiği "Muhassiller" e bırakıldı, diğer yandan da halkın değişik düzeylerde yönetime katılmasını sağlayacak yerel idari meclislerin kurulması sağlandı. bkz.: H. İnalcık, "Application of the Tanzimat and its Social Effects", *Archivum Ottomanicum*, 5 (1973), 97-127, s. 99; Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 87.
- 38 *Meclis*, 24 Mart 1838'de II. Mahmud tarafından kuruldu. *Tanzimat Fermanı*yla bu Meclise reformları yürütmek için gerekli kanunları hazırlama yetkisi verildi. bkz.: P. Dumont, "Tanzimat Dönemi (1839-1878)", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II: XIX. Yüzyılın Başlarından Yükseliş*, çev.: S. Tanilli, (İstanbul, Cem Y., 1995), s. 79; E. R. Toledano, "The Legislative Process in The Ottoman Empire in the Early Tanzimat Period, A Footnote", *International Journal of Turkish Studies*, 1/2 (Autumn 1980), 99-107; Davison "The Advent of the Representation of in the Government of the Ottoman Empire", s. 97; J. Starr, *Law as Metaphor: From Islamic Courts to the Palace of Justice*, (Albany, State University of New York Press, 1992), ss. 25-27; S. J. Shaw, "The Central Legislative Councils in the Nineteenth Century Ottoman Reform Movement Before 1876", *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1970), 51-84.
- 39 Davison, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire", s. 101; Erdoğan, *Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset*, s. 23.
- 40 Davison, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire", s. 97.
- 41 F. Ahmad, "The State and Intervention in Turkey", *Turcica- Revue D'Etudes Turques*, 16(1984) 51-64, s. 51.
- 42 *Ibid.*, "Devleti kurtarma" retoriklerinin Sened-i İttifak'ın mimarı Alemdar Mustafa Paşa'yla birlikte başladığı söylenir. bkz.: İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", s. 612.
- 43 *Ibid.*, s. 620.
- 44 M. Heper, "Center and Periphery in the Ottoman Empire with Special Reference to the Nineteenth Century", *International Political Science Review*, 1/1(1980) 81-105, at 92. İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu", s. 620.
- 45 Bkz.: E. Kedouire, *Politics in the Middle East*, (Oxford, Oxford University Press, 1992), s. 66; E. Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseler*, 2. Baskı, (Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 1997) s. 24.
- 46 Bu talepler, "Müslüman Vatanperverler Manifestosu" adını taşıyan ve Avrupa'nın önde gelen siyasi liderlerine gönderilen bir dökümanda net bir şekilde ifade edilmişti. İmparatorluğun içinde bulunduğu kötü durumu özetledikten sonra Manifesto çözüm için öneriler sunuyordu: "Tek kelimeyle istediğimiz İngiliz modelinde bir Parlamente'dur. Başlangıçta bu, kesinlikle İngiltere'deki sistemin mükemmelliğine erişemeyecektir, ancak, söylediğimiz gibi, daha iyi bir gelecek hazırlayacaktır." Aktaran R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1963), s. 32.
- 47 Kanun-i Esasinin metni için bkz.: *Düstur*, 1. Tertip, c. 4, ss. 4-20; Kili ve Gözübüyük, *Türk Anayasaları*, ss. 31-44.
- 48 Midhat Pasha, "The Past, Present, and Future of Turkey", *The Nineteenth Century*, 3/16 (June 1878), 981-1000, ss. 992-3. Anayasal rejim konusunda benzer argümanlar için bkz.: Esat Efendi, *Hükümet-i Meşrûta*, (İstanbul, 1876), T. Z. Tunaya, "Osmanlı Anayasacılık Hareketi ve 'Hükümet-i Meşrûta'" *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, 6 (1978), 227-237, ss. 230-237.
- 49 E. E. Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, (Princeton, Princeton University Press, 1957), s. 8. Ayrıca bkz.: Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 116; Davison, "The Advent of the Principle of Representation in the Government of the Ottoman Empire", ss. 100-101.
- 50 Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period*, s. 24.
- 51 O. Hintze, "The Formation of States and Constitutional Development, A Study in History and Politics", in F. Gilbert (ed.), *The Historical Essays of Otto Hintze*, (New York, Oxford University Press, 1975), ss. 157-178.
- 52 Örnekler için bkz.: E. Z. Karal, "Gülhane Hatt-ı Hümayununda Barının Etkisi", *Baleten*, 28/112 (1964), 581-601, s. 582; K. H. Karpat, "Transformation of the Ottoman State, 1789-1908", *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1972), 243-281, s. 259. Ancak belirtmek gerekir ki, Osmanlı anayasal gelişimine Batı'nın tavrı her zaman destekleyici yönde olmamıştır. Batılı devletler, bazen de anayasal ve parlamenter rejimin tesisi karşısında "kayıtsız" kalmışlardır. bkz.: H. Temperley, "British Policy Towards Parliamentary Rule and Constitutionalism in Turkey (1830-1914)", *Cambridge Historical Journal*, 4 (1933), 156-191, and Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, ss. 143-148.
- 53 Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period*, s. 8.
- 54 Atatürk, Kanun-i Esasi'nin Avrupa'yı memnun etmek için hazırlandığını şu cümlelerle anlatır: "Efendiler bir Paşa'nın tahtı riyasetinde üçü hristiyan olmak üzere onaltı memur, on ulema ve iki askerden mürekkep bir heyet Bâb-ı Ali'de toplandı (elindeki Kanun-u Esasi'yi irade ile) ve bu kitabı yazdı!...Bu kitap milleti memnun etmek için milletin arzu ve amal-i hukukiyesi için müspet, maddi bir makedisi tecelli değildir. Efendiler bu kitap dışmanlarımızı muvakkaten olsun memnun etmek gayesini gözetmiş bir kitaptır." *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I*, 4. Baskı, (Ankara, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1989), s. 221. Aynı yönde bir değerlendirme için bkz.: N. Bentwich, "The Turkish Constitutions, 1876-1942", *Contemporary Review*, 923 (Nov. 1942), 273-78, s. 273.
- 55 Bkz.: *Düstur*, 1. Tertip, c. 4, s. 5 ve 6.
- 56 Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period*, s. 76.
- 57 T. Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, c. III: İttihat ve Terakki*, (İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989), s. 393.



- 58 Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period*, s.15.
- 59 113. maddenin son cümlesi şöyleydi: "Hükümetin emniyetini ihlal ettikleri idare-i zabitanın tahkikat-i mevsukası üzerine sabit olanları memalik-i mahrusa-i şahanedan ihraç ve teb'id etmek münhasıran zat-ı hazret-i padişahın yed-i iktidarındadır".
- 60 Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period*, p. 108.
- 61 Bkz.: *ibid.*, ss. 138-145.
- 62 Kedourie, *Politics in the Middle East*, s. 69.
- 63 Sözgelimi, Parlamento padişahın iradesine muhalif kanun çıkaramazdı. (Madde 53 ve 54.) Yine Anayasanın 7. maddesi padişaha Parlametoyu fesh etme yetkisi vermektedir.
- 64 *Düstur*, I.Tertip, c. 4, ss. 7-9.
- 65 Shaw & Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol II., s. 213.
- 66 Genç (Young) ve Yeni (New) kelimelerinin 19. yüzyıl Osmanlı reform hareketlerindeki çağrışmaları için bkz.: Lewis, *The Political Language of Islam*, ss. 16-17.
- 67 F. Ahmad, "Great Britain's Relations With the Young Turks, 1908-1914", *Middle Eastern Studies*, 2 (July 1966), 302-330, s. 305. Ayrıca bkz.: Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, s. 147.
- 68 T. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, (Leiden, E. J. Brill, 1985), s. 21.
- 69 *Ibid.*, s. 21.
- 70 Ş. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, (İstanbul, İletişim, 1992), ss. 307-308.
- 71 *Ibid.*, s. 301.
- 72 *Ibid.*
- 73 *Ibid.*
- 74 Osmanlı Devletindeki milliyetçilik akımları için bkz.: W. W. Haddad and W. Ochsenwald (eds.), *Nationalism in a Non-National State*, (Columbus, Ohio State University Press, 1977).
- 75 N. Göle, "Liberal Yanılgı", *Türkiye Günlüğü*, 24 (Güz 1993), 12-17, s. 15.
- 76 İttihat ve Terakki'nin kuruluşu, gelişimi ve organizasyon yapısı hakkında bkz.: İ. Temo, *İttihat ve Terakki Anıları*, (İstanbul, Arba, 1987); K. Karabekir, *İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1896-1909*, (İstanbul, Emre Yayınları, 1993); S. Akşin, *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, (İstanbul, Gerçek Yay., 1980); Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt III: İttihat ve Terakki*; F. Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*, (Oxford, Clarendon Press, 1969); M. S. Hanoğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler*, (İstanbul, İletişim, 1985).
- 77 Bkz.: M. Tunçay, "Siyasi Tarih (1908-1918)", *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye, 1908-1980*, (İstanbul, Cem Y., 1992), özellikle ss. 36-41.
- 78 Özbudun, *Development of Democratic Government in Turkey*, s. 8.
- 79 A. Birinci, "Siyasileşmenin İlk Devresi (24 Temmuz 1908-11 Haziran 1913)", *Yeni Türkiye*, S. 23-24, (Eylül-Aralık 1998), s. 237.
- 80 *Ibid.*
- 81 Jön Türk hareketindeki düşünce akımları için bkz.: F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, (London: Routledge, 1993), ss. 33-34; Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, ss. 287-299.
- 82 Osmanlı Sosyalist Partisi, ııpkı Osmanlı Radikal Reform Partisi gibi ille-galdi. Bu partilerin ileri gelenleri Avrupaya sürüldü. Bkz.: *ibid.*, s. 283.
- 83 *Ibid.*
- 84 Hürriyet ve İtilaf Fırkası için bkz.: A. Bitinci, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası: II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990).
- 85 Ahmad, *The Young Turks*, ss. 143-44.
- 86 Kedouire, *Politics in the Middle East*, s. 74. Cf. Mango, *Turkey*, s. 29.
- 87 Bkz.: S. J. Shaw, 'Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers...', s. 33.
- 88 Bkz.: C. H. Dodd, *Nations in the Ottoman Empire: A Case Study in Devolution*, (Hull, Hull Papers in Politics, 1980), ss. 1-13; S. R. Sonyel, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, (Ankara, Turkish Historical Society Printing House, 1993), s. 5, 445; A. J. Toynbee and K. P. Kirkwood, *Turkey*, (London, Ernest Benn, 1926), s. 28; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, s. 92.
- 89 Shaw, 'Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers...', s. 33.
- 90 Shaw 'a göre "Sultan dahil hiç kimse" bu ana kadar, teba üzerinde böyle-sine bir kontrole hiçbir zaman sahip değildi. *Ibid.*
- 91 Hegelci anlamıyla sivil toplum, "merkezi iktidardan bağımsız hareket eden ve mülkiyet haklarına dayanan toplumsal kesim"i ifade etmektedir. Ş. Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", s. 264.
- 92 *Ibid.*, s. 264 ve 279.
- 93 *Ibid.* Ayrıca bkz.: İ. Küçükömer, *Halk Demokراسi İstiyor mu?*, (İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 1994), ss. 56-57.
- 94 Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", s. 277.
- 95 Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 70.
- 96 Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", s. 277.
- 97 *Ibid.*, s. 275.
- 98 For the division of the Ottoman society into two main strata, ruler and ruled see H. İnalcık, "The Nature of Traditional Society, Turkey", R. Ward & D. Rustow (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey*, (Princeton, Princeton University Press, 1964), s. 44.
- 99 Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 302.
- 100 Mardin'e göre Jön Türkler, sadece siyasal eliti oluşturmamın peşindeydiler. Halbuki, Batı'da siyasal elitin yanında entelektüeller, artistik ve teknokrat elitler de vardı. Mardin bu farklılığı, Osmanlı sosyal sisteminde insanların yönetenler ve yönetilenler olmak üzere keskin bir şekilde iki gruba ayrılmasıyla açıklıyor. Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, ss. 302-303. Türk siyasal elitiyle ilgili geniş bilgi için bkz.: F. W. Frey, *The Turkish Political Elite*, (Cambridge: The M.I.T. Press, 1965).
- 101 Mardin, "Power, Civil Society, and Culture in the Ottoman Empire", s. 280.
- 102 C. H. Dodd, *Democracy and Development in Turkey*, (London, Eothen Press, 1979), s. 50.
- 103 Toynbee & Kirkwood, *Turkey*, s. 38.
- 104 Bu konuda bkz.: A. T. Alkan, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, (Ankara, Cedit Neşriyat, 1992).
- 105 B. Nuri Esen, *Türk Anayasası Hukuku*, İkinci Baskı, (Ankara, 1971), s. 39.
- 106 A. H. Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, (İstanbul, Dergah Yayınları, 1992), ss. 20-21.
- 107 *Ibid.*, s. 21.

OSMANLILIKTAN MİLLÎ KİMLİĞE

BİR TEPKİ OLARAK TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ
BİR FİKİR HAREKETİ OLARAK
PAN-İSLAMİZM VE PAN-TÜRKİZM

BİR TEPKİ OLARAK TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ

1839-1920 YILLARI ARASINDA TÜRK FİKİR DÜNYASINDA
TEMSİL EDİLEN İKİ FELSEFİ AKIM: RASYONALİZM VE MATERYALİZM

399

OSMANLI DEVLETİ'NDE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

411

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE İKİ TESİR: BALKANLAR VE RUSYA

420

JÖN TÜRKLERİN YASADIŞI YAYINLARI

428

TÜRK MİLLİ UYANIŞININ TEŞKİLATLANMA SAFHASI:
TÜRK DERNEĞİ VE MECMUASI (1909-1913)

436

ZİYA GÖKALP'İN ŞEYHÜLİSLAMLIK PROJESİ

448

SON DÖNEM OSMANLI KÜLTÜR VE SANAT DÜNYASINDA TARİH DUYARLILIĞI

457



1839-1920 YILLARI ARASINDA TÜRK FİKİR DÜNYASINDA TEMSİL EDİLEN İKİ FELSEFİ AKIM: RASYONALİZM VE MATERYALİZM

PROF. DR. MEHMET AKGÜN
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

1839-1920 yılları arasında Türk fikir dünyasında, bu gün bizim anladığımız manada sistemli bir şekilde felsefî fikirlerin ortaya atıldıklarını ve bir görüş olarak en açık şekliyle savunulduklarını söylememiz mümkün değildir. Çünkü Tanzimat döneminden önce, eğitim ve öğretim kurumlarımızda felsefeye gereken önem verilmemiş ve bunun neticesi olarak da, bu alanla ilgili eserler ve makaleler kaleme alınmamıştır. Bu düşünce alanına karşı böyle bir tavır almanın ve takınmanın temelinde, düşünce tarihimizde etkili ve önemli bir yere sahip olan kişi veya kişilerin etkisi olduğu gibi, farklı bir medeniyet ve kültüre sahip olan toplumlarla karşılaşmış olmanın da etkisi bulunmaktadır. Bu sebeple felsefî düşünüş tarzına pek itibar etmeyen ve düşünce derinlikleri üzerinde durmanın insanlık açısından yararları olduğunu fark edemeyen ülkelerin insanı, bu farklı medeniyet ve kültüre sahip olan ülkelerdeki gelişme ve ilerlemelerle karşılaşınca, bu ülkelerin, fikir, bilim ve teknik yönlerinden kendi ülkesinden daha üstün ve daha ileride olduğunu görünce, ister istemez bunlardan etkilenir ve bu gelişmeleri, heyecanla, hayretle, şaşkınlıkla, tereddütle izler; böylece geri kalmış bu ülkenin insanı, bu gelişmeler karşısında, kabul etme veya kabul etmeme gibi karmaşık duygular arasında bocalar. Böyle karmaşık düşünce ve duyguların hakim olduğu ülkelerin insanlarından, olgun ve yaratıcı düşüncelerin doğmasını beklemek biraz hayalcilik olur. Kanaatimce böyle toplumlarda, felsefî doktrinlerin kendilerini değil, ancak izlerini, yansımalarını bulabiliriz. Nitekim 1839-1920 yılları arasında Türk fikir dünyasının böyle olduğunu

söyleyebiliriz. Çünkü bu dönemin insanını, metodları, kuralları, düşünülüş ve ele alınış şekilleri belli olan felsefî sistemlere bağlamak doğru ve isabetli olmaz. Bu kanaatimiz ve düşüncemiz dolayısıyla biz, bu yazımızda, derin düşünce ürünü olarak bir felsefî düşünüş tarzı geliştiren fikir adamımızdan veya adamlarımızdan değil, kaynaklarını, temellerini, ortaya konuluş ve temsil edilışlerini, Batılı fikir adamlarına borçlu olan rasyonalizm ve materyalizmin, fikirler ve görüşler şeklinde, o sıralardaki fikir dünyamızda yansımalarını göstermeye çalışacağız. Bu konuyu işlerken, konuya açıklık getirir düşünceyiyle, ilk önce, söz konusu dönemde, felsefeyle ilgili olarak yapılan yayınları kısaca belirtip, ondan sonra, aydınlanmanın etkisiyle ülkemizde temsil edilerek yayılmaya çalışılan yukarıda isimlerini zikrettiğimiz iki felsefî akımı, temsilcileriyle birlikte vereceğiz.

1. YAYINLAR

1.1. Tercümeler

Türk fikir dünyasının, Batı fikir dünyası ile etkilenme yönünden ilişkileri, en açık şekliyle, 1839 Tanzimat Fermanı'ndan sonrasına rastlamaktadır. Türk fikir adamlarının üzerinde durduğumuz bu dönemde, fikir ve görüş yönünden en çok etkilendikleri Batılı fikir ve görüş adamları ise genel olarak, Fransız fikir ve görüş adamlarıdır. Fransa'ya tahsil yapmak üzere gönderilen öğrenciler ile tarih içerisinde Batı ülkelerinden en fazla ilişkide bulunduğumuz ülkenin Fransa olmasının bu etkilenmede çok önemli bir rolü olduğunu söyleyebiliriz. Bu se-



bepile Tanzimatçı literatüre, siyasî görüşlerinde, edebî duyuş ve anlayışlarında Fransız literatürü rehberlik etmiştir. Bu etkilenmenin neticesi olarak, Fransız devriminin hazırlayıcısı olarak kabul edilen aydınlanma devri filozoflarının, bizim o dönem edebiyatçılarımız ve fikir adamlarımız üzerinde derin izler bırakan etkileri bulunduğu için, bu fikir adamları, onlar tarafından kendilerine çok değer verilen kişiler olmuşlardır. Kanaatimce üzerinde durduğumuz bu dönem edebiyatçılarımız ve fikir adamlarımız tarafından, aydınlanma devri filozoflarına ait eserlerin tercüme edilmesi bunun en açık delilidir. Ancak bu sözümüzden, sadece Fransız düşünürlerine ait eserlerin tercüme edildiği şeklinde bir neticenin çıkarılmaması gerektiğini özellikle belirtmek isterim. Çünkü başka ülkelerin fikir ve görüş adamlarının eserlerinin tercümeleriyle de karşılaşmaktayız. Örneğin Almanya, İspanya, Rusya, İngiltere vs. gibi ülkelerin fikir ve görüş adamlarından yapılan tercümelere de vardır. Tercümelere bütün olarak bakıldığında, genellikle edebiyat alanında yapılan tercümelerin belirli bir ağırlık ve yekun oluşturduğunu görürüz. Bunun yanında matematik, fen bilimleri, eğitim, felsefe vs. gibi alanlarla ilgili olarak tercümelerin yapıldığını da görürüz. Bu ifademizden hareketle, araştırma alanımız olan felsefeyle ilgili olarak yapılan tercümeleri kısaca belirtmek istiyorum.

Romalılardan bahseden Montesquieu (1689-1755)'ün, Roma'nın Esbab-ı İkbal ve Zevâli'ni Namık Kemal tercüme etmiştir. Onun yine *Ruh-ü Şerai*'ni de Namık Kemal çevirmiştir. Tercüme edilen bu eserler, devrin istipdadı dolayısıyla bastırılamamıştır. Yine Montesquieu'nün *Ruh-ül-Kavanin*'i, Hüseyin Nazım tarafından tercüme edilmiştir.

Tanzimat sonrası Türk fikir dünyasında, Batı'dan ilk felsefî eser tercümesini, 1859 yılında, Voltaire, Fénélon ve Fontenelle'den Muhaverat-ı Hikemiye (Felsefî Konuşmalar) ismiyle Münif Efendi yapmıştır. (Fontenel'den Yusuf Kamil Paşa'nın çevirdiği, Telemak'ın basım tarihi, 1862'dir.) Bu tercüme 78 sahifedir. Bu tercüme eserde Fénelon'dan iki dialog, Fontenelle'den 1 dialog ve Voltaire'den 9 dialog bulunmaktadır. Bu dialoglar arasında en dikkate değer olanı, âlemin yaratılışı hususunda atomcu, yani materyalist felsefî anlayışa sahip olan Lucretius (M.Ö. 91-55) ile aynı konuda Lucretius'un tersi düşün-

celer ileri süren Poseidonios (M.Ö.135-51) arasındaki konuşmalardır. Çünkü bu konuşmalar felsefî nitelik taşımaktadır.

Voltaire'in 14 aşk mektubunun tercümesini, 1885'te, Voltaire Yirmi Yaşında Yahut İlk Muşağakası ismiyle Ahmet Mithat yapmıştır.

Voltaire'in, felsefî nitelikteki Hikâye-i Hikemiye-i Micromega isimli eserinin ilki 1869, ikincisi 1871'de olmak üzere iki tercümesi yapılmış ve iki çevirinin de çeviricilerinin isimleri verilmemiştir. Bu eserin tercümesini, 1892'de, İbn-ül-Kâmil, Küremizde Seyahat ismiyle, 1909'da Süleyman Tevfik, Yıldızdan Yıldıza Seyahat adıyla yapmıştır.

Ziya Paşa, Rousseau (1712-1778)'dan Emil'i çevirmiş, İtirafırlar'ı da Defter-i Amal ismiyle nakletmiştir.

Kemal Paşazade Said Bey (1848-1921), Rousseau'dan, 1883'te Fezail-i Ahlâkiye ve Kemâlat-ı İlmiye'yi tercüme etmiştir.

Milaslı Gad Franko, 1913'te, Rousseau'dan, Terbiye Nazariyeleri'nin tercümesini yapmıştır.

Rousseau'nun, Fransız İhtilali'nde büyük etkisi olan Le Contrat Social (Sosyal Sözleşmesini)'ini, Namık Kemal, Şerait-i İctimaiye ismiyle tercüme etmiştir.

Dr. Abdullah Cevdet (1869-1931), Gustave Le Bon'dan, 1907'de *Ruh-ül-Akvam*'ı, 1913'te Asrımızın Nusus-u Felsefiye'sini, 1918'de Avrupa Harbinden Alınan Psikolojiyi Dersler'i, Alfieri'den, 1905'te Hükümdar ve Edebiyatı, 1908'de İstibdat'ı, Lord Byron'dan, 1904'te Chillon Mahbusu'nu, Türk fikir dünyasında epey tartışmalara yol açan Tarih-i İslâmiyet'i (eser iki cilt olup, Zeyl ile birlikte 733 sahife olarak Mısır'da Matbaa-ı İçtilat'ta yayınlanmıştır), Dr. Dozy'den tercüme etmiştir. Dr. Abdullah Cevdet, Louis Büchner'in Madde ve Kuvvet isimli eserinin bir kısmının tercümesini, Fenn-i Ruh ismiyle 1911'de yapmıştır.

Memduh Süleyman, Eduard Hartmann (1842-1906)'dan Darwinizm'i tercüme etmiştir.

Ahmet Nebil-Baha Tevfik, Nietzsche: Hayatı ve Felsefesi'ni, Ludwig Büchner (1824-1899)'den Madde ve Kuvvet'i, Ernest Haeckel (1834-1919)'den 1911'de Vahdet-i Mevcut, Bir Tabiat Aliminin Din'i'ni, Alfred Fouille (1838-1912)'den Tarih-i Felsefe (üç cilt olan bu eserin iki cildi tercüme edilmiştir)'yi çevirmişlerdir.



Nahid, Ernest Renan (1823-1892)'dan 1914'te Hayat-ı Yesu (Paris Ulum-ı İctimaiyye Mektebi mezunlarının) tercüme etmiştir.

Baha Tevfik, Ernest Haeckel'den tercüme ettiği Kâinatın Muammalarını, 1910'larda Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi'nin yayın organı olan Felsefe Mecmuası'nda yayınlamıştır.

İbrahim Edhem bin Mesut, 1893'te Descartes (1596-1650)'dan, Usul Hakkında Nutuk'u tercüme etmiştir.¹

Abbé Barbé'den, Bohor İsrail tarafından 1331'de tercüme edilen eserin adı Felsefe Tarihi'dir. Max Simon Nordau'nun Felsefe Tarihi'ni 1324'te, Sahib dilimize kazandırmıştır.

Bütün bu verdiğimiz tercümelere dikkatle bakacak olursak, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi genellikle Fransız filozofların eserlerinin tercüme edildiğini ve bunların da aydınlanmacı filozoflar olduğunu görürüz. Ayrıca tercüme eserler arasında, rasyonalist, materyalist ve pozitivist fikir ve görüşleri içerenlerinin bulunması da dikkate değerdir.

1.2. Telif Eserler

Bu dönemde felsefeyle ilgili olarak yazılan eserlere de kısaca göz atacak olursak, Beşir Fuad, Voltaire (1304), Victor Hugo (1302), Beşer (1303), İntikad (1304, Muallim Naci ile) ve Mektubat (1313, Fazlı Necib ile) isimleriyle, felsefî konulara yer verilen eserler kaleme almıştır. Ahmet Mithat Efendi, Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedidesi (1304), Beşir Fuad (1305), Tarih-i Hikmet (1330), Sual ve Cevaplı Tarih-i Hikmet (tarihsiz), Letaif-i Rivayet-Felsefe-i Zenan (1287), Kâinat 1. Kısım (1288), Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyye Müdafaa (materyalizmin tenkit edildiği eser), Beşir Fuad gibi felsefî eserler yazmıştır.

Münif Efendi'nin, Telhis-i Hikmet-i Hukuk (1301), Hikmet-i Hukuk (1302) gibi hukuk felsefesini ilgilendiren kitapları vardır.

Hoca Tahsin Efendi, doğrudan felsefî konuları içeren Tarih-i Tekvin Yahut Hilkat (1310) ile Psikoloji Yahut İlm-i Ruh (1310) isimli eserleri yazmıştır.

Dr. Abdullah Cevdet, Fizyolacya-ı Tefekkür (1308), Fizyolacya ve Hıfz-ı Sıhhat-ı Dimağ ve Melâkât-ı Aklîyye (1312), Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları

(1912), Dimağ ve Melâkât-ı Aklîyyenin Fizyolacya ve Hıfzıssıhhası (1333-1335) ve Dimağ: Dimağ İle Ruh Arasındaki Münasebet-i Fennîyyeyi Tedkik (1308) isimleriyle doğrudan felsefeyi ilgilendiren eserler kaleme almıştır.

Biraz Felsefe (el yazması), Teceddüd-i İlmî ve Edebî (tarihsiz), Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk (tarihsiz, Ahmet Nebil ile), Psikoloji- İlm-i Ahvâl-i Ruh (tarihsiz, Ahmet Nebil ile), Muhtasar Felsefe (1331) ve Felsefe-i Ferd (1332) gibi eserler, Baha Tevfik tarafından, felsefî muhteva içerisinde yazılmış olan eserlerdir.

Dr. Edhem Necdet, tekâmülcü fikir ve görüşleri içeren, Tekâmül ve Kanunlar (1329) ismiyle bir eser yazmıştır.

Subhi Edhem, Darwinizm (1327), Hayat ve Mevt (1329) ve Bergson Felsefesi (1919) isimleriyle, felsefî konuları içeren eserler kaleme almıştır.

Tarih-i İstikbâl c. 1 (1331), Tarih-i İstikbâl c.3 (1332), İttihad-ı İslâm (1331) ile Müslümanlara ve Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet (1332) isimli eserler Celâl Nuri tarafından yazılmış olan felsefî içerikli kitaplardır.

Ahmet Şuayb'ın, 1320 yılında yazdığı Hayat ve Kitaplar isimli eseri, felsefeyle ilgili olan bir eserdir.

İlm-i Ahval-i Ruh (1327), Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? (1329), Huzur-ı Akl-ı Fende Maddîyyun Meslek-i Dalaleti (1332) ve Allah-ı İnkâr Mümkün mü? gibi felsefî içerikli eserler, Filibeli Şehbenderzade Ahmet Hilmi tarafından yazılmışlardır.

Harputizade Mustafa Efendi tarafından, 1330 tarihinde, materyalizmi tenkit etmek gayesiyle, Red ve İsbat adında felsefeyle ilgili bir eser yazılmıştır.

Aynı gayeyle 1334 tarihinde Halid Edib, Maddîyyuna Reddiyye ismiyle 13 sahifelik şiir şeklinde bir eser kaleme almıştır.

1332 tarihinde, İbtâl-i Mezheb-i Maddîyyun ismiyle, İsmail Ferid tarafından kaleme alınan eser de felsefeyle ilgili olan bir eserdir.

İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri (1330), Felsefe-Hikmet (1333), Muhassıl'ul- Kelâm Ve'l Hikme (1336), Muhtasar Felsefe-i Ulâ (1329) ve Muhtasar Fenn-i Mena-



hic (1315) isimleriyle doğrudan felsefeyle ilgisi olan eserler yazmıştır.

Ömer Ferit Kam, Vahdet-i Vücut'u 1331'de, Dinî Felsefî Muhasebeleri 1329'da kaleme almıştır.

Şemseddin Günlaltay'ın, 1327'de yazdığı Felsefe Dersleri, doğrudan felsefeyle ilgilidir.

Mehmet Ali Ayni, 1330'da Tarih-i Felsefe, Said Rıza (Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın oğlu) da, 1324'te Felsefe Tarihi isimli eserlerini yazmışlardır.

1.3. Yayın Organları

1860'larda Münif Efendi tarafından kurulan Cemiyet-i İlmîyenin yayın organı olarak çıkan Mecmua-ı Fünun dergisinin bir kaç yazarı, bu dergide, felsefî içerikli yazılara yer vermişlerdir.

Ahmet Mithat Efendi tarafından çıkarılan Dağarcık Dergisi, felsefeyle ilgilidir. Edebiyat-ı Cedide'nin yayın organı olarak çıkan Servet-i Fünun Dergisi, felsefî yazıların yazıldığı ve bilhassa pozitivist, materyalist, evlûsyonist içerikli yazıların yayınlandığı bir dergidir. Dr. Abdullah Cevdet'in, 1904 yılında kurduğu İctihad Kütüphanesi isimli kuruluşun yayın organı olarak çıkan İctihad Mecmuası da aynı nitelikte olan bir yayın organıdır.

1910'da, Baha Tevfik'in gayretleri ve önderliğiyle kurulan, Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi'nin yayın organları olarak çıkan Piyano (1910), Yirminci Asırda Zekî (1912) ve Felsefe Mecmuası (1913) gibi yayın organları, gerek tercümelerin tefrika halinde ve gerekse felsefî nitelikteki makalelerin yayınlandığı yayın organları olmuşlardır. Bu dergi ve mecmualarda yayınlanan yazılar, genellikle materyalist, pozitivist ve evlûsyonist içerikli yazılardır. Yukarıda ismini verdiğimiz, Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi isimli kuruluş, felsefî nitelik arzeden bir çok tercüme ve telif eserlerin, yayınlandığı bir kuruluştur. Zaten bu kuruluşun kurulma gayesi de, Türk fikir dünyasında eksikliği hissedilen felsefe, fen ve diğer pozitif bilim alanlarındaki boşluğu doldurmaktır.

1910'lardan sonra, Türk fikir dünyasının yayın hayatında yerini alan Bezmi Nusret Kaygusuz'un çıkardığı Tenkid Mecmuası da, doğrudan felsefeyi ilgilendiren bir yayın organıdır.

Bahsettığımız bu yayın organları dışında, üzerinde durduğumuz bu dönemde, genellikle idealist ve spiritü-

alist içerikli yazıların yayınlandığı yayın organları da bulunmaktadır. Sırat-ı Müstakim ve Hikmet dergileri gibi.

Verdiğimiz bilgilere dikkatle bakacak olursak, üzerinde durduğumuz dönemin ilk zamanları, yani 19. asrın sonlarına yakın zamanlara kadar, felsefî alandaki telif ve tercüme kitaplarla, sözünü ettiğimiz çeşitli dergi ve mecmualardaki yazıların, arzu edildiği kadar olmadığı, ama gittikçe arttığı görülmektedir. 20. asrın başlarından itibaren ve bilhassa 1908 Meşrutiyet'inden sonra ise, felsefî alanla ilgili neşriyatın iyice yoğunlaştığı ve nihayet felsefe ismiyle bir mecmuanın çıktığı müşahade edilmektedir. Yine verdiğimiz bilgilerden, Münif Efendi'nin önderliğiyle çıkan Mecmua-ı Fünun ile Ahmet Mithat Efendi'nin önderliğinde çıkan Dağarcık Dergisi'ndeki felsefî yazılar² hariç tutulacak olursa, başlangıçta genel olarak sadece tercümelere yer verildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca tercüme edilen eserlere genel olarak bakıldığında, bunlardan yedi tanesinin Voltaire'le, üçünün Fenelon'la, üçünün Montesquieu'le, beşinin Rousseau'la, üçünün Gustave Le Bon'la, birinin Dr. Dozy'le, birinin Nietzsche'le, birinin Eduard Hartmann'la, ikisinin Ernest Haeckel'le, birinin Ernest Renan'la, birinin R.Descartes'la ilgili olduğu dikkati çekmektedir. İsimlerini verdiğimiz bu filozoflara genel olarak baktığımızda ise, bunların, o sıralarda Batı'da etkili olan felsefî anlayış ve görüşlerden materyalizm, pozitivism, evlûsyonizm gibi anlayış ve görüşlerle ilişkilerinin olduğunu gördüğümüz gibi, çok azının da rasyonalizmle ilişkileri olduğunu görürüz. O sıralarda Türk fikir dünyasında Voltaire, Büchner, Dr. Dozy, vs. gibi filozoflar hakkında pek de iyi olmayan menfi bir kanaat, yaygın bir şekilde bulunmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi Tanzimat dönemi öncesinde de fikir tarihimizde, buna benzer bir duygu ve düşünceyle felsefeye pek iyi gözle bakılmamaktadır. Ama bütün bunlara rağmen 20. asrın başlarından itibaren felsefî alandaki tercümelerin, telif eserlerin, yayın organlarındaki felsefî yazıların gittikçe artmasını yine de sevindirici bir olay olarak görmekteyim. Bütün bunlardan sonra üzerinde durduğumuz bu dönemdeki felsefî eserlerde ve yazılarda genel olarak işlenmeye çalışılan fikir ve görüşlerin, rasyonalizm, materyalizm, pozitivism ve evlûsyonizmle ilgili olduklarını bir kez daha belirtmek istiyorum. Bu fikirlerden evlûsyonizmi, materyalistler, ilmî düşünceye da-



ha yakın gördüklerinden ve kendi fikirlerini kuvvetlendirmek için kullandıklarından, bu fikrin uzantıları, Türk fikir dünyasında, materyalist anlayışın yansımalarıyla temsil edilmiştir. Bu ana düşüncemiz dolayısıyla biz, burada, üç fikirden rasyonalizm ve materyalizmin Türk fikir dünyasındaki yansımalarını, ana noktaları itibarıyla vermeye çalışacağız.

2. 1839-1920 YILLARI ARASINDA TÜRK FİKİR DÜNYASI'NDA TEMSİL EDİLEN İKİ FELSEFİ AKIM: RASYONALİZM VE MATERYALİZM

2.1. Rasyonalizm

Daha önce de söylediğimiz gibi, bu felsefi akımın, tarihin akış süreci içerisinde geçirdiği evrim neticesinde Batı'da aldığı son şekliyle, yani, doğru bilginin duyularla değil akılla, akla uygun olanın doğru, doğru olanın akla uygun olduğu, doğru davranışın, doğru tavır alışın, doğru hareket edişin, itidalli olmanın, rasyonal olma ile elde edileceği, insan hürriyetinin, insan hak ve hukukunun, fırsat eşitliğinin, rasyonal anlayışla sağlanacağı şekliyle, Tanzimat sonrası Türk fikir dünyasında, bir fikir ve görüş olarak, fikir adamlarımız tarafından ortaya konulduğunu düşünmemiz doğru olmayacaktır. İşte bu düşüncemizden hareketle, üzerinde durduğumuz dönemin bazı şair ve yazarlarında, rasyonalist anlayışın yansımalarını ve izlerini kısaca belirtmeye çalışacağız.

Bu dönemin bazı şair ve yazarlarında, genellikle his ve hayal karşılığı olarak rasyonalizmin bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bunun, bu sıralarda, Batı'daki fikir gelişime paralel olarak görülen, rasyonalist ve pozitivist anlayışların, birbirlerini çürütme iddialarının bir neticesi şeklinde olduğunu düşünebiliriz. İbrahim Şinasi (1826-1871)'nin şiirlerinde, rasyonalist anlayışın izlerine az da olsa rastlamak mümkündür. Onun bu fikirleri, hangi filozoftan etkilenecek ele aldığı konusunda kesin bilgimiz bulunmamasına rağmen, Fransız filozofu, Ernest Renan'la, Luxemburg bahçelerinde buluşup görüştüğü ve bu görüşmelerin, onun fikrî gelişiminde etkisinin olduğu hususunda bilgimiz vardır.³

Şinasi'nin şiirlerinde genel olarak, kosmolojik delil, epistemoloji, etik ve din alanlarında rasyonalist anlayışın

izlerine rastlanmaktadır ki, bu konular, doğrudan felsefi ilgilendirmektedir.

*Hisseder nurunu ammâ ki basîret basarı
Vahdet-i zâtına aklımca şehadet lâzım*

*Dilin irâdesini başta akl eder tedbir
Ki tercemân-ı lisandır anı eden takrîr*

*Eder tasavvurunu cism-i nâtıkın tasvîr
Ziyâ-yı akl ile tefrîk-i hüsn ü kubh olunur.*

*Ki ettiler ana hükmünce adl ü bak ta'bîr
Bu adl ü hakka diyânet demiş kimi âkil*

*Halâsımı umarım ben zamân-ı adlinde
Ederse akl-i reşîdin eder buna tedbîr.⁴*

Münacat ve Kaside'lerden örnek olarak verdiğimiz bu beyitlere dikkatle baktığımızda, İbrahim Şinasi'nin, âlemin, sanatkarane bir şekilde Tanrı tarafından yaratıldığı ve bu konu üzerinde akıl yürütme yapıldığı zaman, bunun rahatlıkla anlaşılabileceği düşüncesinde olduğu görülmektedir. O, burada, gerçekte ilgili bilgiye akılla ulaşılabileceğini, isteklerin akılla kontrol altına alınabileceğini, iyilik ve kötülüğün, doğruluk ve yanlışlığın, güzellik ve çirkinliğin, haklılık ve haksızlığın, vs.'nin de akılla ayırt edilebileceğini ifade etmeye çalışmaktadır. Ayrıca o, Münacat'ından aldığımız ilk beyitte, inanma ve dolayısıyla iman etmede de, akıl gücünün önemi üzerinde durmaktadır.

Bu dönemde felsefi anlamda akılcılık üzerinde en dikkate değer şekilde duran Hoca Tahsin Efendi (1813-1881)'dir. Hoca Tahsin Efendi, Mustafa Reşid Paşa tarafından, Fransa'ya, Paris'teki Türk ailelerinin çocuklarına öğretmenlik yapmak üzere gönderilmiştir. Onun buna ilâve olarak elçilik imamlığı görevi de bulunmaktadır.

Hoca Tahsin Efendi, duyularla elde edilen bilgiye inanmakla birlikte, insan aklının bu bilgileri oluşturmada, genelleştirmesinde ve bütünü kavramada, duyulara üstünlüğünü kabul etmektedir. Çünkü ona göre, insan zihninin derinliklerinde, gittikçe gelişerek ortaya çıkan ve olgunlaşan bir anlama kuvveti bulunmaktadır ki, insan, işte bu kuvvet sayesinde eşyanın hakikatini keşfederek kavrar ve onların farklı derecelerdeki ilişkilerini id-



rak eder. Hoca Tahsin, bu kuvvetin, duyumlarımızın gösterdikleri eşya ile, bu eşyaların ve keyfiyetlerine ait yüzeysel bilgilerle yetinmediğini, onların derinliklerine nüfuz ederek gözümüzün görüp ulaşamadığı bir sırlar âlemine daldığını belirtir. Bu kuvvet böyle yapmakla, olayların bağlı olduğu ve bu olayların olmasına sebep olan sebeplerin ötesinde ilişkiler, gölge varlıkların arkasında hakikatler bulur. Hoca Tahsin, bu kuvvetin, illetler ve oluş kanununun sonunda bir ilk sebep, beğenilen ve sanatkarane yapılmış şeyler dairesinin meydana gelmesinde, olayların kendisinden kaynaklandığı bir merkez aradığını kanaatindedir. Bu öyle bir merkezdur ki, zaman ve mekân ve onun içinde bulunanlar ondan çıkar ve durmadan dönüp yine onda cereyan ederler.

Hoca Tahsin, bütün ilimlerin aletinin anlama kuvveti olduğu düşüncesindedir. O, aklın daima hakikate ulaşmak istediğini, hakikatin ortaya çıkmasının da, edinilen bilginin gerçekliğe uygun olmasına bağlı olduğunu belirtir. Tözlerin mahiyetleri, bize sadece işaretleriyle görünürler. Demek ki, tözlerin bilgisine, herhangi bir objenin bilgisine ulaştığımız gibi ulaşmamız mümkün değildir. İnsanların bilgisi, genel olarak, ilişkiler ve izlenimlerden ibarettir. Hoca Tahsin'e göre, insan, ruh ve beden birleşmesinden meydana gelen bir varlık olduğundan, düşünen, algılayan bir varlıktır.

Şayet insan akli iyi incelenecek olursa, idrak silsilesinin ucunun, duyumların son halkasına ulaşp, onunla temas halinde olduğu görülecektir. Ona göre, şayet eski düşünürler, duygu, duyum ve izlenimlerin, izler sahasını ve tesirler bölgesini, en ince noktalarına kadar belirlemiş olsalardı, beynin, duyumların asıl aleti ve yeri olduğunu anladıkları gibi, bütün duyumların toplanma yeri olduğunu da anlayacaklardı. Fikirlerin kaynağı ile, bunların işleyiş şekilleri araştırıldığında, algıların birinci kaynaklarının duyumlar olduğu görülecektir. Buradan duyumlar olmaksızın, hiç bir olay hakkında bilgi sahibi olamayacağımız anlaşılıyor.

Bizim beynimiz, duyumlarımız vasıtasıyla, dış dünyadaki cisimlerden etkilenererek birtakım izlenimler alır ve bu izlenimler neticesinde de ruhumuzda bilinç meydana gelir. Ruhumuzda meydana gelen bu durumdan biz, vicdanımızla haberdar oluruz. Görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beşe ayrılan dış duyum-

larımız, bizim için dışarı ile ilişkimizi sağlayan beş kapı derecesindedir ki, bunlar vasıtasıyla elde edilen izlenimler anlama hazinemize dahil olurlar. Hoca Tahsin, düşüncenin, duyumun sonunda başladığı kanaatindedir. İç duyumun ise, vicdan, şuur, dikkat, mülhaza, dışa ait his, hükmün verilmesi, hafızanın tereddütü, genelleme vb.'leridir. Hoca Tahsin'e göre, akıl, ruh, idrak, kavram, hüküm, düşünme, fikir, anlayış, duyum vb.'leri ilmin tabirleridir. İnsan, yaratılışı itibariyle öğreti (teori) halinde üç türlü olaya yakındır:

1. Düşünceden önce duyumlama.

2. Çok defa duygu ile birbirlerine benzeyen ruhsal eylemler ve kavram.

3. Genellikle kalp ile ilgili tesirler ve değişikliklerle ifade edilen idrak.

İnsan bilgisi, herşeyden önce, kendisini bilmekten ibaret olan vicdanla başlar. Açıklık ve seçikliğin, analiz ve sentez sonunda doğruların yanlışlardan ayıklanarak bir araya getirilip genelleştirilmesinden kaynaklandığı ortadadır. Hatta o, analiz sonunda, yani anlama kuvveti bir irade tesirleri altına konularak derinliğe inildikten sonra, bilginin, açık ve seçik olduğunu bildirmeye gerek olmadığı görüşündedir.

İnsanda, iç ve dış olmak üzere iki deney yolu kabul eden Hoca Tahsin, beş duyudan, görme ve işitme duyularının, dış dünya ile ilgili görevleri yerine getirdiklerini, tatma ve koklama duyumlarının ise iç dünya ile ilgili görevleri yaptıklarını belirtir. Dokunma duyusunun, her iki dünyaya bağlı olarak görev yaptığını ileri sürer.

Hoca Tahsin, akıl yürütme kavramının, duyum, istidâl, hüküm ve irade gibi ruhun bütününe ihtiva ettiğini belirtir. O, vicdanın, ruhun hiç değişmeyip etki edici olduğu, zıddının ise daima değişmek üzere bulunduğu düşüncesindedir. Bu sözden, ruhun ben ile bende cereyan eden ilişki neticesinde değişmediği, bedenine ise ancak ruh vasıtasıyla varlığını sürdürdüğünü anlamak gerekir. Beden, ruhsuz varlığını sürdüremediği halde, ruh bedensiz varlığını sürdürebilir. Kısaca söylemek gerekirse, ona göre, birinci olarak iç idraktan ibaret olan şuur ve vicdanı, ikinci olarak dış dünyadaki olaylardan bizi haberdar eden duyumları, üçüncü olarak da duyumların verdiklerinin anlama kuvvetinde hıfzedilip hatırlanmasını sağlayan hafızayı kabul etmek gerekiyor.



İdrak işlerini tesbit etme hususunda acımız bulunmasına rağmen, geçmişten bugüne kadar bu hususta kabul edilenleri dört başlık altında toplayabiliriz:

1. Dış dünyadaki varlıklardan, dolaysız veya dolaylı olarak anlama kuvveti aletleri üzerinde meydana gelen tasavvur,

2. Organlar vasıtasıyla sinirlerin, duyum üzerinde meydana getirdikleri izlenim,

3. Sinirler yardımıyla beyinde meydana gelen etki ve tasavvur,

4. Ruhun irade dediğimiz fiilinin meydana geliş ve işleyiş şekli ki, bu, diğer tesirlerin tersinedir.

Ona göre beş duyum, dış dünyada var olan cisimsel vasıflardan başka bir şey temin edemezler. Her ne kadar bütün akıllar, beş duyumla algılanabilen aletlere bağlı ise de, akıl gücü, bu algılanabilenleri alıp, dışarıda bulunmayan, ama akla uygun olarak soyutlanabilen şeylerin hepsini ortaya koyar. Mesela dışarıda üç adam gördüğümüz zaman, akıl kuvveti (düşünce), o adamlarda meydana gelen oluşta var olmadığı halde üç sayısını oluşturur. Ona göre insan akılı, bu örnekteki gibi, her şeyin nitelik, nicelik ve diğer unsurlarına dikkat ederek, maddeden soyutlayıp, o şeyden ayrı olarak bir tümel kavram tasavvur eder. Meselâ, sıcak su ve kırmızı bir elbise görüp, ısı ve kırmızılığa bakmakla, bu iki nitelikten tümel kavramlar oluşturur. Bu şekilde oluşturduğu fikirleri de, algılanabilen parçalardan ayırmak için, buna tümel kavramlar adını verir. Örneğin armut, kiraz, incir vb.'leri olan ağaçlar görülünce, bunlardan meydana gelen çeşitli zihnî şekillere ve ayrılmış olduğu kütük, dal, filiz, yaprak gibi müşterek eşyasını görünce, bunları bir arada toplayan "ağaç" ortak kavramını oluşturur. Yine bu kavram armut, kiraz, incir vs.'den hiçbirisi olmadığı halde, belki zihni varlıklar dediğimiz pekçok fertlere ad olarak verilebilir. O, bu kavramın altında yer alan bütün şahısların her birine "fert", kiraz, incir vb.'leri olan genel kavramların her birine "tür", türleri içeren genel kavrama da "cins" adını verebileceğimizi söyler. Hoca Tahsin, insan aklının kazandığı bilgilerin, tasvir kuvvetinin meydana getirdiği, bu tümel kavramlar sayesinde oluştuğunu ileri sürer. İnsanı, diğer hayvanlardan ayıran bu kuvvettir.

O, aklın ve vehmin işlerini belirlerken, aklın, ruh ile ilgili kuvvetlerin işi, vehmin de cisimsel kuvvetlerin

işisi olduğunu belirtir. Vehmin hükmünün, bedensel şaibelerle ve hayale ait şeylerle karışık olmasına karşılık, aklın, bu tür şaibelerden uzak olduğuna işaret eder. Ona göre ruh, tümelleri bizzat, tikelleri ise bedensel aletlerle idrak eder. Çünkü ruhun iki yönden iki kuvveti vardır; bunlardan birisi idraktır ki; fizik ötesi alemde, diğeri de faaliyettir ki, o da görünen alemde olduğu için, hem etki eden ve hem de etkilenen olmuş olur. Birincisine nazarî akıl, diğerine pratik akıl denir. İdrak dörde ayrılır:

1. Maddenin parçalarını idrak etmekten ibaret olan duyumlama.

2. Maddî parçaları tahayyül etme.

3. Beş duyudan biriyle algılanamayanları, algılamak demek olan vehmetme.

4. Maddelerin ve kısımların, parçaların gayrılarını idrak etmekten ibaret olan düşünme. O, "bir tek idrakın dahi, önce duyum, sonra tahayyül etme, bundan sonra da düşünme olduğunu" söyler.

Hoca Tahsin'e göre, suretlerin ve kavramların, idrakından veya hıfzedilmesinden şüphe edilmiyorsa da tikel olduklarından, onlar ile ruhun tasavvurunun mümkün olmaması sebebiyle, o fiillerin her birisi için bir cisimsel kuvvetin varlığı gerekmektedir.⁵

2.2. Materyalizm

Maddecilik düşüncesini benimseyerek, yegane varlığın madde olduğunu, madde dışında hiç bir cevherin bulunmadığını, maddî ve manevî gerçekliğin, özünün ve temelinin maddede bulunduğunu, zihinsel ve tabiatüstü hiç bir şeyin olmadığını, her şeyin hareket halindeki maddeyle veya madde ve enerji ile açıklanabileceğini, bütün niteliksel farklılıkların niceliksel farklılıklara indirgenebileceğini⁶ kabul eden materyalizm, dünya fikir tarihinde, sistemli bir düşünce olarak, ilk defa eski Yunan dünyasında görülmektedir. Leukippos ve Demokritos (M.Ö. 5.-4. asırlarda yaşamışlardır) tarafından felsefî bir sistem haline getirilen materyalizm, 19. Asrın ortalarına kadar tek yönlü bir gelişme seyri göstermiştir. 19. asrın ortalarından itibaren, materyalizmin, ilk çağdan beri savunulan şekline, Hegel (1770-1831)'in dialektiğini bir metod olarak alıp, bu metodu, materyalist anlayışın izahında etkili bir yol olarak kabul eden Karl Marx (1818-1883)'in temsil ettiği marxist materyalizm eklen-



miştir. Bu iki şekilde temsil edilen ve bir çok yönden uyum içerisinde olan materyalizm, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında büyük merhaleler katetmişler, çeşitli ülkelerde taraftarlar bulmuşlar, bir çok ülkenin, fıkri ve kültürel yapıları arasına sızarak, oralarda dikkate değer birer fikri yapı oluşturabilmişlerdir.

Materyalizmin, Batı düşüncesinin ürünü olduğu hususunda şüphe yoktur. Bu düşünce, Batı ülkelerinde, felsefi bir meslek, siyasî bir anlayış olmasının yanında, önemli bir medeniyet, eğitim ve bilim meselesi olarak da değerlendirilmiştir. Bu sebeple, Batılılaşmak, medenileşmek, bilimsel olmak ve hatta demokratlaşmak arzusu-nu gösteren her ülke, ister istemez bu düşünceyle karşılaşmak durumunda kalmıştır. Bilim, medeniyet ve kültür kavramlarının, ihtiva ettikleri manaların farkını kavrayabilen veya kendilerinde güçlü bir gelenek sistemi bulunan toplumlar, bu felsefi anlayıştan çok az etkilenmişlerdir.

Materyalizmin Avrupa'da hızlı bir şekilde yayıldığı 19. yüzyılda, Batı dünyası tesirlerine açılmamız ve onlarla ilişkilerde bulunmamız dolayısıyla, ülkemizde de, ister istemez materyalist fikirlere karşı önemli bir ilginin uyandığına şahit olmaktadır. Çünkü bu dönemde, askerî, idarî, bilimsel, pedagojik vb. gibi bazı alanlarda, yenilik yapma zorunluluğu hissedilmiştir. Devletin yenileşme gayesiyle yeni eğitim kurumlarını açması bu sebeptir. Çünkü medreseler eski önemini kaybetmiştir. 1826'da, Avrupaî anlamda Tıbhane Mektebi açılmıştır. Bu mektebin kütüphanesi, o sıraların fıkri modasına uygun olarak zamanla materyalist anlayıştaki kitapları ihtiva eden bir kütüphane haline gelmiştir. Bir Fransız sefiri olan MacForlane, bu mektebin kütüphanesi hakkında bilgi verirken, burada önemli materyalist düşünürlerin eserlerinin bulunduğunu, örneğin, Baron d'Holbach (1723-1789)'ın "Systeme de la Nature"ünün bulunduğunu ve bu kitaptan da, özellikle Tanrı'nın olmadığı, ruhun ölmeliği inancının imkânsızlığının gösterildiği kısımlarının, öğrenciler tarafından okunduğunu görünce şaşır-dığını⁷ belirtiyor. Tıp öğrencileri arasında, materyalist kitapları okuma geleneğinin varlığını, Adnan Adıvar (1892-1955)'ın, "Tıp öğrencisiyken, modaya uyarak, Ludwig Büchner'in 'Force et Matières' (Madde ve Kuvvet)'ini... okuduğumu hatırlıyorum"⁸ ifadesinden de an-

lıyoruz. Türk Eğitim Sisteminde yer alan kurumlarımızdan olan Robert Koleji ile Galatasaray Lisesi de, Avrupa'nın yeni fikirlerine açılan iki kapı vazifesi görmüşlerdir. Bütün bunlar, yegane ve kesin sebep olmamakla beraber bilhassa 1860'lardan sonra, materyalist fikirlerin, Türkiye'ye girip yayılması için gerekli zeminin hazır olduğunu göstermektedir.

Niyazi Berkes, Hoca Tahsin'le ilgili olarak, "Dogmalara karşı ve düşün özgürlüğüne dönük materyalist felsefeler eğilimli Bektaşiler gibi, o da, Avrupa'da o zaman çok moda olan Ludwig Büchner'in yazdığı Madde ve Kuvvet adlı eserin Fransızca çevirisinden çok etkilenen bir kişi olmuştu"⁹ demektedir. Yine o, "Tahsin Efendi'nin Paris'te bulunduğu sırada materyalist denebilecek eserleri araştırdığı"¹⁰ ve "Hoca Tahsin, varlığına inanmadığı öteki dünyaya ömrünün son yıllarının sefaleti içinde göçer"¹¹ şeklinde ifadeler kullanmaktadır ki, bizim bu konudaki görüşlerimiz, Niyazi Berkes'in görüşü doğrultusunda değildir. Çünkü Hoca Tahsin'in somut bir şekilde materyalizmi benimsediğini söylemek biraz güç gibi görünüyor. Fikirlerini verirken, bazı yerlerde zaman zaman kullandığı muğlak ve kaçamak ifadeler, sanki materyalist anlayışa sahipmiş gibi bir izlenim bırakıyor. Ama o, bu ifadelerinin hemen arkasından, sahip olduğu fikirlerinin, âyet ve hadislerle uygun olduğunu göstermek üzere örnekler veriyor. Ayrıca onun Esas-ı İlm-i Heyet isimli eserindeki şiirinde, inancının sağlam olduğunu gösteren ifadeler bulunmaktadır. Şöyle ki; o, bu şiirinde, "Kaderin yüksekliği gök cisimlerinin hakkında olduğu gibi, hakkında apaçık Kur'an âyetleri indirilmiştir... Muvaffakiyet veren Mevlâ'nın çalışmalarına yardımcı olmasıyla, Acizane Tahsin, ikmâle muvaffak oldu itinayla,... Özetle açıklamasını dinle ne hayret vericidir, O Mevlâ'nın sanat kitabında, âlemler beğenilmiş-seçilmiştir..."¹² demektedir. Ayrıca Şemseddin Sami'nin, Hoca Tahsin'in hayatı hakkında verdiği bilgiler de, Niyazi Berkes'in verdiği bilgilerle çelişmektedir.¹³ Bütün bu bilgileri dikkate aldığımız zaman, Hoca Tahsin'in, şuurlu bir şekilde materyalizmi savunmadığını, ancak bazı fikirleriyle, bu felsefe anlayışının ülkemize girmesi için gerekli zemini hazırladığını söyleyebiliriz. Onun, Ludwig Büchner'in, Madde ve Kuvvet isimli eserini okumuş olması muhtemeldir. Çünkü o sıralarda, Büchner'in söz konusu eseri çok mo-



da olduğu için, bu eseri, Türk fikir dünyasında okumayan hemen hemen hiç yok gibidir. Hoca Tahsin'in fikirleri, materyalist anlayışlardan o sıralarda ayrı görülme- yen evrimciliğe daha yakındır. Çünkü o, Darwin (1809-1882)'in, varlıkların oluşumuyla ilgili fikirlerinin geliş- tirilmesiyle, yaratılma olayının açıklanabileceği kanaati- ne sahip bulunmaktadır.¹⁴ Bilimsel yönden ise, onun, pozitivist bir bilim anlayışına sahip olduğunu söyleyebi- liriz.

Materyalizm konusunda müphem mesajlar veren bir diğer düşünür, Ahmet Mithat Efendi (1844-1912)'dir. Onun kendi çıkardığı Dağarcık Dergisi (1872)'nde yazmış olduğu bazı makaleler, materyalist anlayışları (materyalizm ve evolüsyonizm gibi) çağrıştırdığından, ağır suçlamalarla karşı karşıya kalmıştır. Örneğin, Divardan Bir Sada,¹⁵ Veladet,¹⁶ İnsan,¹⁷ İnsan-Dün- yada İnsanın Zuhuru¹⁸ başlıklı yazılarında, şuurlu ve sis- temli olmaktan uzak materyalist, hatta evrimci anlayış- lar vardır. Dağarcık Dergisi'ndeki bu yazılarından dolayı dinsizlikle suçlandığından, kendisinin İslâm'a aykırı dü- şünceleri bulunmadığını göstermek üzere aynı dergide yazılar yazmıştır. Bu yöndeki görüşlerini belirtmek üze- re, Bir Mülâhaza-ı Dinîye¹⁹ ile Mebde ve Mead²⁰ isimli makaleleri yazmıştır. Söz konusu makalelerde özet olarak o, tenasuh fikrini benimsemediğini, İslâm davasından zevk aldığını, Kur'an akidesini her şeyin üstünde tuttu- ğunu, fikrinin Kur'an'a uymayan fenleri atmaya hazır ol- duğunu, Kainat isimli kitabının mukaddimesini bu duy- guyla yazdığını, şimdiye kadar hangi fenni tatbik ettiyse Kur'an'ı ona aykırı bulmadığını vs. söylemeye çalışmak- tadır. Ahmet Mithat, daha sonraları materyalist anlayış- ları tenkit etmek üzere kitaplar (Ben Neyim Hikmet-i Maddiyye Müdafa ve Beşir Fuad gibi eserler)²¹ yazmış- tır. Onun Dağarcık Dergisi'ndeki materyalist içerikli ya- zıları, derin düşünce ürünü olmaktan uzak, Batı'lı kay- naklardan aktarılmış fikir ve görüşlerle, halk seviyesin- deki gündelik bilgilerden ibaret olarak görülmelidir.

Beşir Fuad'da da, materyalist fikirlere rastlanmak- tadır. Onun materyalist fikirlerinin, o sıralarda Avru- pa'da ve ülkemizde, aydınlarımız tarafından çok rağbet gören, Alman filozofu Ludwig Büchner'den, kaynaklan- dığını tahmin etmek zor değildir. Büchner, Madde ve Kuvvet isimli eserinde, her türlü hayatın kaynağının

madde ve maddenin değişimleri olduğunu, madde ve kuvvetin birbirlerinden ayıramayacaklarını, maddenin dışında bir yaratıcının olmadığını ve dolayısıyla Allah kavramına gerek kalmadığını vs. ileri sürmektedir. Beşir Fuad da aynen Büchner gibi hareket ederek, varlıklardan herhangi birini inceleyecek olursak, her şeyden önce iki şeyin dikkatimizi çekeceğini, bunların madde ve kuvvet olduğunu, bu iki kelimenin değerini takdir edebilmek için bu isimle yayınlanan (Madde ve Kuvvet)²² kitabın felsefe dünyası için yeni bir tarih oluşturduğunu belirt- mektedir.²³ Bu ifadeler bize Beşir Fuad'ın, Büchner'i iyi tanıdığını göstermektedir. Çünkü o, eserlerinin çoğunda Büchner'i de büyük düşünürler arasında saymış ve eserle- rinin okunmasını tavsiye etmiştir. Bunun dışında gerek makalelerinde ve gerekse eserlerinde adı geçen Batı'lı filo- zof ve bilginlerin geneli, ya pozitivist, ya da materyalist anlayışa sahip olan filozof ve bilginlerdir. Örneğin, Augus- te Comte, E. Littré, Voltaire, C. Bernard, S. Mill, H. Spen- cer, D. Diderot, D'Alembert, De La Mettrie gibi.

Materyalist fikirler, 1908 Meşrutiyet'inden sonra, Türkiye'de, daha rahat temsil edilebilme imkânı bul- muştur. Bundan sonra materyalist fikirleri savunan ay- dınların sayısı artmıştır. Bu yüzyılın başlarında eserleri- ni yayınlatabilme fırsatını yakalayan Dr. Abdullah Cev- det (1869-1932), bizzat kendisinin çıkardığı İctihad mecmuasında yayınladığı yazıları, yazdığı eserleri ve ter- cümeleri vasıtasıyla, fizyolojik-biyolojist anlamdaki ma- teryalist fikir ve görüşlerini yaymaya çalışır. Telif ve ter- cüme ellinin üzerindeki kitaplarında ve 1904 yılından başlayıp Cumhuriyet'ten sonra da yayınlanmasına devam edilen İctihad (358 sayı) dergisindeki yazıları genel ola- rak bu niteliktedir. O, Büchner'in, Madde ve Kuvvet isimli eserinin bir kısmını, 1911'de Fenn-i Ruh adıyla çevirmiştir. Mesleği doktorluk olduğu için, bu felsefe- nin, fizyolojik-biyolojik materyalist düşüncelerini be- nimsemiştir. O, maddenin ezeli ve ebedi olduğu düşün- cesindedir. Fizyolojik-biyolojik materyalistlerin ana dü- şünceleri olan, "karaciğer nasıl safra ifraz ederse, beyin de öylece düşünce üretir" veya "böbrek nasıl sidik ifraz eder- se, beyin de aynen bunun gibi düşünce üretir" şeklinde- ki fikirlerini, Dr. Abdullah Cevdet'te de²⁴ görmek müm- kündür. Dr. Abdullah Cevdet'te evrimci anlayışı da bul- mak mümkündür.²⁵ Dindar bir aileden gelen ve ilk şiir-



lerinde dinî duyguları dile getiren Dr. Abdullah Cevdet, daha sonraları bu duygularını kaybetmiştir. Kendisine dinî konularda yapılan tenkitlere, İslâmî yoldan cevaplar vermişse de, daha önce de söylediğimiz gibi, Dr. Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet'ini (1908'de Kahire'de çevirmiştir) çevirerek yayınlaması, bu kitaptaki fikirleri uygun gördüğünü belirtmesi, gerek inanç ve gerekse uygulama yönüyle onun İslâm'a karşı olduğunu göstermektedir. İşte onun hem bu kitabı çevirmesi, hem de bu kitaptaki fikirleri benimsediği yönde görüşler belirtmesi, o sıralarda kendisi hakkında önemli bir tepkinin doğmasına yol açmıştır. Ama bütün bunlar, II. Meşrutiyet sonrası Türkiye'sinde, materyalist fikirleri savunan, bir taraftarlar grubunun oluşmasına vesile olmuştur.

Bu grubun başını çeken Baha Tevfik (1884-1914)'tir. Baha Tevfik, II. Meşrutiyet'in sağladığı fikir ortamı içerisinde, görüşlerini hür bir şekilde yayabilme imkânına sahip olmuştur. İşte bu serbestlik ortamı içerisinde Baha Tevfik, 1880'li yıllardan beri Osmanlı toplumunca bilinen ama çevrilmesine cesaret edilemeyen Büchner'in Madde ve Kuvvet isimli eserinin tamamını, yani üç cildini birden, 1910'lu yıllarda Ahmet Nebil'le birlikte, çevirmiştir. Bunun yanında yine materyalist anlayışa sahip olan Batılı yazarlar, onun çevirileriyle Türk fikir dünyasında tanınmaya başlar. Örneğin, Ernest Haeckel'in, Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Aliminin Dini, 1911'de çeviri olarak, yine aynı düşünürün Kâinatın Muammaları isimli eserinin çevirisi, tefrika halinde Felsefe Mecmuası'nda yayınlanır. Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi'nin yayın organları olarak, Piyano (Düşünüyorum), Yirminci Asırda Zekâ ve Felsefe Mecmuası gibi dergiler, Baha Tevfik'in gayretleriyle çıkarılmıştır. Baha Tevfik, gerek bu yayın organlarındaki yazılarıyla ve gerekse Biraz Felsefe, Teceddüd-i İlmî ve Edebî, Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk, Psikoloji-İlm-i Ahvâl-i Ruh, Muhtasar Felsefe ve Felsefe-i Ferd isimli kitaplarıyla, materyalist fikir ve görüşlerini, geniş okuyucu kitlelerine ulaştırabilme ve yayabilme fırsatını bulmuştur. O, bu anlayışların yanında, evrimci ve sosyalist görüşlerini de vermeye çalışmıştır.²⁶ Baha Tevfik, madde ve kuvvetin birbirinden ayrılamayacağını, her ikisinin de ezelf ve ebedî olduklarını, ruh ve vicdanın manevî cinsten olmadıklarını, maddede düşünme özelliğinin bulunduğunu,

ahlâkta menfaatin ön planda tutulduğunu, maddesiz ruhun ve ruhsuz maddenin olamayacağını, bilginin kaynağının duyular olduğunu, bilgi elde etmede deneye önem vermek gerektiğini, metafiziğe ait bilgilerin önemli olmadığını vs. kabul etmektedir. Kısacası Baha Tevfik, dinsel inançların, metafiziğin, edebiyatın, şiirin, edebiyatta hassasiyetin şiddetle karşısında olup, bunların birtakım marazî tezahürler olduğu görüşündedir.

Baha Tevfik'in fikir arkadaşlarından, Manastır'da tabîî tarih hocalığı yapan Subhi Edhem, aynı zamanda materyalist fikir ve görüşlere de sahip bulunmaktadır. "Tabiat", "Beşer ve Tabiat" isimleriyle dergiler çıkarmıştır. Darwinizm (1911), Lamarckizm (1914), Hayat ve Mevt (1913), Bergson gibi felsefî alanda eserleri bulunmaktadır. Subhi Edhem, canlıların en ilkel unsurdan başlayarak, en gelişmiş şekillerine kadar evrim geçirdiklerini, değişimde çevrenin etkisi bulunduğunu, tabiatla bir seçim olduğunu, bu seçim dolayısıyla canlılar arasında bir mücadele yaşandığını, mücadeleyi kazananların hayatlarını devam ettirebilmelerine karşılık, kayanmaların hayatlarını devam ettiremediklerini, hayatın temelinde madde ve kuvvetin bulunduğunu ve bunların birbirlerinden ayrılamadıklarını kabul etmektedir.

Baha Tevfik'in grubunda yer alan Memduh Süleyman (1887-1920?), Yirminci Asırda Zekâ, Rübâb ve Felsefe Mecmuası'nda yazılar yazmıştır. E. Hartman'dan Darwinizm'i tercüme etmiştir. Felsefe Mecmuası'nda yayınlanan Felsefe-i Edyîn isimli makalesinde, dinin çeşitli tariflerini verirken, Feuerbach, Kant, Max Müller vs.'nin görüşlerine başvurmuştur. Bunlardan Kant hariç, hemen hemen hepsi ateist görüşe bağlı olan filozoflardır. O, materyalist anlayışlardan daha ziyade evrimciliği benimsemiştir.

Aynı grup içerisinde yer alan Dr. Edhem Necdet'in, Kolera Tabibi (1910) ve Tekâmül ve Kanunlar (1913) isimli eserleri bulunmaktadır. O, maddenin, canlı şekle geçerken, ayrışmalara ve birleşmelere tabi olarak canlılığı oluşturabilecek bir duruma geçebileceğini kabul etmektedir. Beynin, fikirleri, hisleri ve inançları ürettiğini ileri sürmektedir. Önceki fikirlerin, hislerin ve inançların atılmasıyla, beynin evrim geçirdiğini kabul ediyor. Bilgilerin deney ve gözlem yoluyla elde edilmesinden yanadır.²⁷

Bu neslin son halkası Celâl Nuri İleri (1877-1939)'dir. Celâl Nuri, çok sayıdaki eserleri, çıkardığı ga-



zete ve dergilerle, materyalist fikir ve görüşlerini verme-ye çalışmıştır. Fikir ve görüşlerini, genel olarak Büchner'den almasına rağmen, hem onu ve hem de diğer materyalist düşünürleri tenkit edebilmiştir. O, maddenin ezeli ve ebedî olduğunu kabul etmekle beraber, Tanrı'nın varlığına ve dinlere inanmaktadır. Ona göre, madde, mutlak boşlukta şekil değiştire değiştire yuvarlanır. Tekâmül kanunu, tabiatın varlığa getirilişi görüşünün yerine geçecektir. Madde ve kuvvetin, beden ve ruhun birliği, monizm ve düalizmin yerini alacaktır. Evrende en ilkel canlıdan en gelişmiş canlıya kadar, evrim vardır. Mükemmel bir evrim eseri olan insan, aslen uzak çağın evrim geçirmiş bir protoplazmasıdır. Allah'ı en Mükemmel Remz olarak gören Celâl Nuri, Allah'ın insan şeklinde gösterilmesine karşı çıkıyor. Çünkü ona göre, Allah, şu yazıları yazana benzemez. O, bir şahsiyete sahip değildir. Bu şekilde kabul edilen Allah fikrini benimsemediğini belirtir. Ona göre, Allah, tarif edilemez. O, evreni kuşatan Yüce Bir'dir. Kısacası Allah, Mükemmel Remz'dir.²⁸ Dikkate değer fikirlerle sahip olan Celâl Nuri, Dr. Dozy, Voltaire ve Ernest Renan'ın, İslâm tarihi hakkındaki menfi görüşlerine katılmaz. Onlarla ilgili olarak Celâl Nuri, inceleme ve tarihsel yorumlarıyla ün kazanan bu yazarların, peygamberlerin tarihsel kaderleri-

ni anlayamadıklarını, bunun için Voltaire'i hiç affedemeyeceğini, İslâmîyeti çok iyi bilen Ernest Renan'ın ise, gerek Hz. Muhammed'in ve gerekse İslâmîyet'in tarihteki yerinden bahsetmeden geçmesinin unutulamayacak tarihsel bir hata olduğunu belirtmektedir.²⁹

Buraya kadar ana hatlarıyla belirtmeye çalıştığımız Batı kaynaklı fikir akımlarının, izlerini ve yansımalarını, bu fikir ve görüşleri temsil eden fikir adamlarımızda göstermeye çalıştık. Bu yazımızda söz konusu ettiğimiz fikir adamlarının genelinin, yurt içinde veya dışında, idareyle mücadele halinde oldukları bir gerçektir. Bunun yanında aynı dönem içerisinde, Batı kültürüne, fikir akımlarına, Batı medeniyetine, şu veya bu şekilde, daha ılımlı ve daha muhafazakar yaklaşan düşünürlerimiz de olmuştur. Bunlar o günkü idareyle, mücadeleye girmemişler veya girmiş olsalar da, millî değerlere ve devlete bütünüyle karşı çıkmamışlardır. Bu kişiler, genellikle hislerinin esiri olmadan sağduyulu davranarak, yeni ve zorunlu olan değişmelere, toplumu, hoş görü anlayışı içerisinde yaklaştırmaya çalışmışlardır. Bunlara dengeli yenilikçi, ılımlı Batı'lılaştırmacı kişilerdir diyebiliriz. Örneğin, Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895), Münif Paşa (1828-1910), Ahmet Mithat (1844-1912) gibi şahsiyetler, böyle davranmışlardır.

- 1 İsmail Habib; *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, c. 2, Remzi Kitabevi, İst., 1941, s. 122, 164. Ayrıca bkz.: Korlaelçi, Murtaza; *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Pınar Matbaacılık, İst. 1986, s. 202-204; Akgün, Mehmet; *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1988, s. 108-112.
- 2 Bu dergilerdeki felsefî yazılar için bak.: Akgün, Mehmet; Cemiyet-i İlmîye-i Osmanîye ve Mecmua-ı Fünun'un Felsefî Açısından Taşındığı Önem, *Felsefe Dînyası*, S. 15, Ekonomik Rehber Gazetecilik Matbaacılık, Ankara 1995, s. 52-72. Akgün, Mehmet; Dağarcık Dergisi'nde Felsefeye Verilen Önem, *Felsefe Dînyası*, S. 22, Lazer Ofset Tesisleri Sanayi ve Tic. Ltd. Şti., Ankara, 1996, s. 8-28.
- 3 Ülken, Hilmi Ziya; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ahmet Sait Mat., İst., 1966, s. 79.
- 4 Göçgün, Önder; *Eski ve Yeni Harflerle Yeni Türk Edebiyatı Metinleri*, Selçuk Üniversitesi Yayınları: 30, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları: 3, Kon-ya, 1987, s. 5-8. Akyüz, Kenan; *Batı Tesisinde Türk Şiiri Antolojisi*, Doğu Matbaacılık ve Limited Şirketi, Ankara, 1970, s. 10-12. Kaplan, Mehmet; Enginün, İnci; Emil, Birol; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1, 1839-1865*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1974, s. 490-492.
- 5 Hoca Tahsin; *Psikoloji Yahut İlm-i Rub*, Artin Asaduryan Şirket-i Müret-tibiye Mat., İst., 1310, s. 7-45. Ayrıca bkz.: Akgün, Mehmet; *Materya-lizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Başbakanlık Basımevi Ank., 1988, s. 175-182. Akgün, Mehmet; Hoca Tahsin Efendi'nin İlim ve Felsefe An-layışı, *Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, S. 19, Fen-Edebiyat Fakültesi Ofset Tesisleri, Erzurum, 1991, s. 201-211.

- 6 Runes, D. Dagobert; *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, New York, s. 189. Akgün, Mehmet; a.g.e., s. 12. Akgün, Mehmet; Ma-teryalizmde Kimlik Problemi, *Türk Yurdu*, S. 66, Sistem Ofset Ltd.Şti., Ank., 1993, s. 49-52.
- 7 Berkes, Niyazi; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Basımevi, Ank., 1973, s. 205-206. Korlaelçi, Murtaza; a.g.e., s. 198. Akgün, Mehmet; a.g.e., s. 101-102.
- 8 Adivar, A. Adnan; *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, Evrim Matbaacılık Ltd. Şti., İst., 1980, s. 5.
- 9 Berkes, Niyazi; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Basımevi, Ank., 1973, s. 210.
- 10 A.g.e., s. 212.
- 11 A.g.e., s. 234.
- 12 Hoca Tahsin; *Esas-ı İlm-i Heyet*, İstapan Mat., İst., 1311, s. 24-27.
- 13 Şemseddin Sami; "Hoca Tahsin", *Hafta*, c. 1, S. 6, Mihran Mat., İst., 27 Şevval 1298, s. 90-96.
- 14 Hoca Tahsin; *Tarih-i Tekvin Yahud Hilkat*, Artin Asaduryan Şirket-i Mü-rettibiye Mat., İst., 1310, s. 20-24.
- 15 Ahmet Mithat; *Dîvardan Bir Sada*, *Dağarcık*, S. 4, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288, s. 99-102. Ayrıca bkz.: Bolay, Süleyman Hayri; *Türkiye'de Rubû ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Polat Mat., İst., 1979 s. 311-312
- 16 Ahmet Mithat; *Veladet*, *Dağarcık*, S. 2, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288, s. 49-52.
- 17 Ahmet Mithat; *İnsan*, *Dağarcık*, S. 2, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288, s. 45-47.



- 18 Ahmet Mithat; İnsan-Dünyada İnsanın Zuhuru, *Dağarcık*, S. 4, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288, s. 109-116.
- 19 Ahmet Mithat; Bir Mülâhaza-ı Dinîyye, *Dağarcık*, S. 4, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288, s. 102-105.
- 20 Ahmet Mithat; Mebde ve Mead, *Dağarcık*, S. 9, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288, s. 240-250. Ayrıca bkz.: Bolay, Dr. Süleyman Hayri; *a.g.e.*, s. 311-312
- 21 Ahmet Mithat; *Ben Neyim Hikmet-i Maddiyye Müdafası*, Tercüman-ı Hakikat Mat., İst., 1308., Beşir Fuad; Tercüman-ı Hakikat Mat., İst., 1305.
- 22 Büchner, Louis; *Madde ve Kuvvet*, c. 1,2,3., (çev.: Baha Tevfik- Ahmet Nebil), Osmanlı Şirket-i Mat., İst., ...?
- 23 Muallim Naci-Başir Fuad; *İntikad*, Mahmut Bey Mat., İst., 1304, s. 70.
- 24 Abdullah Cevdet; *Fizyolocyaya-ı Tefekkür*, İstapan Mat., İst., 1308, s.10.
- 25 Abdullah Cevdet; *Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları*, Matbaa-ı İctihad, İst., 1912, s. 74; Abdullah Cevdet; *Gizli Figanlar*, Matbaa-ı İctihad, Mısır, 1906, s. 28.
- 26 Baha Tevfik; *Felsefe-i Ferd*, Ketion Bedrosiyan Mat., İst., 1332, s. 98; Subhi Edhem; *Hayat ve Mevt*, Nefaset Mat., İst., 1329, s. 4-5 (İçinde: "Hayat ve Mevt Hakkında-Doktor Subhi Edhem Bey'e"). Ayrıca bkz.: Bolay, Dr. Süleyman Hayri; *a.g.e.*, s. 72-79.
- 27 Edhem Necdet; Nesec-i Dimağın Tekâmülü, *İctihad*, S. 84, Matbaa-ı Hayriye ve Şürekası, İst., 12 *Kanun-u Evvel* 1329, s. 1863-1866.
- 28 Celâl Nuri; *Tarih-i İstikbâl*, c. 1, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İst., 1331, s. 114-116.
- 29 Celâl Nuri; *Hatemül Enbiya*, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İst., 1332, s. 27.

KAYNAKLAR

- Abdullah Cevdet; *Fizyolocyaya-ı Tefekkür*, İstapan Mat., İst., 1308.
- Abdullah Cevdet; *Fünun ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları*, Matbaa-ı İctihad, İst. 1912.
- Abdullah Cevdet; *Gizli Figanlar*, Matbaa-ı İctihad, Mısır, 1906.
- Adivar, A. Adnan; *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, Evrim Matbaacılık Ltd. Şti, İst., 1980.
- Ahmet Mithat; Beşir Fuad; *Tercüman-ı Hakikat* Mat., İst., 1305.
- Ahmet Mithat; *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyye Müdafası*, Tercüman-ı Hakikat Mat., İst., 1308.
- Ahmet Mithat; Divardan Bir Sada, *Dağarcık*, S. 4, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.
- Ahmet Mithat; Veladet, *Dağarcık*, S. 2, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.
- Ahmet Mithat; İnsan, *Dağarcık*, S. 2, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.
- Ahmet Mithat; İnsan-Dünyada İnsanın Zuhuru, *Dağarcık*, S. 4, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.
- Ahmet Mithat; Bir Mülâhaza-ı Dinîyye, *Dağarcık*, S. 4, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.
- Ahmet Mithat; Mebde ve Mead, *Dağarcık*, S. 9, Muharririn Zatına Mahsus Mat., İst., 1288.
- Akgün, Mehmet; *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1988.
- Akgün, Mehmet; Cemiyet-i İlmiyye ve Osmanîyye ve Mecmua-ı Fünun'un Felsefi Açısından Taşındığı Önem, *Felsefe Dünyası*, S. 15, Ekonomik Rehber Gazetecilik Matbaacılık, Ank., 1995.
- Akgün, Mehmet; *Dağarcık Dergisi'nde Felsefeye Verilen Önem*, *Felsefe Dünyası*, S. 22, Lazer Ofset Tesisler Sanayi ve Tic. Ltd. Şti., Ank., 1996.
- Akgün, Mehmet; Hoca Tahsin Efendi'nin İlim ve Felsefe Anlayışı, *Fen-Edebiyat Fak., Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, S. 19, Fen-Edebiyat Fak., Ofset Tesisleri, Erzurum, 1991.
- Akgün, Mehmet; Materyalizmde Kimlik Problemi, *Türk Yurdu*, S. 66, Sistem Ofset Ltd. Şti., Ank., 1993.
- Akyüz, Kenan; *Batı Tesisinde Türk Şiiri Antolojisi*, Doğu Matbaacılık ve Ltd. Şti., Ank., 1970.
- Baha Tevfik; *Felsefe-i Ferd*, Ketion Bedrosiyan Mat., İst., 1332.
- Berkes, Niyazi; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Basımevi, Ank., 1973.
- Birand, Kâmurân; Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri, Son Havadis Mat., Ank., 1955.
- Bolay, Süleyman Hayri; *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, Polat Mat., İst., 1979.
- Büchner, Louis; *Madde ve Kuvvet*, c. 1,2,3., (Çev.: Baha Tevfik- Ahmet Nebil), Osmanlı Şirketi Mat., İstanbul, ...?
- Celal Nuri; *Tarih-i İstikbal*, c. 1, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İst., 1331.
- Celal Nuri; *Hatemül Enbiya*, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İst., 1332.
- Edhem Necdet; Nesec-i Dimağın Tekâmülü, *İctihad*, S. 14, Matbaa-ı Hayriye ve Şürekası, İst.
- Göçgün, Önder; *Eski ve Yeni Harflerle Yeni Türk Edebiyatı Metinleri*, Selçuk Üniversitesi Yayınları: 30, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları: 3, Konya, 1987.
- Hoca Tahsin; *Psikoloji Yahud İlm-i Rub*, Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Mat., İst., 1310.
- Hoca Tahsin; *Esas-ı İlm-i Heyet*, İstapan Mat., İst., 1311.
- Hoca Tahsin; *Tarih-i Tekvin Yahud Hilkat*, Artin Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Mat., İst., 1310.
- İsmail Habib; *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, c. 2, Remzi Kitabevi, İst., 1941.
- Kaplan, Mehmet- Enginün, İnci-Emil, Birol; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1, 1839-1865*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İst., 1974.
- Korlaelçi, Murtaza; *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Pınar Matbaacılık, İst., 1986.
- Muallim Naci-Başir Fuad; *İntikad*, Mahmut Bey Mat., İst., 1304.
- Okay, M. Orhan; *İlk Türk Pozitivist ve Naturalist Başir Fuad*, Dergah Yayınları, İst.
- Runes, D. Dagobert; *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, New York.
- Subhi Edhem; *Darwinizm*, Bey-nel-milel Ticaret Mat., Manastır, 1327.
- Subhi Edhem; *Hayat ve Mevt*, Nefaset Mat., İst., 1329.
- Şemseddin Sami; Hoca Tahsin, Hafta, c. 1, S. 6, Mihran Mat., İst., 27 Şevval 1298.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ahmet Sait Mat., İst., 1966.



OSMANLI DEVLETİNDE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

YRD. DOÇ. DR. YUSUF SARINAY
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILÂP TARİHİ ENSTİTÜSÜ

Osmanlı Devleti içinde Türk milliyetçiliği; İslâm ümmetçiliğinden, Osmanlıcılığa, oradan siyasî İslamcılığa ve nihayet Türk milliyetçiliği ve vatanperverliği şeklinde bir gelişme göstermiştir. Bu hareket de Osmanlı Devleti'nin çeşitli din ve milliyetlerden meydana gelen kozmopolit yapısı içinde bir tepki ve kendini bulma akımı olarak doğmuş ve daha ziyade Türkçülük olarak adlandırılmıştır. Dolayısı ile yakın dönem düşünce tarihimizde modern manası ile millet fikrinin ortaya çıkması ve bu fikre dayalı olarak gelişen milliyetçilik, Türkçülük hareketinin tekâmülüne bağlı olarak doğmuştur. Türkçülük de 19. yüzyılda gelişen siyasî, sosyal, kültürel ve iktisadî faktörlere bağlı olarak doğmuş ve gelişmiştir.

MİLLİYETÇİLİK HAREKETLERİ VE OSMANLI DEVLETİ'NE ETKİLERİ

Çağımızda toplumu bir arada tutma fonksiyonunu yerine getiren milliyetçilik geniş kapsamlı bir siyasî ideoloji olarak Fransız İhtilali ile beraber gündeme gelmiştir. Fransız İhtilali ile beraber yükselen milliyetçiliğin temelinde, millî egemenlik, bağımsızlık (self-determination), eşitlik ve laiklik gibi genel prensipler yatmaktadır.¹

Fransız İhtilali ve onu takip eden Napolyon'un askerî istila girişimleri sonucu, milliyetçilik ideolojisi ile birlikte, ihtilalin getirdiği hürriyet, eşitlik, cumhuriyet ve laiklik gibi kavramlar bütün Avrupa'ya yayılmıştır.² Napolyon Savaşları bir taraftan Avrupa sınırlarını altüst ederken diğer taraftan Avrupa'daki eski kurumları yıkmış, milliyetçi düşüncenin ve buna bağlı siyasî teşkilatlanmanın yaygın ve etkili bir akım haline gelmesine yol

açmıştır. Sonuçta 19. yüzyılın kaderi millî devlet ve milliyetçi ideolojiler tarafından belirlenmeye başlamıştır.

Nitekim milliyetçiliğin yayılması, İngiltere, Fransa ve İspanya'nın ardından Avrupa'da İtalya ve Almanya gibi yeni güç merkezleri olarak millî devletlerin doğuşuna yol açarken, diğer taraftan doğrudan çok milletli imparatorlukları tehdit eden bir gelişme olmuştur. İşte bu sebeple Avrupa'daki gelişmelerin dışında düşünemeyeceğimiz çok milletli Osmanlı İmparatorluğu'nu da etkilemekte gecikmemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda milliyetçilik önce yabancı propagandası ve siyasî amaçlarla Hristiyan unsurlar arasında yayılmaya başlamıştır. Sonuçta Fransız İhtilali ile tohumlanan ve hürriyet fikriyle desteklenen milliyetçiliğin gayr-i müslimler arasında yayılması, Osmanlı devletinde ayaklanmalara yol açarak devletin bütünlüğünü tehdit etmeye başlayacaktır.

Osmanlı devlet adamları Fransız İhtilali sonucu yayılan ideolojik vasıflı milliyetçilik cereyanını başlangıçta kendilerini rahatlatarak olan³ Batı'nın bir iç problemi olarak görmüşlerdir. Ancak çok geçmeden 19. yüzyıl dünyasında büyük değişiklikler yapacak olan milliyetçiliğin gücünü iç isyanlarda yavaş yavaş anladılar. Bu durum karşısında Osmanlı gayr-i müslimleri tarafından savunulmaya başlanan millet fikri İmparatorluk'taki bütün unsurlar arasındaki bağları sağlamlaştırarak devletin dağılmasını durdurmak isteyen Osmanlı aydınlarının dikkatini çekti.⁴ Ancak onlar bunu yaparken milliyetçiliğin ideolojik mahiyetini kasten ihmal ettiler veya görmezlikten geldiler.⁵ Çünkü Batı'da yayılan lâik, millî egemenlik prensibi ve buna bağlı olarak gelişen kendi kade-



rini tayin prensibinin olduğu gibi kabul edilmesi açıkça devletin parçalanması demek olacaktı. Diğer taraftan Batı'daki milliyetçilik anlayışının temeli, belli sınırlar içinde, aynı dili konuşan, aynı kültürü paylaşan ve birlikte yaşama duygusuna sahip olan millet kavramına dayanıyordu. Halbuki çok milletli Osmanlı Devleti'nde böyle bir millet yapısı mevcut değildi. Çünkü geniş bir coğrafi alana yayılmış bulunan Osmanlı Devleti çeşitli din, mezhep ve milliyetlerden meydana geliyordu. Çok milletli Osmanlı Devleti'nde toplum düzenini oluşturan mekanizmaya "millet sistemi" denilmekteydi.⁶ Ancak bu sistemde millet tabiri etnik değil, dinî grupları belirtmek için, cemaat karşılığı olarak kullanılıyordu.⁷ Dolayısı ile Osmanlı devletinin içinde barındırdığı çok çeşitli unsurları yönetmek için kullandığı "millet sistemi" yani bu unsurların birer dinî cemaat olarak tasnifi milliyetçilik fikrinin yayılması ile fonksiyonunu yitirmeye başlamıştır. Nitekim İmparatorluk tebaasının kendini Ortodoks olarak değil de, Yunanlı, Sırp, Bulgar vb. şeklinde tanımlanmaya başlaması, hatta yüzyılın sonlarına doğru bu çeşit kimlik kazanmanın Müslüman unsurlar arasında da yayılmaya başlaması sistemi, dolayısı ile Osmanlı devletini çökme tehlikesi ile karşı karşıya getirmiştir.

19. yüzyılda milliyetçiliğin yayılması sadece Osmanlı'yı değil, diğer imparatorlukları da tehdit eden bir gelişmeydi. Bu sebeple milliyetçilik tehdidine karşı imparatorluklar bir yandan askerî-idarî tedbirlere başvururken, diğer yandan bir imparatorluk ideolojisi geliştirmeye çalışmışlardır.⁸ Bu bağlamda Osmanlı devleti de, Tanzimat hareketi ile bütün unsurların eşitliğine ve dayanışmacı bir anlayışa dayanan Osmanlıcılık ideolojisini geliştirmeye çalışmıştır. Bu hareket ile Tanzimat liderleri ve aydınları Osmanlı vatanı ve Osmanlı hanedanına bağlılık temeli üzerinde bir Osmanlı milleti yaratmayı amaçlamışlardır. "Devleti kurtarmak" noktasında siyasî bir tavır olarak da niteleyebileceğimiz Osmanlıcılık fikri Genç Osmanlılar tarafından bir ideoloji olarak geliştirilecektir. Onların amacı çeşitli din ve milliyetlere mensup grupları eşit siyasî haklara sahip, ortak bir vatan mefhumu etrafında, meşrutî bir idare altında yaşatmaktır.⁹ Böylece bütün Osmanlılar merkezî devletin eşit haklara sahip vatandaşları olarak görülecek, ana bünyeye birer Osmanlı olarak entegre olmaları sağlanacaktı.

Ancak gayr-i müslimlerin isyanlarına devam etmesi sebebiyle Osmanlıcılık fikrinin İmparatorluk'un bütünlüğünü sağlama fonksiyonunu yerine getiremeyeceği anlaşıncı, Osmanlı devletinin yıkılışına kadar resmî yaklaşım Osmanlıcılık olarak kalmakla beraber-hiç değilse Müslüman unsurları birarada tutmak amacıyla-1870'lerden itibaren İmparatorluk'ta birlik odağı İslamiyete doğru kaymaya başlamıştır. Bu gelişmenin tabîi bir sonucu olarak II. Abdülhamid döneminde İslamcılık ön plana çıkmıştır. Bu çerçevede "Osmanlı milleti" kavramının yanında "İslam milleti" "İslam ümmeti" şeklinde millet anlayışına yeni bir muhteva yüklenecektir. Diğer taraftan Osmanlı vatanı anlayışı, İslamî vatan kavramına dönüşecektir. Kısaca Osmanlı aydınları vatan savunması ile İslamın müdafaasını özdeşleştirmişlerdir.¹⁰

Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısı gereği, kendi dönemi içinde tutarlı sayılabilecek bu ideolojik arayışlar devleti kurtarmaya kafi gelmemiştir. Çünkü gayr-i müslimlerden sonra, İmparatorluk'taki Türklerin dışındaki Müslüman unsurlar da İmparatorluk'tan ayrılma sürecine girmişlerdir. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî açıdan yapmaya çalıştığı organizasyon artık Müslüman unsurlar arasında da problemler yaratmaktaydı. Artık onlar da kendilerine İslamiyetten öte, tamamen milliyet boyutuna dayanan kimlik vermeye başlamışlardı.

Ancak bu gelişen milliyetçilik hareketlerine karşı İmparatorluğun Türk unsurunda benzeri bir davranışa en son olarak rastlamaktayız. Bunun sebebi, İmparatorluğun çoğunluğunu ve yönetici kesimlerini oluşturan Türklerin onu sürdürmeyi ve kurtarmayı düşünmeleri ile ümmet yapısının etkisidir. Bu iki faktör Türklerin milliyetçilik fikrine yönelmesini önleyen fren mekanizmaları olmuştur. Ancak gayr-i müslimlerin bağımsızlık kazanarak devletten birer birer ayrılmaları, İmparatorluk'taki Türk olmayan Müslüman toplumların milliyetçi gayeleri sonucu, ileride üzerinde duracağımız birçok faktörün de etkisi ile Türk milliyetçiliği doğmaya ve gelişmeye başlamıştır.

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

Türk milletinin Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarından büyük devletler kurmaları ve anavatanlarından getirdikleri kültürleri uzak diyarlarda yaşatmalarının sırrını



kuvvetli bir milliyetçilik şuuruна sahip olmalarında aramak gerekir. Fakat, Ondokuzuncu yüzyılda Fransız İhtilali'nden sonra yayılan ideolojik vasıflı modern milliyetçilik anlayışının eski Türk milliyet duygusu ile bağlantısının olduğunu söylemek mümkün değildir.¹¹ Zaten Türklerde görülen milliyetçilik şuuru, Osmanlı döneminde, İmparatorluk ve İslâm dininin tesiri altında küllenmişti.¹² Bu sebeple milliyet şuuru dil hariç Türk milleti olarak değil Osmanlı olarak hissedilmişti. Nitekim, Avrupalıların Osmanlılar ve eyaletleri için kullandıkları Türk ve Türkiye tabirleri Ondokuzuncu yüzyıla kadar Osmanlı eserlerinde kullanılmamıştır. Türk kelimesi mevcuttu, fakat daha çok "cahil Anadolu köylüsü" anlamında horlayıcı bir üslûpla kullanılmaktaydı.¹³ Diğer taraftan Türk milli özellikleri İslami pota içinde eridiğinden Türk ve Müslüman aynı manaya gelmekteydi. Gerçekten de İslamı kabul eden milletler arasında hiçbir, kendi millî kimliğini İslâm ümmeti içinde eritmekte Türklerden daha ileri gitmemiştir. Bu gerçeği 1914'lerde Türkçülerin¹⁴ temsilcilerinden Ahmet Ağaoğlu şöyle dile getirmektedir:

"İslamiyet Türk'ün dinidir, din-i millîsidir, kavmi-sidir. Türk İslamiyeti cebreb, mahkûm, mağlup olarak değil, hakim galip olarak kabul etmiştir. Bin seneden beridir ki İslamiyetin en ağır yüklerini, omuzlarına alarak taşımaktadır. İslamiyet yolunda Türk herşeyini unutturmuştur. Lisanını, edebiyatını, iktisadiyatını ve hatta bazen mevcudiyet-i kavmiyesini bile."¹⁵

Türk toplumu İslamiyetle bütünleşme sonucu tamamen dinî bağların hakim olduğu ümmet haline gelmişti. Müslümanlık Türk milletinin ruhudur diyen Yahya Kemal Beyatlı, İslamiyeti "millî din" olarak vasıflandırarak bu gerçeğe işaret etmektedir.

Türklerin Osmanlı hanedanından ve İmparatorluktan ayrı bir millet sayılması fikri, Ondokuzuncu yüzyılda Batı tesiri altında ortaya çıkmış ve gelişmiştir.¹⁶ Bu sebeple Türk milliyetçiliğinin uyanışını çağdaşlaşma hareketi içinde değerlendirmemiz gerekir. Nitekim İmparatorluğun Avrupa karşısında gerilemesine çözüm bulmak amacıyla Onsekizinci yüzyılda başlayan ve Ondokuzuncu yüzyılda devam eden çağdaşlaşma hareketleri, Osmanlı Devleti'nin temeli sayılan müesseseleri ve sosyal bünyesini sarsacak değişik kavram ve fikirleri de berabe-

rinde getirmiştir. Avrupa'da Fransız İhtilali'nden sonra yayılan vatan, millet, hürriyet ve eşitlik gibi kavramların Osmanlı tebbâası arasında yayılmaya başlaması sonucu Hristiyan tebbânın bağımsızlık kazanarak İmparatorluk'tan birer birer ayrılmalarından sonra, buna tepki olarak Türk milliyetçiliği de doğmaya başlamıştır. Osmanlı gayr-i müslimleri arasında yayılan milliyet fikirleri çağdaşlaşma hareketleri sonucu Batı ile kurulan temaslara (Avrupa'ya gönderilen öğrenciler, yabancı ülkelerde kurulan Osmanlı elçilikleri, açılan yeni okullara davet edilen uzmanlar vb.) Türk aydınları arasında da yayılmaya başlamıştır.¹⁷ Bu faktörlerin yanısıra II.Viyana yenilgisinden sonra başlayan toprak kayıpları, kapitülasyonlar, Avrupalıların sömürgeci politikaları gittikçe Osmanlı Devleti'ni yıkılışa doğru götürmüştür. İşte Türk millî benliğinin gelişmesi için en kuvvetli faktör, hiç şüphesiz ki Türklerin devletlerini ayakta tutmak için gösterdikleri eşsiz dayanışma duygusu olmuştur.

Birçok milliyetçilik akımlarında olduğu gibi, Türk milliyetçiliğinin doğuşu da dil ve tarih gibi kültürel sahalardaki araştırmaların gelişmesiyle başlamıştır. Bu çalışmalar öncelikle Türk kavramının kazandığı yeni anlamda kendisini göstermiştir. Osmanlı resmî edebiyatında "kaba, cahil, göçebe" olarak horlayıcı bir üslûpla kullanılan Türk kavramı artık geçmişte şanlı medeniyetlerin kurucusu olan asil bir millet anlamını kazanmaya başlamıştır. Bu çalışmalar aynı zamanda Avrupalıların Türkler aleyhinde kullandıkları "barbarlar" kelimesine de karşı da savunma olarak başlamıştır.¹⁸ Türklerin tarihini Osmanlı tarihinden ibaret görmeyip İslam öncesi devirlere kadar götüren milliyetçi anlayışın teşekkülünde Batı'daki Türkoloji çalışmaları önemli rol oynamıştır.

Onsekizinci yüzyıldan itibaren Çin, İslâm ve daha sonra Türk kaynakları üzerinde çalışan Batılı şarkiyatçılar Türklerin Osmanlılardan önce büyük bir medeniyet kurduklarına ve dilleri ile tarihlerinin zenginliğine işaret etmişlerdir. Bu Türkologlar içinde özellikle Joseph de Guignes'in Hunların Türklerin Moğolların ve Daha Sair Tatarların Tarihi, Arthur Lumley Davids'in Türk Dili Grameri, Polonyalı asıllı Mustafa Celaleddin Paşa'nın Eski ve Modern Türkler, Leon Cahun'un Asya Tarihine Giriş adlı eserleri ideolojik boşluk içinde bulunan ve yıkılışa karşı çare arayan Türk aydınları arasında Türklük



şuurunun uyanmasında önemli tesirler bırakmıştır.¹⁹ Nitekim Tanzimat döneminde dil sahasında İbrahim Şinasi, dilin edebiyat şubesinde Ziya Paşa ile başlayan Türkçülük batıdaki Türkoloji eserlerinin etkisi ile büyük bir gelişme göstermiştir.

Batıdaki Türkoloji çalışmalarından etkilenenlerin başında Ahmet Vefik Paşa gelir. Vefik Paşa Lehçe-i Osmanî adlı eserinin giriş kısmında Türklerin ve dillerin yalnız Osmanlı ve Osmanlıca olmayıp Asya'dan Avrupa'ya kadar uzanan büyük ve eski bir ailenin en batıdaki kolu olduğuna dikkati çeker.²⁰

Askeri Okullar Nazırı Süleyman Paşa 1876'da yayınlanan Tarih-i Alem adlı eserinin bir bölümünü İslamiyetten önceki Türk tarihine ayırır. Esas itibarıyla Davids ve Guignes'in eserlerine dayanan bu bölüm modern Türk tarihçiliğinde İslamiyetten önceki Türklerle dair ilk yazıdır.²¹ Diğer önemli eserinde İlmi Sarf-ı Türkî adını veren Süleyman Paşa'nın en büyük hizmeti askeri okulların ders programına millî tarihi koymuş olmasıdır.²²

Genç Osmanlılar içinde yer alan Ali Suavi, Muhbir, Ulûm gazetelerinde Türkçülüğü ve Türkçe yazmayı devamlı söz konusu eder. Suavi'ye göre, Osmanlılar diğer Türk boyları gibi Türk soyu idiler ve dilleri Osmanlıca değil Türkçeydi.²³ O'nun diğer önemli özelliği pek açık olmasa da Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık arasında hiçbir zıtlık görmeyerek üç fikir akımını da aynı zamanda savunması ve laiklik fikrini ortaya atmasıdır. Bu arada Çağataycayı ve Doğu Türklüğünü Osmanlı okuyucularına tanıtan Özbekler tekkesi şeyhi Süleyman Efendi ile Müslüman Türkler arasında kullanılan yazı sisteminin ıslah edilmesini Osmanlı devletinin yöneticilerine teklif eden Azerbaycanlı Mirza Feth Ahunzâde'den de bahsetmek gerekir.²⁴

Bu ilmî Türkçülerin yanında vatan ve hürriyet fikirlerini yeni kuşaklara aşılayan Namık Kemal konularını Osmanlı-İslam tarihinden seçerek tarih şuuru ile milleti uyandırma yolunda önemli bir adım atmıştır. Namık Kemal yazılarında vatan, millet ve Türkistan gibi kavramları kullanmakta ise de Osmanlıcılık fikrinin en önemli savunucularındandır.²⁵ Kısaca Namık Kemal, hristiyan kavimler dahil, Osmanlı sınırları içindeki bütün cemaat ve kavimleri Osmanlılık şuuru ile yoğurup bir "Osmanlı milleti" oluşturma gayreti içindedir. Na-

mık Kemal, Vatan adlı ünlü makalesinde "İnsan vatanını sever.." diye başlayan coşkulu cümlelerle, vatan sevgisinin gerekçelerini, derinliğini ve kutsallığını çok güzel anlatır. Ancak Osmanlı Devleti'ni parçalanacağı korkusu ile, açıktan açığa Türklük davasını savunamıyordu. Halbuki milliyetçilik Türklerden başka bütün unsurların ruhunu sarmış, artık hiçbirini kendisini Osmanlı değil, Yunanlı, Sırp, Bulgar ve Ermeni olarak görmeye başlamışlardı. Bununla beraber başta Atatürk olmak üzere bir çok Türk aydınının fikrî yetişmesinde Namık Kemal'in büyük etkisi olmuştur.

Osmanlı Devleti'nde bu ilk Türkçülük devresi, daha ziyade ilmî seviyede olup, Batı'daki Türkoloji çalışmalarının tesiri altında gelişmiştir. Dil ve tarih çalışmalarıyla Osmanlı Devleti'ndeki Türk aydınları arasında Türklük şuurunun uyanmasında önemli rolleri olan bu ilk Türkçülerin milliyetçiliği büyük ölçüde kültürel idi. Bu sebeple siyasette "Osmanlı milliyeti" ve "İslam birliği" gayelerine önem vermekteydiler.²⁶

II. Abdülhamit döneminde Osmanlı Devleti'nin devamı için zaruri kabul edilen "Osmanlı birliği" ve "İslam birliği" fikirleri yanında Türkçülük de aydınlar arasında gelişmeye devam etmiştir. Bu dönemde Türkçenin İmparatorluk içindeki durumunu kuvvetlendirme ve yayma konusunda önemli bir adım atılmıştır. Osmanlı tarihinde ilk defa 1876 Anayasası ile devletin resmî dilinin Türkçe olduğu kabul edilmiştir. Özellikle II. Abdülhamit yönetiminin basında, siyasî konuların yazılmasını yasak etmesi üzerine dil; edebiyat ve tarih gibi görünüşte siyasî olmayan konular Sabah, Tercüman-ı Hakikat ve İkdâm gazetelerinde tartışılmaya başlanmıştı. Böyle tarihî ve kültürel tartışmaların ardında Türk millî duygusu ifadesini bulmuş ve daha sonraki milliyetçi harekete etkisi büyük olmuştur.²⁷ Diğer taraftan bu dönemde Türk tarihine artan ilgi, Osmanlı Türklerinin de, Türk tarihinin gerçekte kendi tarihleri olduğu şuurunun uyanmasına yol açmıştır.

Tanzimat döneminde başlayan ilmî Türkçülük bu devirde tarih, dil ve kültürel sahalarda eserlerin yayınlanması ile gelişmeye devam etmiştir. Ahmet Mithat Efendi, Mufasssal Tarihî Kurun-i Cedide, Mizancı Murad, Tarih-i Umumî adlı eserleriyle Osmanlı ve İslamiyetten önceki Türk tarihine dikkat çekmişlerdir.²⁸ Dilci ve An-



siklopedist Şemseddin Sami Osmanlı Türkçesine dilbilim açısından en büyük yardımı yapmıştır. Şemseddin Sami Kamusu Türkî adlı eseri ile açıkça Türkçecilik yapar.²⁹ Necip Asım, Leon Cahun'un Asya Tarihine Giriş adlı eserini esas alarak yazdığı genel Türk Tarihi ile Türk millî şuurunun ve milliyetçiliğinin uyanmasına önemli katkılarda bulunmuştur.³⁰ Bursalı Mehmed Tahir de Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri adlı eseri ile Türklerin İslâm medeniyetinde oynadıkları rolü ortaya koymuştur.³¹ Gene bu dönemde Türkçülük hareketinin tek yayın organı durumunda olan İkdam gazetesinde Şemseddin Sami, Veled Çelebi ve Necip Asım Türk dilinin araştırılması ve yazı dilinin sadeleşmesi cereyanını başlatmışlar ve önemli mesafeler katetmişlerdir. İlk defa "Türk Gazetesidir" başlığıyla çıkan İkdam'ın kültürel Türkçülüğün gelişmesinde ve Türkiye'de milliyet fikrinin tanıtılmasında önemli bir yeri vardır.³²

Bu dönemde ilmî Türkçülüğün ardından 1897 Türk-Yunan savaşının doğurduğu milliyetçi galeyân Türkçülüğün edebî safhasını başlatmıştır. Bu yeni çıkış, Mehmed Emin (Yurdakul)'in kuvvetli vatanseverlik ve milliyetçilik duyguları ile yazılan ve 1899 yılında yayınlanan Türkçe şiirleri ile ilk örneğini verdi. Özellikle;

Ben bir Türküm, dinim, cinsim uludur.

Sinem, özüm ateş ile doludur.

İnsan olan vatanının kuludur.

Türk evladı evde durmaz, giderim.

mısralarıyla başlayan şiirleri Türk aydınları üzerinde büyük ilgi uyandırdı. Mehmed Emin'in milli mücadeleye katılmak üzere Anadolu'ya geçişi münasebetiyle Mustafa Kemal Paşa ona çektiği telgrafta "Türk milliyetseverliğinin ilâhî müjdecisi olan şiirleriniz bugünkü mücadelemizin kahramanlık ruhuna doğuş ufku olmuştur" diyordu.³³ Şiirde Mehmed Emin ile başlayan edebî Türkçülüğü düz yazı alanında Ahmed Hikmet (Müftüoğlu) devam ettirir.³⁴

Osmanlıların Kırım Savaşı'ndan sonra Orta Asya Türkleri ile olan siyasî münasebetleri de Türkçülüğün canlanmasında önemli rol oynamıştır. İngiliz-Rus rekâbetinden etkilenen Orta Asya Türklerinin Osmanlı Devleti'nden İslam birliği adına yardım talepleri ile başlayan bu münasebetler, Osmanlılarda; Osmanlı olmayan Türk-

ler konusunda bir şuurlanmaya yol açmıştır. Ayrıca Rusya'da Çarlık yönetiminden kaçarak Osmanlı devletine sığınan Türk aydınları önce kültürel sonra siyasî Türkçülüğün gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır.³⁵

Ondokuzuncu yüzyılın sonları ile Yirminci yüzyılın başlarında siyasî Türkçülük Rusya Türkleri arasında hız kazandı. Kırım ve Kazan'da, Batı liberalizmi, Rus romantizmi ve Genç Osmanlılar hareketinden etkilenen yaygın bir Türk aydın hareketi vardı. Bu aydınlar önce kültürel Türkçülüğü, daha sonra da Pan-Slavizme tepki olarak geliştirdikleri Pan-Türkizmi (Türk Birliği) savunuyorlardı.³⁶ Türk siyaset ve fikir hayatında önemli roller oynayacak olan bu aydınların başında gelen İsmail Gaspıralı, 1873'te Kırım'da çıkardığı Tercüman gazetesinde "dilde, fikirde, işde birlik" parolası ile bütün Türklerin anlayabileceği ortak bir edebî dilin geliştirilmesi lüzumu üzerinde durmuştur.³⁷ Türk aydınları üzerinde tesirler bırakan Hüseyin-zâde Ali (Turan) de İttihat ve Terakki'nin kuruluşunda ve diğer milliyetçi cemiyetlerin faaliyetlerinde önemli roller oynayacaktır. Türkçülüğü o günlerde anlaşılan en geniş manası içinde yani, Turancılık olarak düşünen Hüseyinzâde Ali'nin, Ziya Gökalp'teki Türkçülük fikrinin uyanmasında tesiri büyüktür.³⁸

Türkiye'de siyasî Türkçülüğün yayılmasında önemli rol oynayan Ahmet Ağaoğlu'nun yanısıra, hiç şüphesiz Rusya'dan Türkiye'ye gelenler arasında en önemli aydınlardan birisi de Yusuf Akçura'dır.³⁹ Paris'te ilişki kurduğu Jön Türklerin Osmanlıcılık eğilimlerine karşı tepki olarak, Rusya'ya dönüşünde Mısır'da yayınlanan Türk gazetesinde Üç Tarzı- Siyaset adlı meşhur makalesini yazmıştır.⁴⁰ Akçura bu makalesinde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarından hangisinin Osmanlı Devleti'nde uygulama şansına sahip olabileceğini ortaya koymaya çalışır. Sonuçta; ".. artık Osmanlı milleti vücud getirmekle uğraşmak beyhûde bir yorgunluktur" diyen Akçura, makalesinin sonunda kesin hükme varmasına rağmen, ancak Türkçülük politikasının uygulanabilirliğine işaret eder. Bu döneme kadar Türkçülük bir siyaset programı halinde ortaya konulmamıştı. Akçura'nın makalesi böyle bir program mahiyetini taşıyordu.⁴¹ C. W. Hoster'e göre, 1848 "Komünist Manifestosu" komünistler için nasıl bir rol oynamışsa, Akçura'nın makalesi de Türkçüler için benzer bir rol oynamıştır.⁴²



Bütün bu çalışmalar ve ortaya konulan eserlerin sonucunda, Türk kavramı artık şerefli ve gurur duyulan bir kavram olarak değişmiştir. Türk tarihinden bölümler gün ışığına çıkarılmış, Osmanlı Devleti dışında Türkçe konuşan Müslümanlar ırkdaş olarak kabul edilmiş, Anadolu, Türklerin vatanı olarak önem kazanmaya başlamıştır. Türk milliyetçiliğinin temeli olarak dili ve kültürünün rolü ve bunları canlandırmak ve geliştirmek ihtiyacı da kuvvetlenmiştir.

Türk milliyetçiliğinin II.Meşrutiyet öncesinde dil, tarih ve edebiyat sahaslarındaki çalışmalarla kültürel temelleri atılmış ve milletin hayatında din kadar önemli ikinci bir faktör olan milliyet duygusu da önem kazanmaya başlamıştır. Fakat ırka dayalı bir milliyetçilik takip etmek İmparatorluğun dağılmasını hızlandıracağı için millî kültürü inşa etme ırkçılığın önünde yer almıştır. Devletin resmî politikası gereği, II. Meşrutiyetten önce Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi bir siyaset sistemi haline getirelememişti. Bu sebeple 1908 Temmuzunda II. Meşrutiyet ilân edildiği zaman ülkede Türkçülük akımı henüz kendini gösterememişti. Hiç bir yayın organı (İkdam gazetesi hariç) ve cemiyet bu düşüncüyü açıkça savunmuyordu. Fakat bir taraftan Rusya'dan gelen Türk aydınlarının savunduğu siyasî Türkçülük, diğer taraftan temelleri atılan kültürel Türkçülük Türk milliyetçiliğini sistem haline getirmeye ihtiyaç duyulan unsurları kısmen hazırlamıştır. Böylece temelleri atılan Türk milliyetçiliği fikri II. Meşrutiyetin getirdiği hürriyet ortamı içinde belli cemiyetler ve dergiler etrafında canlanmaya ve teşkilatlanmaya başlamıştır.

Bu devirde İttihat ve Terkaki hareketinin merkezi sayılan Selanik'te çıkmaya başlayan Genç Kalemler dergisi dilde Türkçülük akımını başlatarak milliyetçi ideolojinin oluşması bakımından çok önemli bir gelişmeye öncülük etmiştir. Ali Canip (Yöntem) ve Ömer Seyfettin tarafından çıkarılan dergide daha sonra da Ziya Gökalp'in de katılmasıyla başlatılan yeni dil davası ile, halk ve aydın kültürleri arasında birlik kurmak üzere millî kültürün temeli sayılan Türk dilini yeni bir zihniyet işlemeye başladılar.⁴³ Dergide Ömer Seyfettin "asrın intizam ve terakki asrı" olduğunu, terakkinin sağlanması içinde "umûmî ve millî bir lisanın" şart olduğunu yazıyordu.⁴⁴ Ziya Gökalp ise, "Yeni Hayat Yeni Kıymetler"

adlı makalesinde, yeni hayatı, siyasî inkılabı sosyal inkılapla tamamlayacak ilkeler bütünü olarak açıklıyordu.⁴⁵ Genç Kalemler'de başlatılan ve daha sonra millî edebiyat cereyanının doğuşuna öncülük eden II. Meşrutiyet devri Türkçecilik hareketini Türk milliyetçiliğinin başarılı bir hamlesi olarak değerlendirmek gerekir.⁴⁶ Çünkü dil milletin en önemli yapıcı unsurudur. Bu sebeple toplumumuzun ümmet halinden millet haline geçiş sürecinde başlatılan bu hareketin önemi büyüktür.

Diğer taraftan Osmanlı devletinde Türkçülük fikrine dayanan ilk teşkilat Türk Derneği adı ile kurulmuştur. 25 Aralık 1908'de kurulan ve Türklerin tarih ve kültürünü araştırmayı amaçlayan bu derneğin dil reformuna aşırı yönelişinin yanı sıra, Osmanlıcılığın gölgesinde kalması sebebiyle fazla bir varlık gösterememiştir.⁴⁷ 31 Aralık 1912'de kurulan Türk Yurdu Cemiyeti de çıkardığı Türk Yurdu dergisi ile birlikte, daha sonra kurulacak olan Türk Ocağı'na katılmıştır.⁴⁸

II. Meşrutiyet döneminde kurulan en önemli Türkçü cemiyet hiç şüphesiz Türk Ocakları'dır. Askeri Tıbbiye öğrencilerinin öncülüğünde dönemin Türkçü aydınları tarafından 3 Temmuz 1911'de fiilen, 25 Mart 1912'de resmen kurulan Türk Ocakları başlangıçta tepkilerle karşılaşmasına rağmen 1913 yılından itibaren büyük bir canlılık içine girmiştir.⁴⁹

Bu canlanmayı devrin şartları içinde aramak gerekir. Herşeyden önce bu sırada yaşanmakta olan Balkan felaketinin yarattığı şok, Türk aydınları ve gençliğinde bir ümit ve azim doğurmuş, İmparatorluk içinde Türk'lüğe dönüşü hızlandırmıştır.⁵⁰ İşte böyle bir ortamda Türk Ocakları devrin ihtiyaç ve heyecanlarını temsil etmiştir. Diğer bir ifade ile devletin Osmanlıcı politikası gereği siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan birçok bunaltıcı olaylar yaşayan Türk unsurunun kimlik bunalımına cevap vermeye çalışmıştır.

Türk Ocakları'nı kuran aydın ve gençler Türkleri gelişmiş ve sağlam bir millet haline getirmeyi amaçlamışlardır. Kısaca bu aydınlar Ziya Gökalp'in "Yeni Hayat" olarak adlandırdığı toplumun bütün kıymet sahalalarında milliyet esasına dayanan, siyasî reformu tamamlayacak sosyal bir reform yapmayı amaçlamışlardır.

Bu amaç doğrultusunda Türk Ocakları'nın devrin şartları gereği temelde millî duygulardan kaynaklanan



milliyetçilik fikrini “heyacan ve telkin” yoluyla uyandırmak ve canlı tutmak faaliyetlerinin odak noktasını oluşturmaktadır. Özellikle ocağın başta İstanbul olmak üzere, yürüttüğü organize faaliyetler çerçevesinde yapılan sistemli konferanslar, sohbetler, müsamereler, konser ve serbest derslerle bir halk üniversitesi gibi çalışmıştır.⁵¹ Bu faaliyetlerde işlenen konuların hemen hemen tamamını Türkçülüğe ait meselerin teşkil etmesi millî ruhun etkili bir kaynağı olmuştur.⁵² Türk Ocakları bu faaliyetler sonucu ülkede Türklük-Türk milliyetçiliği şuuruna sahip geniş bir kadro oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki çeşitli unsurların milliyetçilik hareketleri karşısında Türk milliyetçiliğinin öncüsü olma gibi bir fonksiyonu üstlenen Türk Ocakları kısa zamanda devrin önemli birçok ilim ve fikir adamını bünyesinde toplamıştır. Ocak çevresinde toplanan bu aydınlar günlük siyasi çekişmelerin dışında kalmaya çaba sarfederek çalışmalarını Türk milliyetçiliğinin teorisini kurma konusunda yoğunlaştırmışlardır. Bu sebeple Türk Ocağı çevresindeki aydınların çalışmaları sayesinde Türkçülük akımı siyasî, sosyal, iktisadi ve kültürel hayata bakışlar getirmiş, dönemin etkili fikir akımı haline gelmiştir.

Türk Ocakları çevresinde savunulan milliyetçilik anlayışının temeli, millî kültür yaratma ve bu yolla mütecanis bir millet oluşturma yönündedir. Böylece İmparatorluk içindeki Türkler her bakımdan gelişmiş, sağlam bir millet haline gelecek ondan sonra da dağınık bir şekilde yaşayan bütün Türkler arasında kültürel birlik sağlanacaktı.⁵³

Başta Ziya Gökalp olmak üzere Osmanlı Türkçüleri kültürel manada Türkçülüğü savunurken, siyasî anlamda Osmanlıcılık geleneğini belirli bir süre aşamamışlar ve milliyetçilik anlayışlarını İslamcılıkla uyumlu göstermeye özen göstermişlerdir. Çünkü onların esas davası yeni bir devlet kurmak değil, yapısı çok değişmiş olmakla beraber, Türk-Müslüman benliğini muhafaza eden ve halen ayakta duran Osmanlı Devleti’ni millî bir devlet haline getirmektir. Bu sebeple Osmanlı Türkçüleri başlangıçta Osmanlıcılık ve daha sonra ağırlıklı olarak İslamiyete bağlı milliyetçilik anlayışı ortaya koymuşlardır. Ortaya koydukları milliyetçilik anlayışının Osmanlılık

ve İslam’ın zararına olmadığını aksine bu iki unsuru da güçlendirici mahiyette olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre bir Türk ve İslam devleti olan Osmanlı’nın ayakta kalabilmesi ve diğer unsurları idaresi ancak, millî benliğe sahip bir Türklüğün onun merkezinde bulunması ile mümkün olabilirdi.⁵⁴ Aynı şekilde milliyetçiliğin İslamiyete yeni bir canlılık kazandıracağını savunmuşlardır.⁵⁵ Bu tartışmaları bilindiği gibi Ziya Gökalp “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” şeklinde formüle etmiştir.⁵⁶ İmparatorluğun dağılmanın eşiğine geldiği bir sırada, siyasî endişelerin de ağır bastığı bu üçlü formülde asıl yapıcı unsurun Türk kültürü olduğunu belirtmek gerekir.

Genel olarak başta Ziya Gökalp olmak üzere Osmanlı Türkçüleri Balkan Savaşları sırasında çok milletli İmparatorluğa taraftardır. Ancak çok milletli İmparatorluk yapısından hakim nüfusu Türklerin oluşturmaya başladığı millet yapısına geçişte, Balkan Savaşları’nın dönüm noktası olması Anadolu Türklüğünün önemini arttırmıştır. Diğer taraftan Osmanlı tarihinin Türklük ögesine göre yeniden yorumlanmasına ve gittikçe küçülme psikolojisinin verdiği telaşa da I. Dünya Savaşı’na paralel olarak, Osmanlı sınırları dışındaki Türklerle de yakından ilgilenmeye başlamışlardır. Böylece Osmanlı Devleti’nin sınırlarından vazgeçmeksizin milliyetçilik anlayışlarını siyasî anlamda Osmanlılık ve İslamcılığın dışında temellendirmeye başlamışlardır. Kısaca bu dönemde Türkçü aydınların milliyetçilik anlayışlarının Osmanlı topluluğunun Türk milleti topluluğu haline gelmesine paralel olarak değiştiğini söylemek mümkündür. Bu değişmeye paralel olarak Türkçülerde etnik-linguistik bir milliyetçilik anlayışının belirginleşmeye başladığını görüyoruz. Bu milliyetçilik anlayışı özellikle Rusya kökenli Türkçülerde daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan milletin coğrafi ve siyasî sınırlara bağlı olmadığını savunan bu aydınlar Türklüğü bir bütün olarak görmektedirler. Bu sebeple ister kültürel, ister siyasî anlamda ele alınsın bütün Türklük anlayışı Türk Ocakları’nın temel dinamik fikirlerinden birini teşkil etmektedir.

Bu anlayışa bağlı olarak Turancılık-Pantürkizm Rusya’dan gelen Türk aydınları vasıtasıyla Osmanlı



Türk kamuoyuna tanıtılmıştır. Ancak Turan fikrinin tarih şuuru ile yoğrulmuş bir mefkure şeklinde yaygınlaşmasında Ziya Gökalp'in büyük rolü olmuştur. Turancılığın siyasî manada dünya kamuoyuna yayılmasında ise asıl adı Moiz Cohen olan Tekin Alp'in etkisini belirtmek gerekir.⁵⁷ Türkçülük cerayarı I. Dünya Savaşı başlarında Turancılık heyacını ile bütünleşerek aydınlar ve gençleri derinden etkilemiş,⁵⁸ hatta İttihat ve Terakî liderleri nezdinde de ciddi anlamda itibar kazanmıştır.

Türkçü aydınlar öncelikle milliyetçilik anlayışlarına halkçı bir muhteva kazandırmaya çalışmışlardır. Onlar aydın ile halk arasındaki uçurumu ortadan kaldırarak bu yolla bütünleşmeyi hedefliyorlardı. Bu sebeple halka doğru gitmeyi Türkçülüğün temel ilkelerinden birisi kabul ediyorlardı.

Diğer taraftan Türkçülerdeki milliyetçilik ve halkçılığın iktisadî düşünceye yansımaları millî iktisat biçiminde olmuş; millî iktisat politikasını savunmuşlardır. İmparatorluğun aslı unsuru olan Türk köylüsünün üretken hale getirilmesini, esnafların şirketlenmesini, ticaret ve sanayinin Türklerin elinde toplanmasını amaçlamışlardır.⁵⁹

Ayrıca Türkçülerin çağdaşlaşma, kadın hakları, din işleri ile devlet işlerinin ayrılması konusundaki fikirleri radikal özellik göstermese de, Türk toplumunun İmparatorluk'tan millete, doğu medeniyetinden batı medeniyetine, dinî hayattan laikliğe geçiş sürecinde önemli bir dönemeç teşkil etmektedir.

Dili, milleti oluşturan temel faktör olarak gören Türkçü aydınlar İstanbul Türkçesini esas alarak dilde sadeleşmeyi savunmuşlardır. Dilde sadeleşme hareketi ile Türkçüler ortak bir yazı dili oluşturmaya çalışırken, ay-

nı zamanda aydın-halk kopukluğunun önüne geçmek gibi sosyal bir amaç da güdüyorlardı. Türkçülerin milliyetçiliğe kazandırdığı halka doğru ilkesi kısa zamanda etkisini göstermiş, millî edebiyat akımını doğurmuştur. Millî edebiyat akımı Türk kültürü ve Anadolu'yu esas alan eserleri ile Türk millî şuurunu güçlendirmek ve milliyet duygusunu uyandırmayı da amaçlamıştır. Türkçü aydınlar halk kültürünün kaynaklarının araştırılıp ortaya konulmasını milliyetçiliğin dayanacağı taban açısından çok önemli görmekteydi. Böylece Türk kültürünün kaynaklarına yöneliş, aynı zamanda Türk tarihine olan ilgiyi artırmış, yaşanan buhranların da etkisi ile millî tarih anlayışı doğmuştur. Millî tarih görüşü ile artık Türk tarihi bir hanedanın veya dinin tarihi değil, esas itibarıyla milletin tarihi olarak ele alınmaya başlamış, Türk tarihi zaman ve mekan itibarıyla yaygınlık kazanmıştır.⁶⁰ Bu aydınların dil, edebiyat ve tarih başta olmak üzere Türk kültürüne yönelen çalışmaları uzun süre ümmet potasında şekillenen toplumun milletleşme sürecine geçişte bir katalizör rolü oynamıştır.

II. Meşrutiyet devrindeki Türkçü aydınlar, İmparatorluk yapısı içindeki Türklere millî bilinç ve Türklük gururu kazandırmak için yoğun çaba sarfetmişler, Türk unsuruna dayalı yeni bir sosyal ve siyasî kimliğin ana hatlarını çizmişler ve bu kimliği yeni bir sosyo-politik oluşumun temeli olacak şekilde olgunlaştırmışlardır. Bu dönemde savunulan milliyetçilik, geçiş döneminin izlerini taşıması nedeniyle modern anlamda bir milliyetçilik sayılmasa dahi, Türk toplumunu modern milliyetçiliğin eşiğine getirmesi açısından son derece önemli bir merhale olmuştur. Sonuçta bu cereyan Osmanlı devletinin yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ne birçok açıdan ideolojik bir temel teşkil etmiştir.

1 Geniş bilgi için bkz.: Elie Kedouire, *Avrupada Milliyetçilik*, çev.: M. Haluk Timurtaş, Ankara 1971, s. 1-83; Eric J. Hobbawm, *Devrim Çağı (1789-1848)*, çev.: J. Ergüder, A. Şenel, Ankara 1989, s. 101-241; Server Tanilli, *Dünyayı Değiştiren On Yıl Fransız Devrimi Üstüne (1789-1799)*, 3. B., İstanbul 1990, s. 85 vd; Janko Muslin (Der), *Hürriyet Bildirgeleri*, çev.: Necmi Zeko, İstanbul 1983, s. 23-96.

2 Geniş bilgi için bkz.: Kedourie, *a.g.e.*, s. 84-130; Fahir Armaoğlu, *Siyasî Tarih (1789-1960)*, 2. B., Ankara 1973, s. 8-30; A. Haluk Ülman, *Birinci Dünya savaşıma Giden Yol ve Savaş*, 2. B., Ankara 1973, s. 16-24.

3 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev.: Metin Kırıtlı, 2. B., Ankara 1984, s. 66; Bernard Lewis, "The Impact of the French Revolution

on Turkey", *Journal of World History*, V, I, (Octobre 1953), s. 119.

4 David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, çev.: S. S. Türeci, R. Ertem, F. Erdem, İstanbul 1979, s. 9.

5 Kemal Karpat, "Modern Türkiye", *İslâm Tarihi, Kültür ve Medeniyeti*, (Ed. P. M. halt, S. Lambton, B. Lewis), çev.: Kurul, II. Cilt, İstanbul 1989, s. 95.

6 Cevdet Küçük, "Osmanlı İmparatorluğunda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri Bildirileri*, Ankara 13-14 Mart 1985, Ankara 1987, s. 13-23.

7 Roderic Davison "Nationalism as a Ottoman Problem and the Ottoman Response" *Nationalism in a Non National State. The Dissolution of the Ottoman Empire*, Ed: W.W. haddad and W. Ochsenwald, Columbus 1977, s.



- 33; Bernard Lewis, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşunu Hazırlayan Düşünce Akımları", *Atatürk Konferansları VI, 1973-1974*, Ankara 1977, s. 15-21; Lewis, *a.g.e.*, s. 333.
- 8 Hugh Seton-Watson, "Milliyetçilik ve Çok Milletli İmparatorluklar", çev.: Y. T. Kurat, *Belleten*, c. XXVIII, S. 109-112, (Temmuz 1964), s. 525-542.
- 9 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, 2. B., VII. Cilt, Ankara 1977, s. 308-309.
- 10 Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (1867-1873)*, (Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Yay. Dok. Tezi) Ankara 1990, s. 204.
- 11 İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*, İstanbul, 1070 s. 11-13.
- 12 Ercümen Kuran, "Türk Milliyetçiliğinin Gelişmesi ve Yusuf Akçura", *Türk Kültürü*, c. IV, S. 42, s. 529.
- 13 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev.: Metin Kırıatlı, 2. B. Ankara, 1984, s. 330.
- 14 Lewis, *a.g.e.*, s. 1.
- 15 Ahmed Ağayef (Ağaoğlu), "İslamda dava-yı Milliyet", *Türk Yurdu*, (1914) Yıl: 3, c. 7, S. 11, s. 2388.
- 16 Bernard Lewis, "Türkiye'de Tarihçilik ve Milli Uyanış", *Türk Yurdu*, S. 2, (1960), s. 10.
- 17 Faktörler için bkz.: Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi c. VII*, 2. B. Ankara, 1977, s. 288-296.
- 18 Kushner, *a.g.e.*, s. 12.
- 19 Geniş bilgi için bkz.: Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri, 1928 Yılı Yazıları*, (Haz.: Nejat Sefercioğlu), Ankara, 1981, s. 29-30; Stanford J. Shaw, Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev.: Mehmet Harmanacı, c. 2, İstanbul, 1983, s. 316-317; Kushner, *a.g.e.*, s. 12-14.
- 20 Akçura, *a.g.e.*, s. 18-19; Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. III, İstanbul, 1971, s. 1069.
- 21 Lewis, *a.g.m.*, s. 10; Akçura, *a.g.e.*, s. 43-44.
- 22 Sadık Tural, *Osmanlı İmparatorluğunun Son Yıllarında Edebiyatımızda Türkçülük Akımı*, (H.Ü. Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 1978, s. 21.
- 23 İsmail Hami Danişmend, *Ali Suavi'nin Türkçülüğü*, Ankara. 1942, s. 26.
- 24 Fevziye Abdullah Tansel, "Arap Harflerinin İslahı Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1861-1884)", *Belleten*, c.17; S. 66 s. 224; Ağah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadelleşme Evreleri*, 3.B. Ankara, 1972, s. 155.
- 25 Kuran, "19. Asırda Milliyetçiliğin..." s. 21.
- 26 Akçura, *a.g.e.*, s. 54.
- 27 Kushner, *a.g.e.*, s. 22.
- 28 Kushner, *a.g.e.*, s. 44-45; Mizancı Murad çıkardığı Mizan gazetesinde Osmanlılık ve İslamın yanıbaşında Türkliğe değer verme çabası içinde olduğu gibi, millî kültürün de korunmasından yanadır. Şerif Mardin, *Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, 2. B. İstanbul, 1983, s. 86-91.
- 29 Bu eserin ife-i Meram kısmında Türkçeyi savunur. Ağah Sırrı Levend, *Şemseddin Sami*, Ankara, 1969, s. 172-185; Tural, *a.g.e.*, s. 19-20.
- 30 Hüseyin Namık Orkun, *Türkçülüğün Tarihi*, 2. B. Ankara, 1977, s. 58-59; Jacop M.Landau, *Pan-Türkizm In Turkey*, London, 1981, s. 29; Akçura, *a.g.e.*, s. 87-92.
- 31 Kushner, *a.g.e.*, s. 54-55; Akçura, *a.g.e.*, s. 100-103.
- 32 Mardin, *a.g.e.*, s. 53; geniş bilgi için bkz.: Kushner, *a.g.e.*, s. 95-125.
- 33 Utkan Kocatürk, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kongresi Kronolojisi (1918-1938)*, G. Yeni B. Ankara, 1983, s. 248.
- 34 Geniş bilgi için bkz.: Fethi Tevetioğlu, *Miftiü'lü Ahmet Hikmet*, Ankara, 1986.
- 35 Geniş bilgi için bkz.: Ülken, *a.g.e.*, s. 203-213; Orkun, *a.g.e.*, s. 69-78.
- 36 Geniş bilgi için bkz.: Landau, *a.g.e.*, s. 7-14; Serge A. Zenkovsky, *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık*, çev.: İzzet Kantemir, İstanbul, 1917, s. 1-159.
- 37 Akçura, *a.g.e.*, s. 64-75; Mehmet Saray, *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey*, Ankara, 1987, s. 24-26.
- 38 A. Canip Yöntem, "Ziya Gökalp'e Türkçülüğü Aşıl原因 Adam", *Yakın Tarihimiz*, c. I, S. 9, (Nisan -1962), s. 259.
- 39 Akçura hakkında geniş bilgi için bkz.: François Georgen, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev.: Alev Er, Ankara, 1986.
- 40 Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, T.T.T. Yay; Ankara, 1976.
- 41 Kuran, "Türk Milliyetçiliğinin..." s. 530.
- 42 C. W. Hoster, *Türkizm and the Soviets*, London, 1957, s. 145.
- 43 A. Canip Yöntem, "Genç Kalemlerin Yeni Dil Davası", *Yakın Tarihimiz*, c. I, S. 12, s. 371-373.
- 44 Tahir Alangu, *Ömer Seyfettin Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul, 1968, s. 170.
- 45 Ziya Gökalp, "Yeni Hayat Yeni Kıymetler", *Makaleler II*, (Haz.: S.Hayri Bolay), Ankara, 1982, s. 40-46.
- 46 Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 3.B. İstanbul, 1978, s. 49.
- 47 Derneğin kurucuları ve üyeleri için bkz.: Tanık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, c. I, İstanbul, 1984 s. 414-415; Akçura *a.g.e.*, s. 189-191; Tevetioğlu, *a.g.e.*, s. 78-81.
- 48 Kurucuları ve faaliyetleri için bkz.: Akçura, *a.g.e.*, s. 191-194; Tunaya, *a.g.e.*, s. 415-416. Ayrıca Türk Yurdu Dergisi hakkında geniş bilgi için bkz.: Mehmet Özden, *Türk Yurdu Dergisi ve II. Mevritsiyev Devri Türkçülük Akımı (1911-1918)*, (Hacettepe Üniv. Sos. Bil.Ens. Doktora Tezi), Ankara 1994.
- 49 Fiili kuruluşunda Ocağın başkanı Mehmed Emin (Yurdakul), II. Başkan Yusuf Akçura'dır. Resmi kuruluşunda ise Ahmet Ferid (Tek) Başkan, Yusuf Akçura ise yine II. Başkandır. Geniş bilgi için bkz.: Yusuf Sarınoy, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul 1994, s. 121-127.
- 50 Köprülüzade Mehmet Fuad "Ümit ve Azim" T.Y. Yıl: 2, S. 8, c. 32, s. 240; Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam* 7. B. İstanbul, 1979, s. 56-60; Halide (Edip) "Padişah ve Şehzadelerimize" T.Y. c. III, S. 2, s. 33-36.
- 51 Burhanettin Develioğlu, "Hamdullah Suphi İle Elli Beş Sene" T.Y. c. 6, S. 2, (Şubat 1967), s. 12. François Georgen, "Les Foyers Turcs A Lépoque Kemaliste (1923-1931)" *Turcica Tome*, XIV, 1982, s. 170.
- 52 1918 yılına kadar İstanbul'da 500'ü aşkın konferans verilmiştir. Türk Ocağı İdare Raporu (1918) s.4247.
- 53 Ziya Gökalp "Türkçülük Türkiyecilik" Y.M. c. II, S. 51, s. 482; Mehmed Fuad, "Türkçülüğün Gayeleri" *Vakit*, 16 Temmuz 1918 (1334).
- 54 M. Fuad Köprülüzade "Türklük, İslamlık, Osmanlılık" T.Y. c. IV, S. 21 (45), s. 695-698; İzzet Ulvi, "Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mani mi" T.Y., c. II, S. 4(16), s. 493.
- 55 Ahmed Ağaoğlu, "İslâm'da Davay-ı Milliyet" I, T.Y. c. VI, S. 10, s. 2324-2328; Ağaoğlu "İslamda Davayı Milliyet" II, T.Y., c. VI, S. 11 s.2388. Ağaoğlu "Türk Alemi" T.Y. c. I, S. 7, s. 196-197; A.Ağaoğlu, "Sabık Trabzon Valisi Nazif Beyefendiye" T.Y., Yıl: 2, S. 21(45), s. 713-714; "Türklük Şuunu" T.Y. Yıl: 3, S. 7(55), s. 1070; Mehmed Fuad "Türklük, İslamlık..." s. 698-699.
- 56 Ziya Gökalp'in bu yazısı Türk Yurdu'nda 9 ayrı makale olarak yayınlanmış, 1918'de kitap haline gelmiştir. Ziya Gökalp, *Türkçülemek, İslamlaşmak, Müasırlaşmak*, (Haz.: İbrahim Kutluğ) Ankara 1976.
- 57 Tekin Alp hakkında bkz.: Jacop M. Landau; "Tekin Alp: Osmanlı İmparatorluğunun Son Devrinde Bir Aydın" IX, *T.T. Kongresi*, Ankara, 1988, s. 1129-1139.
- 58 Ocak bünyesinde kurulan Türk Gücü'ne mensup gençlerin "Turan'ın akıncısı olacaklarını vurgulamaları, Türk Ocağı Marşının "Mabedimiz Türk Ocağı Kâbemiz de yüce parlak, Turandır hem Ancak" şeklinde olması bu genel havanın bir yansımasıdır. Ali Hadi Okan, "Türk'ün ve Türk Ocaklarının Hamdullahı" T.Y. c. VII, S. 2 (HST Özel Sayısı), s. 55.
- 59 Geniş bilgi için bkz.: Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat (1908-1918)*, Ankara 1982.
- 60 Ercümen Kuran, "Millî Tarih Görüşümüz" *Türk Kültürü*, c. VIII, S. 85, s. 15-16; Nejat Kaymaz "Türkçü Tarih Görüşü" *Felsefe Kurumu Semineri*, Ankara 1977, s. 433-443.



TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE İKİ TESİR: BAŁKANLAR VE RUSYA

YRD. DOÇ. DR. YUNUS EMRE TANSÜ
EGE ÜNİVERSİTESİ ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILÂP TARİHİ

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, yeryüzünde dünya çapındaki (global) üç imparatorluktan birisidir. Diğerleri ise, Roma ve Büyük Britanya İmparatorluklarıdır. Batılı tarihçilerin, her ne kadar Osmanlılardan da, çok milletli imparatorluklardan biri olarak bahsetmelerine rağmen, imparatorluk fikrinin özünü teşkil eden *emperyal sömürü* düzeninin, diğer imparatorluklardan farklı tecelli ettiği muhakkaktır. Zira Osmanlılar, esas formülü *adalet* olan ve kaynakları İslâm hukuku ve Türk örfi hukukuna dayanan kanunlar ile idare edilen bir devlettir.¹ Zapt ü rapt altına alınan milletler Müslüman iseler, İslâm hukukuna göre *millet-i bâkime* statüsünde ve gayri müslim iseler de, yine kaynağını İslâm hukukundan alan Zımmî hukuka göre *millet-i mahkume* statüsünde cemaat düzeni içinde yönetilmektedir.² Dolayısıyla her cemaat, kendi dinî liderlerinin idaresinde, her türlü iç işlerinde serbest ve devlete sadece bazı vergiler vermekle yükümlü birer topluluktur.³

Osmanlı Devleti, en parlak ve yüksek çağını, XVI. asırda yaşamıştır. XVII. asırda ise Avrupa, özellikle askerî alanda üstün bir konuma geçmiştir. Bu üstünlük karşısında Osmanlılar, üst üste aldıkları mağlubiyetler neticesinde, mevcut düzenin aksaklıklarının giderilmesi için çalışmalara başlamışlardır. Bu dönemde, Osmanlı Devleti'ndeki müesseselerde meydana gelen aksaklıkların giderilmesi ile, *Asr-ı Saadet* ve *Altın çağ* şeklinde formüle edilen Fatih Sultan Mehmet, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerinin ihyâsı amaçlanmaktadır. Fakat, bu teşebbüslerden beklenen netice hâsıl olmamıştır.

XVIII. asırda, eskiyi ihya etme teşebbüslerinin sonu vermemesi ve Avrupa'nın askerî alandaki üstünlüğünün ezici boyutlara ulaşmasından dolayı, yeni bir ıslahât fikri teşekkül etmiştir. Bu fikre göre Avrupa, Osmanlılardan askerî bakımdan üstündür. O halde Avrupa'dan askerî alandaki üstünlüklerin alınması ile Osmanlılar, gene Avrupa'ya karşı askerî bakımdan üstün bir konuma geçeceklerdir. Ancak, bütün iyi niyetli gayretlere rağmen, askerî alandaki ıslahât ve Avrupa'dan teknoloji transferi çabaları âkim kalmıştır.

XIX. asra gelindiğinde, Avrupa'dan yalnızca askerî müesseselerin alınması ile Avrupa karşısında başarılı olunamayacağı ortaya çıkmıştır. Sultan III. Selim'in Nizâm-ı Cedit hareketi ile başlayan süreçte, Avrupa'dan ilim ve teknolojinin yanında bütün askerî, sosyal, iktisadî ve kültürel müesseselerin transferi sözkonusu olmuştur.⁴

Aynı dönemlerde Avrupa'da da, büyük değişiklikler meydana gelmiştir. *Aydınlanma çağı*, geride kalmış ve Fransa'da *Büyük İhtilâl* olmuştur. Bu ihtilâlin neticesinde, hürriyet, adalet, eşitlik ve milletlerin kendi kaderlerini tâyin hakkı gibi düşünceler, Avrupa ülkelerine yayılmıştır. Avrupa devletleri, bir yandan bu ihtilâl fikirlerinin yarattığı sarsıntıları en hafif bir şekilde atlatmaya çalışırken, diğer yandan Avrupa'nın büyük bir bölümünde hâkim olan çok milletli imparatorluklardan Rusya, Avusturya ve Osmanlı Devleti, bünyelerinde bulunan millet olma şuuruna erişememiş cemaat ve toplulukların, Fransız İhtilâli'nin tesiri ile teker teker millet olmalarının dehşetini yaşamaktadırlar. Her millete bir vatan prensibine uygun olarak ve büyük devletlerin çıkarları doğrultusunda, millet olan her topluluk, bir vatan talebinde bulunmaktadır.



Fransız İhtilâli'nin tesirleri, ilk olarak Osmanlı Devleti'nin dış dünya ile en yakın ilişkide bulunan topluluğu olan Yunanlılardan başlayarak bütün Balkanları etkilemiştir. Balkan milletleri, bir yandan büyük devletlerin hoşgörüsü ve diğer yandan Slav ve Ortodoks büyük kardeşleri Rusya tarafından yürütülen Pan-Ortodoks ve Pan-Slavizm politikalarının neticesinde, XIX. asır boyunca teker teker Osmanlılardan ayrılmışlardır.

XIX. asır boyunca Osmanlı Devleti'nde yapılan Sultan II. Mahmut ıslahâtları, Tanzimat ve İslahât Fermanları, I. Meşrutiyet ıslahât hareketlerinin⁵ esas amacı, devletin Avrupa karşısındaki geriliğini, yenileşme suretiyle gidermek ve böylece devletin bekâsını sağlamaktır.⁶

Bunun için Tanzimatçılar, Tanzimat ve İslahât Fermanları ile Müslüman ve Gayrimüslim tebaanın eşitliğine ve padişaha sadakât esasına dayanan bir Osmanlı milleti teşkil etmeye çalışmışlardır. Bu şekilde, başta Balkan milletleri olmak üzere, Gayri Müslim tebaanın Osmanlı Devleti'nden ayrılma çabalarına set çekmeyi amaçlamışlardır. Bu siyasetin beklenen neticeyi vermemesi üzerine Sultan II. Abdülhamid döneminde, İttihâd-ı İslâm, yani İslâm Birliği fikri ile,⁷ Osmanlı ülkesinde ve dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan Müslümanların Hilâfet makamına bağlılıklarına dayanan bir millet oluşturma siyaseti güdülmüştür. Ancak, gerek Müslüman Arapların ve gerekse başta Arnavutlar olmak üzere diğer Gayri Türk Müslüman unsurların Milliyetçilik akımlarının tesiriyle istiklâl arayışlarına girişmeleri neticesinde, bu fikir de beklenen neticeye ulaşmamıştır.⁸

Sonuçta devletin özünü teşkil eden ve kurucusu olan Türklerin, dünyanın diğer bölgelerindeki yaşayan Türkler ile kültürel, iktisadî ve belki de siyasî birliğini⁹ ihtivâ eden Tevhid-i Etrak, yani Türk Birliği siyaseti ortaya çıkmıştır. Bu siyasetin teşkilinde en önemli tesir, Gayri Müslimlerin ayrılması ile İttihâd-ı Osmanî (Osmanlılık) ve Gayri Türk Müslümanların da istiklâl arayışlarına girişmeleri sonucu, İttihâd-ı İslâm (İslâmcılık) siyasetlerinin iflâs etmesidir.

Bu suretle, XIX. asır boyunca bu iki siyaset ve Batılılaşma çabaları ile Osmanlı Devleti'ni ayakta tutan,¹⁰ devletin ana unsuru olan Türkler, Milliyetçilik akımından en son etkilenen topluluk olmuşlardır. Bu tesirler neticesinde, Türk Milliyetçiliği teşekkül etmiştir. Tevh-

hid-i Etrak fikri özünde, Osmanlılık ve İslâmcılık¹¹ siyasetlerinin iflâs etmesi neticesinde, Osmanlı Devleti'nin esasını teşkil eden Türklerin, Osmanlı Devleti hâkimiyeti altındaki diğer Türk ve Türkleşmeye mütenâsip topluluklar ile Doğu Avrupa'da, Rus ve Çin işgâli altındaki bölgelerde yaşayan Türk ve Türk asıllı halkların kültürel, iktisadî ve siyasî birliğini (Batılıların ifâdesi ile Pan-Türkizm) amaçlamaktadır.¹²

Bu çalışmada önce millet ve milliyetçilik mefhumları üzerinde durulacak, daha sonra Balkanlardaki milliyetçilik hareketlerinin Osmanlıları ne şekilde etkilediği ve Rusya'daki Türklerin Osmanlı Devleti'ndeki Türk Milliyetçiliğinin¹³ oluşmasını sağlamadaki rolleri incelenecektir.

A. MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK MEFHUMLARI

Millet mefhumu, hemen hemen her milletin siyasî terminolojisinde bulunmakla beraber, çağdaş manâdaki kullanımı Fransız İhtilâli'nden sonraki dönemde başlamıştır. Osmanlı Devleti'nde ve İslâm dünyasında da, Fransız İhtilâli öncesi *millet* mefhumu kullanılmaktadır. Bugünkü manasındaki *millet* mefhumu, Aramice *milla* kelimesinden gelmektedir. Bu kelimenin manâsı, *bir söz* demektir. Kur'an-ı Kerim'de de geçen millet mefhumunun Hristiyan literatüründeki karşılığı *logos*'tur.

Millet mefhumu, belirli bir söz ve vahiy kitabını kabul eden insan topluluğuna tekâbül etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de *iimmetten* daha kesin bir dinî cemaati tanımlamaktadır. Millet mefhumu, daha sonraları hem İslâm cemaatlerini, hem de Gayri Müslimleri ve İslâm dünyasındaki dinî zümreleri ve hizipleri tanımlamak için de kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nin siyasî terminolojisinde *millet* mefhumu,¹⁴ "kendi idareleri altında otonomi¹⁵ haklarına sahip olarak teşkilâtlandırılmış ve devlet tarafından tanınmış dinî-siyasî topluluklar"ı anlatan "teknik" bir terimdir. Millet mefhumunun temelinde, dinî farklılıklar yatmaktadır. Bazı durumlarda etnik farklılıkları da anlatmaktadır. Osmanlı Devleti'ndeki Rum ve Yahudi milletleri, hem dinî ve hem de etnik topluluklardır.

Osmanlı Devleti'ndeki Gayri Müslim milletlerin en büyüğü, Rum milletidir. Osmanlı siyasî terminolojisinin



de, Rum milleti mefhumu içine; Rumlar, Rum Ortodoks Kilisesi ve buna bağlı olan Sırp, Bulgarlar, Romenler, Arnavut ve Arapların bütün Ortodoks cemaatleri girmektedir. Gayri Müslimlerin milliyetçilik akımlarından etkilenmesine dek, çağdaş anlamda etnik milletler ortaya çıkmamıştır. Osmanlı Devleti'nde ise bir tek Müslüman milleti vardır. Bu İslâm milleti; Türkler, Arnavutlar, Araplar ve diğer Müslüman topluluklardan müteşekkildir.¹⁶

XIX. asırda, Avrupa'da *Millet ve Milliyetçilik* mefhumlarının tanımlanması, sınırlarının ve özelliklerinin belirlenmesini ele alan bir dizi tartışmalar olmuştur. Almanya ve İtalya'da Milliyetçilik, en önemli olgusu olan bir *devlet* idealinden vazgeçerek, farklı devletlerdeki aynı dili konuşan ve aynı kültürü paylaşan insanlar arasındaki kültürel birliği vurgulamakta ve bu topluluklar için ortak bir vatan talebiyle ortaya çıkmaktadır. Bu Milliyetçilik türü, Osmanlı Devleti'ndeki Gayrimüslimleri etkileyen bir milliyetçiliktir. Diğer yandan dil ve kültürü mihenk noktasına oturtan, mazinin büyüklüklerine özlem duyan, mevcut vatani korumayı ve diğer bölgelerdeki ırktaşlarıyla birleşmeyi tasarlayan bir milliyetçilik türü ise, Türkleri etkilemiştir. Daha sonraları ırkın en üstün millî bağ olduğunu iddia eden, ırk ve kan bağına temel alan Milliyetçilik akımları, Avrupa'ya hâkim olmuştur.¹⁷ Bunun öncülüğünü, Almanlar yapmıştır. Renan'ın millet tanımı daha ılımlıdır: "Geçmişin zengin hâtıralarını paylaşan, mirasına değer veren, hayatını devam ettirmeyi isteyen cevherler bütünü"dür.

Irka, dile ve kültüre dayalı milliyetçilik akımları, aynı ırka, dile veya kültüre bağlı insanları bir çatı altında toplamayı amaçlayan *Pan* hareketlere yol açmıştır. İlk *Pan* hareketi, XIX. asırda bütün Almanları bir çatı altında toplamayı amaçlayan *Pan-Germanizm*'dir. Bunu bütün Slavların birleştirilmesi üzerine kurulmuş olan *Pan-Slavizm* takip etmiştir. Osmanlılarda da, Rusya ile Çin işgâli altındaki topraklarda yaşayan Türkleri, Osmanlı Devleti çatısı altında birleştirme düşüncesi ortaya çıkmış ve bu düşünce Tevhid-i Etrak (Batılılarca *Pan-Türkizm*) olarak adlandırılmıştır.¹⁸

Osmanlı aydınlarının millet ve milliyetçilik mefhumlarına bakışlarına gelince, çok geç zamanlara kadar millet,¹⁹ Gayrimüslimlerden Müslümanları ayırmakta

kullanılmıştır. Milliyetçilik akımının Türkler arasında ilk ortaya çıkışı, 1908'den evvel net olmamakla beraber, Ahmet Vefik Paşa, Mustafa Celâleddin Paşa ve Özbekler Tekkesi Şeyhi Buharalı Süleyman Efendi'nin eserlerinde görülmektedir. Vazih bir şekilde millet mefhumu, 1908 sonrası *Türk Yurdu* dergisi ile ortaya çıkmıştır. Uzun bir süre Batılı manadaki *nation ve nationalité* mefhumları, *millet ve milliyetçilik* mefhumlarını karşılamakta kullanılmamıştır. Zira millet mefhumu, Gayrimüslim toplulukları ifâde etmekte kullanıldığından, daha ziyade *ümme*, *kavim* ve *ümmeçilik* de, *kavmiyetçilik* anlamlarındadır. Millet mefhumunun çağdaş manâda kullanımı oldukça yenidir ve XX. asrın başlarında bugünkü manâsını kazanmıştır.²⁰

Avrupa'da Milliyetçiliğin kökenleri konusunun, Fransız İhtilâli öncesinde de var olduğu ve temellerinin daha önceki devirlere indiği hakkında düşünceler bulunmaktadır. Millî devletler, millî sınırlar ve bir halk olma şuurunun çok önceleri ortaya çıktığı, ancak Fransız İhtilâli ile doktriniyel bir hâle geldiği düşüncesi de ileri sürülmektedir.²¹

Bir milletin var olması ve milliyetçilik akımının ortaya çıkması için ortak dil, vatan, tarih ve kültürün bulunması gerekmektedir. Rusya'daki milletleri plânlı bir şekilde parçalayarak, millî benliklerini yitirmelerini ve istiklâllerini kaybetmelerini sağlayan Sovyetler Birliği Milletler Komiseri Joseph Stalin, bu özellikleri iyi tespit etmiş ve esir milletlere bu nokta-ı nazardan darbe vurmuştur. Stalin, milleti, "Tarihî olarak ortak bir istikrarlı dil, toprak, ekonomik hayat ile kendini kültür ortaklığı ile dışa vuran psikolojik yapıdan oluşan bir topluluktur."²² ifâdesi ile tanımlamaktadır. Millet ve Milliyetçiliğin halk tarafından tabii bir şekilde mi, yoksa halktan kopuk aydınlar tarafından mı geliştirildiği, günümüze kadar gelen bir tartışmalar zincirini teşkil etmiştir.²³

B. TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE BALKANLARIN TESİRİ

Fransız İhtilâli'nin neticesinde, Avrupa'da ihtilâlin fikirleri yayılmıştır. Bu fikirlerin en mühimleri; *hürriyet*, *eşitlik*, *adalet ve milletlerin kendi kaderlerini tayin hakkıdır*. Bu fikirler, Avrupa'nın hem millî devletlerini ve hem de



çok milletli imparatorluklarını etkilemiştir. Bütün bu devletler, Fransa'daki yeni idareye karşı birleşirken, ihtilâl fikirleri bir yandan millî devletlerde bir demokratikleşmeye yol açmış ve diğer yandan çok milletli imparatorlukları teşkil eden çeşitli toplulukların millet olma şuuruna erişmelerine sebep olmuştur.²⁴

İlk anda bu yeni teşekkül eden milletlerde en mühim unsur, dindir. Daha sonra sırasıyla dil, tarih ve kültür birliği rol oynamaktadır. En son aşamada ise, bu milletlerde ırk ve kan birliğine dayalı bir Milliyetçilik anlayışı teşekkül etmiştir. Ancak bu yeni milletler, bağımsız ve hür değillerdir. Bu yüzden çok milletli imparatorluklardan ayrılmak suretiyle hür olmak için vatan talebinde bulunmuşlardır. Tabiatıyla bağlı bulundukları çok milletli imparatorluklar, bu talepleri kabul etmemişlerdir. Bu sebeple, yeni teşekkül eden milletler ile üyesi bulundukları imparatorluk arasında silahlı mücadeleler başlamıştır. Avusturya-Macaristan ve Rusya, bu isyânları kanlı bir şekilde bastırmışlardır. Aynı talepler ile karşılaşan Osmanlılar da, bu tip isyânları benzer şekilde bastırmakta tereddüt etmemişlerdir. Fakat, bu isyânların bastırılmasına, Avrupalı millî devletler ve aynı dertten muzdarip olan çok milletli imparatorluklar tepki göstermiş, hatta Avusturya Başbakanı Prens Metternich'in bütün gayretlerine rağmen, Hristiyan milletlerin bağımsızlık mücadelelerini desteklemek suretiyle bir çifte standart uygulamışlardır. Çünkü, 1815 yılında toplanan Viyana Kongresi'nde, hangi ülkede olursa olsun bağımsızlık ve Milliyetçilik hareketlerinin bastırılmasını kararlaştıran Avrupa Devletleri, Osmanlı Devleti için bu konuda bir istisna yapmışlar ve çıkan bağımsızlık isyânlarını desteklemişlerdir. Bu mealde, Sırp ve Yunan isyânlarına her türlü yardımda bulunmaktan çekinmemişlerdir.

Balkan milletleri arasında, en çok Rumlar temayüz etmişlerdir. Babiâli, Fener Rum Patriği'ni, bütün Ortodoksların dinî-siyasî idarecisi kabul etmekte ve Balkan milletlerinin idarecileri, Fenerli Rum Beyleri arasından seçilmektedir. Ayrıca bu imtiyâzlı konumları sayesinde Rumlar, Avrupa Devletleri ile ticareti ellerinde tutmaktadırlar. Yine Sırlar, özellikle Avusturya ve Rusya ile yakın bir ticarî ve siyasî münasebet içinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu iki milletin mensupları, Rusya, Avusturya ve Batı Avrupa ülkelerinin ticarî ve siyasî merkez-

lerine gidip gelmektedirler. Bu yüzden bu şehirler ile ticaret yapanlar, bu şehirlerde öğrenim görenler ve hatta buralarda yerleşenler, Fransız İhtilâlî'nin Avrupa'ya yaydığı fikirlerden, bulundukları ülkelerin aydınları ile aynı zamanda etkilenmişlerdir.

Rumlar, kendilerini Bizans İmparatorluğu'nun devamı ve Eski Helen medeniyetinin (?) mirasçısı olarak görmektedirler. Özellikle Batı Avrupa ülkelerindeki aydınların, XVIII. asırda yoğunlaşan ve *Aydınlanma çağı* ile yayılan Avrupa medeniyetini, Eski Yunan ve Roma geleceğine bağlama nostaljilerinin neticesinde, Osmanlı Devleti'nin tebaası Rum halkı, Eski Yunan'ın o günkü devamı ve hatta mirasçısı olarak görülmeye başlanmıştır. Öte yandan Çar I. Petro devrinden beri Rusya'nın ana siyaseti haline gelen *sıcak denizlere* inme düşüncesi, 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması'nda Rusya'nın Osmanlı ülkesindeki bütün Ortodoks tebaanın koruyucusu olması ile yeni bir safhaya girmiştir. Ruslar, ilk safhada Balkan milletleri arasında en gelişmiş, eğitimi ve kültürü diğerlerine oranla daha yüksek olan Rumlar ve Sırları etkilemeye başlamışlardır.²⁵

Slav ve Ortodoks olan Sırlar, Osmanlı Devleti'nde ilk bağımsızlık arayışına giren millettir. Rusya'nın kıskırtması ile 1804'te çıkan isyân, Osmanlı Devleti tarafından kısa bir zaman zarfında bastırılmıştır. Rumlar ise, gerek Avrupa'nın ve gerekse Rusya'nın hamiliğinde 1821 yılında isyân etmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin bu isyânı bastırmasına, Rusya ve Avrupa Devletleri karşı çıkmışlardır. Bu meyanda Rumlara her türlü yardımda bulunmakta ve bu devletin 1829'da bağımsızlığını kazanmasına sebebiyet vermekte herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Avusturya Başbakanı Metternich'in milletlerin bağımsızlıklarını önleme siyasetine rağmen, Yunanlıların istiklâl mücadelesinin desteklenmesi,²⁶ Viyana Kongresi'nin Fransız İhtilâlî aleyhtarı görüşlerinin sonucu olmuştur.²⁷

Rusya, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren ırkçı milliyetçilik cereyanlarının da tesiri ile bütün Slavların bir çatı altında toplanmalarını amaçlayan Pan-Slavizm siyasetini, özellikle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Osmanlı Devleti üzerinde uygulamaya başlamıştır. Bu iki çok milletli imparatorluğun bünyesindeki Balkan milletleri, hem Slav ve hem de Ortodoks olduğundan



(Yunanlılar Slav değil, sadece Ortodokstur.), Rusya'nın Pan-Slavist siyasetinden doğrudan etkilenmişlerdir.

Rusya, Ortodoks Slav milletlerinin gençlerini Pan-Slavist siyaset doğrultusunda ülkesinde eğitmekte ve maddî yardımlarda bulunarak ülkelerine geri göndermektedir. Bu genç aydınlar, bir yandan kendi milletlerine millî bir şuur kazandırmaya çalışırken, eski tarih, kültür ve dil unsurlarını ön plâna çıkartarak, ilk önce kültürel ki bunlar, daha sonra Avusturya-Macaristan ve Osmanlılara karşı mücadele eden silahlı çetelere dönüşmüşlerdir. Sonraki safhalarda da siyasi teşkilâtlar kurmuş ve istiklâl mücadelelerini başlatmışlardır.

Osmanlılar, XIX. asırda Avrupa'da mevcut bulunan bütün müesseselerin alınmasına dayanan bir Yenileşme siyaseti gütmüşlerdir. Ancak gerek Avrupa Devletleri'nin müdahalesi, gerek Rusya ve Avusturya karşısındaki askerî başarısızlıklar ve gerekse Fransız İhtilâlî'nin tezahürü olan Milliyetçilik cereyanlarının, Balkan milletlerine tesiri ile bunların bazılarının istiklâl kazanmaları ki, diğer Balkan milletlerine örnek olmuşlardır- Osmanlıları yeni tedbirler almaya zorlamıştır. Tanzimat Fermanı ile Müslüman ve Gayri Müslimlere birçok haklar verilmesi, bu hakların Islahât Fermanı ile artırılarak, adeta Gayrimüslimlere ayrıcalıklar sağlanması neticesinde, Osmanlı Devleti'ni tüm unsurları ile bir arada tutmaya yönelik bir *Osmanlı Milleti* fikri doğmasına yol açmıştır. Padişaha sadakât esasına dayanan Osmanlı milleti ideali, devletin resmî siyaseti haline dönüşmüştür. Amma velâkin bu görüş, Pan-Slavizm siyaseti ve Avrupa Devletleri'nin müdahalesi neticesinde iflâs etmiştir. 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi neticesinde, Balkan milletleri teker teker istiklâl ve yahut muhtariyetlerini ilân etmişlerdir. Bulgarlar, Sırp, Karadağlılar, Bosna-Hersekli ve Arnavutlar ya hür ya da muhtar bir idareye kavuşmuşlardır. Bu Balkan devletleri, Osmanlıların elinde kalan Makedonya, Kosova, Batı ve Doğu Trakya'da azınlıklarının bulunduğunu iddia etmişler ve böylece büyük devletlerin de karıştığı bir nüfuz mücadelesine sebep olmuşlardır. Bu yoğun fikir ortamı, bu bölgede Sultan II. Abdülhamid'e karşı bir muhalefetin doğmasına ve bunun neticesinde İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin kurulmasına yol açmıştır.²⁸

Yusuf Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı makalesinde, Balkan milletlerinin durumunu örnek göstererek, Osmanlı milleti teşkilinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Ali Kemâl,²⁹ böyle bir siyasetin güdülmediğini iddia etmiştir. Ahmet Ferit³⁰ ise, sözkonusu siyasetin uzun bir süre tatbik edildiğini kanıtları ile ortaya koymuştur. Yine Balkanlar, Türk Milliyetçiliğinin fikirlerinin yeşerdiği bölgedir. Türk Milliyetçiliği fikrinin ilk fıkri mücadele arenası, Balkanlardır. Akçura, 1908 sonrası İstanbul'a taşınan Türk Milliyetçiliği fikrinin Osmanlı Devleti ve Türkler için tek kurtuluş yolu olduğuna inanmaktadır.

C. TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜNDE RUSYA'NIN TESİRİ

Rus Çarlığı'nın XVI. asırda Müslüman Türk hanlıklarından Kazan'ı ele geçirmesi ile başlayan işgal hareketi, XVII., XVIII. ve XIX. asırlarda Kafkasya'daki ve Türkistan'daki hanlıkların zabtı ile neticelenmiştir. Rus istilâsı sırasında, birçok Türk, Türk asıllı ve akraba topluluklara karşı cebir kullanılmış ve hatta bunlar, büyük katliamlara maruz kalmışlardır. Aynı istilacı gücün sultas altında kader birliği yapan çeşitli Türk toplulukları arasındaki kültürel faaliyetler, Ruslar tarafından kısıtlanmaya tabi tutulması hasebiyle, özellikle ticarî alandaki münasebetlerden mütevellit bir yakınlaşma husule gelmiştir. Öte yandan Kazan ve Azeri Türkleri, Ruslar ile kurdukları yakın ticarî münasebetlerden dolayı Rus okullarında tahsil görmek suretiyle Batı kültürü ile tanışmışlardır.

Sultan II. Abdülhamid'in, bütün Müslümanları halife sadakât merkezinde bir çatı altında toplamayı amaçlayan İttihad-ı İslâm (İslâmcılık) fikri doğrultusunda, dünya Müslümanları Osmanlılara yakınlaştırmışlardır. Bu arada Rusya'da meskun Müslüman Türklerden İstanbul'a gidip gelmeler sonucunda yakın münasebetler tesis edilmiştir. Bu vesileyle Rusya'da meskun Müslüman Türkler, İstanbul'da eğitim görmüş ve ülkelerine döndükleri vakit Milliyetçi hareketleri başlatmışlardır. Hatta bazıları eğitimlerini Avrupa'da tamamlamış ve Milliyetçi fikirler ile Osmanlı ülkesine ve baba yurtlarına dönmüşlerdir. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşunda rol oynayanların bazıları, Rusya'da doğmuş Müs-



lûman Türklerdendir. Bu aydınlar, gerek Avrupa'yı tanı-
maları ve gerekse Rusya'yı iyi bilen Rusya Müslüman
Türklerinden olmaları hasebiyle, Arap Milliyetçiliği³¹ ve
diğer Gayri Türk Müslümanların, XIX. asrın son çeyre-
ğinde istiklâl hareketlerine girişmeleri neticesinde, İslâm-
cılık fikrinin hedefine erişememesi yüzünden Os-
manlı Devleti ve Rusya'da meskun Müslüman Türklerin
istikbâli hakkında yeni fikirler tesis etmişlerdir.³²

Osmanlı Devleti ile Rusya ve Çin işgali altındaki
bölgelerde yaşayan Müslüman Türkleri bir çatı altında
toplamayı amaçlayan Tevhid-i Etrak (Türkçülük)³³ fikri-
nin ideologları, Rusya Müslüman Türklerindendir.
Türkçülük fikri ilk defa Yusuf Akçura'nın³⁴ "Üç Tarz-ı
Siyaset" adlı makalesinde dile getirilmiştir. Gerçi daha
önceleri Ahmet Vefik Paşa'nın, Mustafa Celâleddin Pa-
şa'nın ve Buharalı Şeyh Süleyman Efendi'nin eserlerinde
Türkçülük cereyanının izleri bulunmaktadır.

XIX. asırda Avrupa'da Türkoloji konusunda birçok
çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar neticesinde, Türk
milletinin eski ve köklü bir kültür ve medeniyete sahip
olduğu ortaya çıkmıştır. Birçok Avrupa üniversitesinde
Türkoloji bölümleri kurulmuştur. Türkler ve Türk kül-
tür ve medeniyeti alanındaki bu yoğun çalışmaların, Ne-
cip Asım başta olmak üzere Osmanlı aydınları tarafından
Türkçe'ye aktarılması, Avrupa'ya giden Osmanlı ve Rus-
ya Müslüman Türklerinin çalışmaları neticesinde ince-
lenmesi ile Osmanlı kamuoyunca konu öğrenilmiştir.³⁵

Bu arada Balkan milletlerinin teker teker bağımsız-
lık talebiyle çıkardıkları isyanlar neticesinde, Tanzimat-
çılar tarafından ortaya atılan ve Yeni Osmanlıların sahip
çıktığı Osmanlıcılık (İttihad-ı Osmanî) fikri dumura uğ-
ramıştır. Arap ve diğer Gayri Türk Müslüman unsurların
Milliyetçilik cereyanının tesiri ile ve özellikle İngilizle-
rin kışkırtması neticesinde bağımsızlık arayışlarına giriş-
meleri ise, Yeni Osmanlıların ortaya attığı ve Sultan II.
Abdülhamid tarafından bir devlet siyaseti haline getiri-
len İslâmcılık (İttihad-ı İslâm) fikrinin netice vermesine
engel olmuştur. Hatta Arap Milliyetçileri, II. Meşrutie-
tin ilânının ardından İstanbul'da dernek bile kurmuşlar-
dır.³⁶ Ali Kemâl, bu iki görüşün de devlet siyaseti haline
getirilmediğini iddia etse de, Ahmet Ferit'in ortaya koy-
duğu gibi bu siyasetler, devletin bekâsını temin maksadıyla
uygulanmış siyasetlerdir.

Ancak Tevhid-i Etrak fikrinin bazı meseleleri bu-
lunmaktadır. Bunları Yusuf Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset"
adlı makalesinde şöyle sıralamıştır:

1. Osmanlı Türkleri ile Rusya Türkleri arasındaki
coğrafi mekân ayrılığı,
2. Rusya'nın, işgal altında tuttuğu topraklardaki
Türkler ile Osmanlı Türkleri'nin birleşmelerine engel
olacağı,
3. Osmanlı Türkleri'nde millî şuurun gelişmemesi-
dir.

Akçura, bunlar içerisinde en çok Osmanlı Türkle-
ri'nde millî şuurun ve millet olma bilincinin gelişmeme-
si üzerinde durmaktadır. Zira ona göre Osmanlılar, hâlâ
iflâs etmiş ve uygulanması mümkün olmayan Osmanlı-
cılık fikrine bağlılığı, bir devlet siyaseti olarak sürdür-
mektedirler. Akçura, Osmanlı Devleti'ndeki Hristiyan
unsurların ayrılacaklarını öngörmektedir. Yine Akçura,
tam olarak karşı çıkmamakla beraber, İslâmcılık siyaseti-
nin de uygulanmasının mümkün olduğuna inanmamak-
tadır. Çünkü Osmanlı Devleti bünyesindeki Araplar, Ar-
navutlar millî şuura erişmiş olup, bağımsızlık peşinde
milliyetçilik hareketlerine girişmişlerdir. Akçura, İslâm-
cılık siyaseti sayesinde henüz millî şuura ulaşmamış, ak-
raba Müslüman toplulukların Türkleştirilmesini amaçla-
maktadır.

Yusuf Akçura, Gaspıralı İsmail, Hüseyinzade Ali,
Sadri Maksudî, Ağaoğlu Ahmet gibi Rusya'da meskun
ve Osmanlı ülkesi ile sürekli irtibat halindeki Müslüman
Türk aydınları, Türkçülük fikrinin Rusya'da yaşayan
Müslüman Türkler arasında yayılmasını temine çalışmış-
lardır. İlk safhada, Osmanlı Türkçesi ile Rusya'da yaşı-
yan Müslüman Türklerin lehçelerini yakınlaştırmak su-
retiyle, ortak bir dil oluşturulması düşünülmüş ve Gas-
pıralı İsmail, bu konuda çalışmalarda bulunmuştur.³⁷

Türkçülük fikri, İslâmcılık ve Osmanlıcılık fikirle-
rinin iflâsından sonra, İttihad ve Terakki Cemiyeti tara-
fından da kabul edilmiştir. Ziya Gökalp,³⁸ Türkçülük
fikrini bir ideoloji haline getirmiştir. Osmanlı Devle-
ti'nin son yıllarında Türkçülük fikri gerçekleştirilmeye
çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra,
Anadolu'yu merkez alan bir Türkçülük hareketi, Musta-
fa Kemâl Atatürk tarafından kurulan yeni Türkiye Cum-
huriyeti'nin düsturu olmuştur.



SONUÇ

Osmanlı Devleti, Avrupa'nın her alanda ve özellikle askerî alandaki üstünlüğü karşısında, eskiyi ihyâ etme, Batıdan askerî alandaki yenilikleri alma ve bütün Batı müesseselerini aynen aktarma gibi siyasetler uygulamış ve böylece Yenileşme ve Avrupa'ya yetişme çabası içinde olmuştur.

Ancak, XIX. asrın başlarında Fransız İhtilâlî'nin yaydığı hürriyet, adalet, eşitlik ve milletlerin kendi kaderlerini tayin hakkı gibi Milliyetçi fikirler, gerek Avrupa'daki millî devletleri ve gerekse çok milletli imparatorlukları derinden etkilemiştir. Fakat 1815'teki Viyana Kongresi'nde Avusturya Başbakanı Prens Metternich'in önayak olması ile Avrupa'nın neresinde olursa olsun Milliyetçilik cereyanlarına ödün verilmemesi kararlaştırılmıştır. Ama bu konsensusa tamamen aykırı olarak Rusya'nın Ortodoks ve Batı Avrupa devletlerinin Eski Yunan Medeniyeti'nin mirasçısı izleniminde olduklarından desteklediği Yunan isyânı, bu devletlerin gayretleri neticesinde başarıya ulaşmış ve bu suretle Yunanistan bağımsızlığına kavuşmuştur. Bu vaziyet, Rusya'nın ezeli sıcak denizlere inme siyaseti dahilinde üstlendiği Ortodoks Osmanlı halklarının hamiliği ve en son olarak da Pan-Slavizm düşünce cereyanı ile kıskırttığı Balkan milletlerinin, XIX. asır boyunca teker teker Osmanlı Devleti'nden ayrılmalarına yol açmıştır.

Tanzimatçılar, Tanzimat ve Islahât Fermanları ve Tanzimat ıslahâtı ile Avrupa'ya yetişmeyi amaçlarken, Milliyetçi hareketleri de engellemek için Müslüman ve Gayrimüslim tebaayı hukukî açıdan eşit bir hale getirmişlerdir. Bu suretle, padişaha sadakâti esas alan çeşitli din, dil ve ırklardan müteşekkil bir "Osmanlı Milleti" oluşturmaya çalışmışlardır. İttihad-ı Osmanî (Osmanlıcılık) siyaseti, Tanzimatçılardan sonra Yeni Osmanlılar tarafından, Osmanlı Devleti'nin siyasî bekaası ve sınırlarının korunması kaygısı ile devam ettirilmiştir. Ancak bu siyasetten beklenen randımanın alınamaması ve özellikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'nin akabinde Balkan milletlerinin Osmanlı Devleti'nden toplu kopuşları, Sultan II. Abdülhamid'i, Yeni Osmanlılar tarafından geliştirilen ve günün şartlarına daha uygun ve daha gerçekçi olan İttihad-ı İslâm (İslâmcılık) siyasetini uygulamaya koymaya zorlamıştır. Gayrimüslim unsurları dışında kalan, çeşitli Osmanlı tebaası İslâm topluluklarından, hali-feye sadakât ve din kardeşliği esasında bir "İslâm mille-

ti" teşkili fikri, Arapların, Arnavutların ve sair Gayri Türk İslâm topluluklarının bağımsızlık arayışlarına girişmeleri neticesinde Birinci Dünya Savaşı sırasında tamamen uygulanamaz hale gelmiştir. Fakat bu vesile ile Rusya'nın işgali altındaki bölgelerde yaşayan Müslüman Türkler ile Osmanlı Türkleri arasında yakın ilişkiler kurulmuştur.

XIX. asırda Avrupa'da Türk tarihi, kültür ve medeniyeti hakkında birçok gelişmeler olmuş ve Türk milletinin köklü bir medeniyete sahip olduğu gün ışığına çıkarılmıştır. Üstelik bu konuda, Avrupa'daki çeşitli üniversitelerde araştırmalar yürütülmüştür. Aynı dönemde, Rusya'daki Müslüman Türkler, kültürel ve iktisadî açılardan bir asimilasyon siyasetine maruz kaldıklarından dolayı, bir dinî ve millî uyanış hareketini başlatmışlardır. Avrupa'da yürütülen çalışmaların neticeleri, bu uyanış hareketinin canlanmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu uyanış hareketinin önderleri, Müslüman Türk dünyasının lideri olarak Osmanlı Devleti'ni gördüklerinden dolayı, bu ülkede eğitim görmek ve özellikle kültürel bazda çeşitli faaliyetlerde bulunmak suretiyle Osmanlı ülkesinde "Türk Milliyetçiliği"nin temellerini atmışlardır.

Bütün dünyadaki Türkleri tek bir çatı altında toplama düşüncesinin babası, "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesi ile bu fikri ortaya atan Yusuf Akçura'dır. Bu makalede, Osmanlıcılık ve İslâmcılık fikirlerinin zaafalarını anlattıktan sonra, gelecekte bütün dünyada yaşayan Türklerin birliği düşüncesinin Osmanlı Devleti'nin bekaası ve esir Türk topluluklarının kurtuluşları için tek çıkar yol olduğu ortaya konmaktadır. Bu yeni fikir, kısa zamanda birçok taraftar toplamıştır. Bunun neticesinde, 1910'da Türk Derneği ve 1911'de ise Türk Yurdu Derneği teşkil edilmiştir.³⁹ Türkçülük düşüncesini sistemli bir ideoloji haline getiren ise, Ziya Gökalp'tir. 1913 yılından itibaren bu fikir, İttihad ve Terakki Cemiyeti iktidarı tarafından benimsenmek suretiyle uygulanmaya çalışılmıştır. Ancak, Birinci Dünya Savaşı'nın mağlubiyetle sona ermesi ve İttihadçıların önde gelenlerinin yurt dışına kaçmaları ile ümit edilen amaçlara erişilememiştir.

Türk Milliyetçiliği fikrini, Anadolu'yu esas almak suretiyle başarı ile uygulayan Gazi Mustafa Kemâl Atatürk tarafından kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti olmuştur. Yeni devlet, dışarıda kalan Türkler ile yakın kültürel, iktisadî ve sosyal münasebetleri amaçlamakla beraber, siyasî birlik fikrini uygulanamaz görmektedir.



Rusya'da yaşayan Müslüman Türkler, Rus Çarlığı'nın yıkılmasının akabinde bağımsız devletler kurmuşlardır. Ancak, Bolşevikler güçlendikten sonra, bu devletleri teker teker idarelerini ele geçirmek yoluyla Sovyetler Birliği'ne bağlamışlardır. Ardından Sovyetler Birliği

Millîyetler Başkomiserliği görevinde bulunan Joseph Stalin, "böl, parçala ve yönet" siyaseti ile tek bir Türk milletinden yerel ve yöresel nüanslarla şive ve lehçe farklılıklarını abartma yoluyla birçok millîyetçiler oluşturmuş ve 70 yıl sürecek bir karanlık dönemi başlatmıştır.

- 1 Mardin, 1994b, 24 vd.
- 2 Lewis, 1988, 321 vd.
- 3 Mardin, 1994a, 204 vd.
- 4 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Akçura 1988.
- 5 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ortaylı 1983.
- 6 Shaw, 1983, 25 vd.
- 7 Geniş bilgi için bkz.: Türköne 1994.
- 8 Karpat, 1967, 9 vd.
- 9 Ayrıntılı bilgi için bkz. Güngör, 1987b.
- 10 Bkz.: Kongar, 1993, 143-144.
- 11 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Güngör, 1987a.
- 12 Bkz.: Sadıq, 1966-1969, 5-18.
- 13 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ramsaur, 1982.
- 14 Bkz.: Lewis, 1988, 321-358.
- 15 Özön 1971, 469'da Otonomi mefhumunun, Yunanca menşeli ve sosyolojik bir mefhum olduğu belirtildikten sonra, "Bir topluluğun kendi kendini yönetme hali olarak" açıklaması yapılmıştır.
- 16 Bkz.: Lewis, 1988, 321-358.
- 17 Bkz.: Kösemihal, 1989, 58-60.
- 18 Kushner, 1979, 9-12.
- 19 Namık Kemâl, 1971, 12-22.

- 20 Türköne, 1989, 36-41.
- 21 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Parkinson, 1984.
- 22 Hobsbawm, 1995, 19.
- 23 Bunun için bkz.: Smith, 1991; Gellner, 1992; Anderson, 1993; Hobsbawm, 1995.
- 24 Seton-Watson, 1964, 525-541.
- 25 Millas, 1994, 43-56.
- 26 Millas, 1994, 63 vd.
- 27 Sander, 1989, 117 vd.
- 28 Duru, 1957, 11 vd.
- 29 Ali Kemâl, 1987, 37-44.
- 30 Ahmet Ferit, 1987, 45-55.
- 31 Dawn, 1995, 120-135.
- 32 Georgeon, 1986, 11-45.
- 33 Kushner, 1979, 63-75.
- 34 Akçura, 1987.
- 35 Lewis, 1988, 103 vd.
- 36 Duru, 1957, 56.
- 37 Kushner, 1979, 87-125.
- 38 Ülken, 1994, 304 vd.
- 39 Duru, 1957, 60.

KAYNAKLAR

- AHMET FERİT (TEK), "Bir Mektup", *Üç Tarz-ı Siyaset*, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay. 1987, s. 45-55.
- ALİ KEMÂL, "Cevabımız", *Üç Tarz-ı Siyaset*, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay. 1987, s. 37-44.
- AKÇURA, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay. 1987.
- AKÇURA, Yusuf, *Osmanlı Devletinin Dağılıma Devri, (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, 3. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay. 1988.
- ANDERSON, Benedict, *Hayali Cemaatler*, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması, çev.: İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yay. 1993.
- DAWN, C. Ernest, "Arap Milliyetçiliğinin Kökenleri", çev.: Ş. Tufan Buzpinar, *Bilgi ve Hikmet*, 10 (1995), s. 120-135.
- DURU, Kâzım Nami, *İttihat ve Terakki Hatıralarım*, İstanbul, Sucuoğlu Matbaası 1957.
- GELLNER, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev.: B. E. Behar-G. G. Özdoğan, İstanbul, İnsan Yay. 1992.
- GEORGEON, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri-Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev.: Alev Er, Ankara, Yurt Yay. 1986.
- GÜNGÖR, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleri*, 5. bs., İstanbul, Ötügen Neşriyat 1987a.
- GÜNGÖR, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 6. bs., İstanbul, Ötügen Neşriyat 1987b.
- HOBBSAWM, E.J., *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, "Program, Mit, Gerçeklik", 2. bs., çev.: Osman Akınbay, İstanbul, Ayrıntı Yay. 1995.
- KARAL, Enver Ziya, "Önsöz", *Üç Tarz-ı Siyaset*, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay. 1987, s. 1-18.
- KARPAT, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul, İstanbul, Matbaası 1967.
- KONGAR, Emre, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, 7. bs., c. I-II, İstanbul, Remzi Kitabevi 1993.
- KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, 4. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi 1989.
- KUSHNER, David, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, çev.: Ş. S.

- Türet-R. Ertem-F. Erdem, İstanbul, Kervan Yay. 1979.
- LEWIS, Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili*, çev.: Fatiha Taşar, İstanbul, Rey Yay. 1992.
- LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 3. bs., çev.: Metin Kırıatlı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay. 1988.
- MARDİN, Şerif, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, (Makaleler 1), 4. bs., der.: M. Türköne-T. Önder, İstanbul, İletişim Yay. 1994a, s. 204-241.
- MARDİN, Şerif, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, (Makaleler 1), 4. bs., der.: M. Türköne-T. Önder, İstanbul, İletişim Yay. 1994b, s. 20-33.
- MİLLAS, Herkül, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yay. 1994.
- NAMİK KEMÂL, *Osmanlı Tarihi*, Akt. Ulviye ve İlhan Ilgar, İstanbul, Hürriyet Yay. 1971.
- ORTAYLI, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yay. 1983.
- PARKINSON, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, 2. bs., çev.: Mehmet Harmancı, İstanbul, Remzi Kitabevi 1984.
- RAMSAUR, E.E., *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, 2. bs., çev.: Nuran Yavuz, İstanbul, Sander Yay. 1982.
- SADIQ, Muhammed, "Türkçülük Cereyanı-Türk Milliyetçiliğinin Eşiğinde (1908-1918)", *Türk Kültürü Araştırmaları*, III-IV (1966-1969), s. 5-18.
- SANDER, Oral, *Siyasi Tarib, İlkeçallardan 1908'e*, Ankara, İmge Yay. 1989.
- SETON-WATSON, Hugh, "Milliyetçilik ve Çok Milletli İmparatorluklar", çev.: Yuluğ Tekin Kurat, *Belleten*, c. XXVIII, 135 (1964), s. 525-542.
- SHAW, Stanford-Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev.: Mehmet Harmancı, c. II, İstanbul, E Yay. 1983.
- SMITH, Anthony D., *Millî Kimlik*, çev.: Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay. 1991.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 4. bs., İstanbul, Ülken Yay. 1994.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, 2. bs., İstanbul, İletişim Yay. 1994.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, "Tanzimat'ta Millet Fikrinin Doğuşu", *Türkiye Gün-lüğü*, 8 (1989), s. 36-41.



JÖN TÜRKLERİN YAŞADIŞI YAYINLARI

PROF. DR. YURI. A. PETROSYAN

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES / RUSYA

Jön Türk hareketinin katılımcıları ve liderleri tarafından yazılmış eserler, XIX.yüzyıl başlarında ortaya çıkan Tanzimat reformları, 1860'lar ve 1870'lerin Anayasal hareketleri döneminde hızla gelişen bir tür olan Türk siyasî eleştiri tarihinde özel bir rol oynadı. Bu yazılar, Jön Türklerin toplumsal gelişimde önemli bir unsur olarak siyasî eleştiriye biçimlendiren kitaplar ve gazete makaleleri şeklinde olan tartışmaya dayalı yorumlarıydı. Jön Türklerin bu siyasî yorumlarını okuyarak XIX. yüzyıl Reform çağındaki Osmanlı toplumunun sosyal bilincindeki gerçek değişimleri elde edebilir, Jön Türk hareketini ve özellikle liderlerinin, ideologlarının görüşlerini tahrik eden olayların doğasını anlayabiliriz. Bunun yanı sıra, Jön Türklerin siyasî eleştirilerinin okunması, hem siyasî çekişmede önemli bir silah, hem de ulusun sosyal ve siyasî hayatında dikkate değer bir unsur haline geldiğini gösteriyor.

Jön Türklerin faaliyetlerinin siyasî eleştiri alanında ilerlemesi, yayınladıkları yeni nesil gazete ve dergilerin 120'yi bulan sayısından ortaya çıkıyor. Elbetteki, birçoğunun yayın hayatı kısa sürdü ve dikkate değer bir etki yaratmadı. Ancak Jön Türkler Kahire'de *Mizan*'ın yayın dönemi sırasında, *Meşveret*, *Osmanlı*, *İntikam*, *Kanun-ı Esasi* ve son olarak *Şura-i Ümmet* gibi gazeteler vasıtasıyla yıllarca politika, ekonomi ve kültür gibi çok çeşitli sorunlar üzerinde güncel yorumlar yayımladılar. Jön Türk hareketinin başlıca örgütleyicileri ve fikir adamları olan Mizancı Murad, Ahmed Rıza, Prens Sabahaddin ve diğer edebiyatçılar ve gazeteciler, o zamanın güncel siyasî, toplumsal ve kültürel konularında gazete makalelerinin yanı sıra kitaplar, broşürler yazan deneyimli eleştirmenlerdi.

Jön Türklerin eserlerinin büyük bir bölümü, Türkiye, Bulgaristan, Romanya ve Yugoslavya'da bulunan yabancı arşivlerdeki zorlu araştırmaları ve Rusça'daki eserlerin incelenmesi sırasında bu makalenin yazarı tarafından keşfedildi. Birçoğu, Türkiye'de bile, birer, ikişer adet nadiren bulunan bibliyografik değerler halini aldı. XIX.yüzyılın ikinci yarısında ve XX.yüzyılın başlarında, siyasî eleştiri Kahire ya da Avrupa'daki Türk siyasî göçünün ürünleriydi; Türkiye'de bu tarz bir edebiyat gizlice yayılıyordu. Bunun sonucu olarak, o zamanın bütün eserleri kütüphanelerde korunmadı; bazıları bize ulaşmazken bazıları da özel koleksiyonlarda duruyor. 1961'de ünlü Jön Türk İbrahim Temo'nun Mecidiye'deki (Romanya) evinde bir sürü nadide Türk risalesini keşfedecek kadar şanslıydım. Jön Türk hareketinde oldukça önemli bir yere sahip olan bu kişinin dul eşi bana Jön Türklerin siyasî eleştirileriyle ilgili ender bulunan malzemeler sağladı. XIX.yüzyılın Türk siyasî eleştirmenlerinin oldukça değerli ve nadide eserleri ayrıca Leningrad (St. Petersburg) koleksiyonunda, özellikle St. Petesburg Üniversitesi Doğu Fakültesi ve Şarkiyat Enstitüsü'nün kütüphanesinde bulundu.

Günümüz çalışmaları, Türk tarihinin oldukça önemli dönemine ait bilgimizi genişletebilecek Jön Türklerin bu nadide eserleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bununla bağlantılı olarak, Jön Türklerin gazete yayınları, Rus Türkoloji uzmanı A. F. Zheltiakov ve Türk tarihçi Şerif Mardin gibi bilim adamları tarafından kâfi miktarda incelenmiştir.

Jön Türklerin siyasî eleştirilerinde birkaç çeşit başlı belirlenebilir: Bazen özellikle Türk kaynaklarına baş-



vurarak, devlet ve toplumun gelişimine dair sorunları inceleyen kavramsal durum kitapları ve broşürleri; zulüm rejimini ve yaratıcılarını suçlayan küçük kitaplar; Osmanlıcılığı Jön Türklerin en önemli kavramı şeklinde savunan broşürler; Jön Türklerin karşı koydukları rejimin görevleri ve kusurlarına gösterdikleri mümkün olan en basit davranışı sağlayan risaleler; ve son olarak, Jön Türkler hareketi içerisindeki ideolojik çatışmaları yansıtan baskılar.

Jön Türklerin kavramsal çalışmaları arasında anayasal sisteme dair geçerli nedenler sıralayan broşürler vardı. Bunlardan bir tanesi, yazarın 'Diplomat' takma adının ardına gizlenerek yazdığı,² anayasal monarşinin başlıca özelliklerini inceleyen ve mutlakiyetçi rejime olan üstünlüğünü ispat eden bir incelemeyi içeriyor. *Hükümet ve Reform Vastastıyla* olarak adlandırılan broşür, hükümetin mutlakiyetçi ve anayasal biçimlerinin çok yönlü analizini sağlıyor. Broşür ülkenin tüm çirkinliklerini ayaklar altına seriyor, bu tarz bir yönetimin tebanın refahını sağlamakta başarısızlığa uğradığının ve "yasa ve düzene dair bir iz bulundurmadığının" üzerinde duruyor.³ Yazar, keyfî yönetim rejiminin sona erdirilmesini isterken, otorite üzerinde etkili bir unsur olarak bir meclisin meydana getirilmesini sağlanmak için yasalar ile monarşinin gücünün sınırlandırılması gerektiğinin altını çiziyor.⁴ Broşür, ayrıca Sultanın yaşamı ve mülklerinin dokunulmazlığını garanti ederek, bir yandan yurtseverlik duygularını güçlendirirken, öte yandan bilginin ve aydınlanmanın yayılmasını sağlayacak, gücün kötüye kullanılması ve zulmü sona erdirmek amacıyla kurulacak anayasal düzenin detaylı bir açıklamasını sunuyor.⁵ Bu nüshanın güncel düşünceleri o dönemin Türk siyasî eleştirisinde olağandı. Mutlakiyetçiliğin kötü yanlarını göstermek ve anayasal düşünceleri savunmak Jön Türk eleştirilerinin ana temalarını oluşturdu.

Bu olaylara karışan diğer bir isim, XIX.yüzyıl sonları ve XX.yüzyıl başlarının tanınmış tarihçisi olan Ahmed Saib'di (1859-1920). Onun tarihi eserleri, içerdikleri siyasî eleştirilerle ayırt ediliyordu. Kısa zamanda, ilk Türk anayasasının resmen yürürlüğe konmasıyla ilgili çarpıcı olayları ve Abdülhamid tarafından kaldırılma şartlarını içeren kitaplar yazdı. 1902-1908 arasında, tarihinin, *Sultan Abdülaziz Olayı*,⁶ *Sultan V. Murad'ın Ta-*

rihi ve *Sultan Abdülaziz Yönetimindeki İlk Dönem* adlı eserleri ortaya çıktı ama bütün bu yapıtlar Kahire'de basılmıştı. Türkiye'de hepsi yasaklanmıştı ve sadece yasal olmayan yollarla ülkeye girebiliyorlardı. Bu üç kitapta da yazar, anayasacılardan, özellikle de Sultan tarafından tutuklatılarak ölüme mahkum edilen liderleri Midhad Paşa'dan yana olduğunu gizlemiyor. Kitaplar, içerikleri itibarıyla ülkedeki politik rejime ve şahsi olarak da II. Abdülhamid'e meydan okuyor.

1902'de yayınlanan ilk kitabında Ahmed Saib, Midhad Paşa hakkında, yurtsever, cesur, namuslu ve önde gelen bir devlet adamı olduğunu ileri sürerek,⁹ Abdülaziz'in tahttan indirilmesiyle bağlantılı olan olaylarda da, ülkenin menfaatlerini temsil eden bilge bir politikacı olduğunu yazıyor. Bu tasvir, Ahmed Saib'in, 1876 yazındaki anayasal reformların karşıtları ve taraftarları arasındaki çekişmeyi detaylı bir şekilde sunan, *Sultan V. Murad Tarihi* adındaki diğer kitabında da yer alıyor. Kitap, Midhad Paşanın, ilk Türk anayasasının yürürlüğe konmasındaki rolü üzerinde duruyor.

Ahmed Saib'in eserlerinin keskin güncel mizacı özellikle bu olağandışı üçlünün üçüncü kitabında göze çarpıyor. Geçerli bir nedenden dolayı, kitabın siyasî ve güncel olaylara odaklanmasının altını çizerek, yazar kitabına tarihi eserden ziyade risale diyor. Ahmed Saib'in kitabının özelliği; Osmanlı İmparatorluğu'nda parlamenter rejim kurma olasılığı ve politikası lehinde önemli bir propaganda unsuru olarak hizmet etmesidir. Kitap, parlamento ve anayasasının sorunlarını, Türk şartlarının dahiinde kavramsal olarak değil de, 1877-1878'in siyasî deneyiminin temeline dayanarak gözden geçiriyor. Ahmed Saib, ilk Türk parlamentosunu, devlet politikasının amaçlarını düzenlemeye yetkili bir organ olarak tasvir ediyor ve hükümetin tavırlarını eleştiriyor. Böyle bir şey daha önce düşünülemezdi bile.¹⁰ Bu ayrıca, anayasasının kaldırılmasından sonra tekrar kurulması ve parlamento-nun tekrar toplanması için mücadele eden Jön Türklerin propaganda amaçlarını da geliştirdi.

Hakkında en az bilgiye sahip olduğumuz broşür Ahmed Saib'in 1901'de Kahire'de yayınlanan, tamamen güncel olan broşürü *Devrim Kılavuzu*'dur. Tüm Osmanlı tarihi hakkındaki eleştirisi, çağdaş Osmanlı İmparatorluğu'nu zor duruma düşüren sorunların kökeninde Türkle-



rin dinlerinin, ya da Avrupa'da genel olarak düşünüldüğü gibi, gelişmeye ayak uyduramamalarının yattığı zannedilmemeli. Eserin amacı, Ahmed Saib'in kendisinin de yazdığı gibi, "Osmanlı İmparatorluğu'nun iktidarda olan hükümetinin özünde bulunan gerçek kötülükleri" açığa vurmaktır.¹² Ahmed Saib okuyucuya, asıl unsurun Sultan'ın şahsi karakterinde olmadığını, "zamanın sorunlarının gerçek nedenlerinin padişahların karakterlerinden ziyade, hükümetin varolan biçiminde aranması gerektiğini" belirtiyor.¹³ Yazar, İmparatorluğun her ülkeden ve her dinden olan buyruğu altındakileri temsil edenlerden oluşan bir parlamento toplama düşüncesini savunuyor. Bu parlamento, kendisine, ilerlemeyi garanti etmenin asıl yöntemi olarak görünüyor.¹⁴

Ahmed Saib'in eserleri, hem incelediği sorunlar, hem de önerdiği çözümler açısından Jön Türklerin tipik güncel yorumlarıydı. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Jön Türklerin, iyi tanınan fikir adamı Ahmed Rıza'nın, yasal olmayan Türk edebiyatının başkenti olan Kahire'de 1903'de yayınlanan broşürü *Yükümlülük ve Sorumluluk* da "tipik" olarak nitelendirilebilir. Ahmed Saib gibi, yazar da, İslamiyetin ve Müslüman devletlerin geleneklerinin, Avrupa tarzında gelişmeye ve medeniyete yönelik engeller olarak görülmemesi gerektiğini ifade ediyor. Broşür, sadece ülkenin tüm felaketlerinin suçunu taşıyan değil, ama aynı zamanda da umursamazlığı ve mantıksızlığıyla, kusurları ve zulümleriyle, Osmanlılara karşı diğer ülkelerin güvenini yokeden II. Abdülhamid'in despotik rejimini kınıyor. Yazar, baskı ve zulüm şartları içerisinde korkuyla yaşayan bir halkın ahlaksal ve entellektüel açıdan bozulduğu; insanların memleket ve görev duygularını kaybettikleri üzerinde duruyor.¹⁵

Abdülhamid rejimini eleştiren eserler arasında, oldukça ılımlı da olsa, Jön Türklerin yorumcularından biri olan, Mizancı Murad'ın yazıları da vardı. Mizancı birkaç ayrı eserin yazarıydı ve bunlardan sadece birkaçı Türkiye'de yayınlanmıştı.¹⁶ Bunlar; *Ulusal Mücadele* (İstanbul, 1907) ve *Hürriyet Vadesinde Pir Pençe-i İstibdat* (İstanbul, 1908) idi. Diğerleri Avrupa'da Jön Türk hareketinin ortaya çıkması sırasında yayınlanmıştı. *Yıldız Sarayı Hümayunu ve Babiâli* (Paris, 1895, Fransa), *Türkiye'nin İradesi ve Zaafı* (Cenevre, 1897, Fransa) söz konusu yayınların iki örneğidir. Mizancı Murad mutlakiyetçiliğe karşı mü-

cadelenin gerekliliğini savundu. Sultandan "anayasal ilkeyi" benimsemesini istedi, ancak Türk toplumunun henüz parlamentoya ait bir idari sisteme hazır olmadığını kabul etti. Mizancı Murad'ın istekleri senato tarafından yönetilen yetkili bir hükümet ve aydın bir yönetici sınıfının yaratılmasından öteye gitmedi. Murad *Ulusal Mücadele*'sinde, Batı'da bulunabilen 'tabandan gelen baskı' Osmanlı İmparatorluğu'nda imkansızdır çünkü "insanlarımız yöneticilerine manen bağlıdırlar"¹⁷ diye yazıyor. Bu durum Murad'ın ülkenin sosyal ve siyasal sorunları hakkındaki son derece ılımlı görüşünün temelini oluşturdu. Yaklaşımı, temsili hükümetin sadece insanların eğitim ve kültür seviyelerinin yükseldiği zaman etkili olabileceği inancında kendini gösteriyor. *Türkiye'nin İradesi ve Zaafı* adındaki önceki broşüründe Murad, Mustafa Fazıl ve Halil Şerif gibi Yeni Osmanlıların liderlerinin faaliyetleri ve düşüncelerinin değerlendirilmesinde eleştirel bir yaklaşım içinde. Onların Osmanlı İmparatorluğu'nun durumunu değerlendirmede gerçekçi olmadıklarını yazıyor ve ilerlemenin sadece bir parlamenter sistem tarafından sağlanabileceği yanlısına düşüyor.

Bununla beraber, Mizancı Murad'ın talepleri pratik olmasından çok teorikti. İlk Türk anayasasını yeniden resmîleştirebileceğini düşündü. Aynı broşürde, anayasal bir rejimin Osmanlı İmparatorluğu'nda mümkün olduğunu yazıyor ve şöyle ekliyor: "Midhad'ın Anayasası'yla uzlaşma amacıyla eşit temsiliyet esin verici bir örnektir." Jön Türkler tarafından kaleme alınmış diğer güncel eserlerin büyük bir çoğunluğu gibi, broşür etkili bir şekilde 'tahtın şeytanı' olarak tanımlayarak Sultanı suçluyor ve yönetiminin Türkler ve Avrupalılar için hiçbir vaadini tutmadığının üzerinde duruyor.¹⁹

Yıldız Sarayı ve Bâb-ı Âli broşürü yasa tüzüğünü temin etmek için "istişare heyeti"nin kurulmasını öngörüyor, basın özgürlüğünü ve tebaaya siyasî özgürlüğü garanti ediyor ve sadrazama bakanlar kurulunun kurulması görevini emanet ediyor. Yazar tarafından yasa tüzüğünü garanti altına almak için öne sürülen "istişare heyeti", ulusal azınlıkların temsilcileri de dahil olmak üzere, üst düzey memurlardan oluşan 25 kodamanı katarak oluşturulmuştu. Bu meclis, Murad'ın anlayışıyla, hükümeti yönetmek içindi.²⁰ Mizancı Murad tarafından geliştirilen bu ılımlı fikirler Abdülhamid tarafından fazla devrimci



bulunmuştu ve aynı zamanda Jön Türklerin hükümet karşıtı propagandalarının önemli bir bölümünü teşkil ediyordu.

Birkaç adet siyasî yazı, diğer bir Jön Türk gazetecisi olan, Osmanlı İmparatorluğu'nda anayasal propaganda edebiyatına iştirak eden Abdullah Cevdet tarafından yüzyılın dönüm noktasında oluşturulmuştu. Bunu sadece anayasayı yeniden kurmak için değil, ayrıca tahta çıkış sorunlarını halletmekle yetkilendirilen bakanlar kurulu kurmak ve Osmanlı Sultanlarının hakimiyetine son vermek için gerekli gördü. Abdullah Cevdet'in yazılarında özgürlük ve adalet temaları hakimdi. Duygulu çağrısı anayasal düzenin yenilenmesi için değil Sultanın mutlakiyeti ve zulmünü devirmek içindi. Kendi görüşlerini daha iyi aktarabilmek için Abdullah Cevdet, Schiller'in zulme karşı savaşmak ve özgürlük için mücadele etmek fikriyle bezenmiş *Wilhelm Tell* oyununa başvurmuştu. Bu tiyatro eserini sadece Türkçeye çevirmekle yetinmedi, Şerif Mardin'in "Abdülhamid ve mutlakiyete merhametsiz saldırı"²¹ olarak ifade ettiği çevirisine bir de önsöz sağladı.

Abdullah Cevdet siyasî mücadelesinde kendisini, düşüncelerini aktarmak için çeşitli edebiyat biçimlerini kullanan siyasî bir kavramcıdan daha fazla göstermiyor. *Şiddet* adındaki şiir koleksiyonu (1. Baskı, 1895, Kahire, İctihad Kütüphanesi) hem siyasî hem de şiirsel bir çalışmaydı. Vezin ölçüsünde Abdullah Cevdet, - şiddete başvuranlar ve bağlanmaya ya da hapsedilmeye güvenen kişiler ulusa zulmediyorlar- gibi üzerinde durduğu ana düşüncesini geliştirmeye çalıştı.²² II. Baskının önsözünde, 28 yıl boyunca açlık ve gerilemeden yıkılmış idareyi elinde bulunduran Sultanın mutlakiyete dayanan idaresini duygulu bir şekilde anlatıyor.²³

Abdullah Cevdet'in eleştirileri, özellikle düşüncülerini zulme karşı mücadelenin ilerideki gelişmeleriyle açığa vurduğunda keskinleşiyor. Cevdet, Jön Türklerin Avrupa'daki uzun süreli yayıncılığının hiçbir ciddi siyasî etkisi olmadığını ve bu yüzden de alınan tavırlarda değişikliğe ihtiyaç duyulduğunu belirtiyor. "Devrimi" uyumlu bir şekilde "doğa ve yaşam kanunlarıyla birlikte" mutlakiyetin sürekli etkin suçunu hariç tutmayan edebiyat ve gazetecilik yoluyla ülkede bu propagandanın etkisini genişletmek zamanının geldiğini yazıyor.²⁴ So-

nuş olarak, Abdullah Cevdet, düşüncesinin uygulanabilmesi için artık çok geç olmuş, bir yanılsamadan başka bir şey olmayan Panislamizm sorununa değiniyor. "İslamın birleşmesi"ni siyasî anlamda gülünç (absurd) olarak nitelerken aynı zamanda da bu düşüncenin bilim ve edebiyatta olduğu gibi, ruhanî yaşamda da yerleştirilmesinden bahsediliyor.²⁵ Pan-islamizmin bu değerlendirmesi dönemin Jön Türk eleştirmenlerinin büyük bir çoğunluğu için de geçerli idi.

Kahire'de Abdullah Cevdet'in yönlendirmesiyle basılan *İctihad* Jön Türklerin yayın tarihinde önemli bir rol oynadı. Örneğin, 1908'de yayımlanan baskıların listesinden de belli olacağı gibi, *İctihad* tarih, felsefe ve bilim tarihi gibi Avrupa dillerinden birçok çevirinin bulunduğu çeşitli konulardan oluşan kitapları yayınladı.²⁶ Ayrıca, İslam ve Müslüman devletlerinin tarihi üzerine de birçok kitap ve risale yayınlanmıştır. Abdullah Cevdet'in asıl amacı, mutlakiyet ve despotizme karşı yönlendirilen eserler yayınlamaktır. *İctihad* yayınları arasında Namık Kemal tarafından kaleme alınan *Magosa'dan Mekinplar* ve *Rüya*, ilk Türk parlamentosundaki belgesel nitelikteki kaynakların bir koleksiyonu, Abdülhamid rejimi altındaki bir siyasî mahkumun ıstıraplarının anlatıldığı İsmail Hakkı Bey'in *Yıldız Mahkemesi* adındaki hatıraları, Mehmed Kadri Nasih Efendi'nin *Baskı ve Adaleti*, ayrıca Abdullah Cevdet'in kendi risaleleri ve diğerleri.

Jön Türk hareketinin aktif bir katılımcısı olan Lütüfi de bazı dikkate değer eserler kaleme almıştır. 1903 ve 1906 yıllarında Paris, Cenevre ve Kahire'de Türkiye'deki siyasî durum, liberal akımlar ve baskıcı reformlar, üzerine bir dizi broşür yayınladı. Paris'te 1906'da basılan *Ulus ve Hükümet* adındaki broşürde yazar, bu meseleleri detaylı bir şekilde ele aldı. Hükümeti toplumun yöneticisi ve onun sorumluluklarını da düzenlenmiş yasaların haklı uygulaması olarak açıklıyor. Lütüfi, Osmanlı İmparatorluğu'nun dönüşümlere ihtiyaç duyduğunu fakat bunun dikkatlice hazırlanması gerektiğini öne sürüyor. İlerleme yolunda bir ulus kurmak ve onun sürekliliğini sağlamak için, umurun iyiliğine yönelik kişisel menfaatten vazgeçebilmek kadar, toplumsal adalet ve yurtseverliğe dayalı millet duygusunda birlik olabilmenin önemini vurguluyor. Lütüfi, ancak bu şartların ülkenin ekonomik açıdan bağımsızlığını garanti edebileceğine inanıyor.²⁷



Kendisini Derviş Hima takma adının ardına gizleyen İbrahim Maksud, Jön Türklerin propaganda edebiyatına yazılarıyla katkıda bulunan diğer bir kişi. Küçük çapta *Reformlar üzerine risale* (Kahire, 1906) gibi yazıları Türkiye dışında defalarca basıldı ve diğerleri öncelikle Abdülhamid'in despotik yönetiminin kötü yanlarını açığa çıkartıyordu. Derviş Hima'nın 1900'de Roma'da basılmış risalelerinden bir tanesi Abdülhamid'in saçtığı terörün kurbanlarına ithaf edilmişti. Yazar, öfkeli bir şekilde Sultan'ın zalim keyfi yönetimi ve tamamen masum olan insanları yok etmesini, "Abdülhamid" i "zalim" yönetici, 20 yıllık hükümdarlığını da "gaddarca" olarak değerlendirdi.²⁸

Jön Türklerin yasal olmayan yazıları arasında, bazen üç ile beşden daha fazla sayfa içermeyen, küçük broşürler halinde çok sayıda anonim risaleler yer alıyordu. Bu yayınların çoğu, yasadışı yollarla ülkeye sokulmak üzere tasarlanmıştı. Yazılar genellikle Abdülhamid'e yöneltilen suçlamaları içeriyordu. Örneğin, bunlardan *Uyanış Umu* başlığı altında olanı Abdülhamid hakkında şunları söylüyor: "İnsanlık tarihi daha bayağı, aç gözlü ve fena bir hükümdar daha görmedi..."²⁹ Tabii ki, bu yüzden, bu kitapçıkların ülkede yayılması yasaklanmıştı. Doğrudan Türk donanmasındaki denizcileri hedef alan diğer bir kitapçıkta Sultanın, suçlarının açığa çıkarılması gereken bir despot, "suç işleyen", "alçak bir hükümdar" olduğundan bahsediliyor. Yazar (ya da yazarlar) Sultanı ve üst rütbe yöneticilerini ülkeye ve insanlara zarar vermekle suçluyor.³⁰

Bu örneklerdeki kargaşaya devam edecek olursak; *Anavatan Tehlikede* adındaki kitapçıkta Abdülhamid ve yönetimi sertçe eleştiriliyor. Sultan'ın Ermenilerle olan sorun dahilindeki tavırları Osmanlı İmparatorluğu'nun ilişkilerinde kaçınılmaz olarak diğer devletlerin müdahalesine neden olduğu söyleniyor. Abdülhamid'in şeriatı ve devlet yasalarını incelemesi ve İmparatorlukta tüm halkları temsil eden milletvekili komisyonunu toplaması istenmişti.³¹

Ancak siyasî sorunlar üzerine çok sayıda eser hazırlayan Jön Türk yazarlarının en verimlilerinden biri Tunalı Hilmi'dir. Gerçekten de, toplumsal, yayıncılık ve diğer etkinlikleri sayesinde Jön Türk eleştirmenleri arasında özel bir yere sahip oldu.³² Bu yazar *Osmanlı* gazete-

sinin faal bir katılımcısıydı. Aynı zamanda, o dönemin okuyucusu ve uzmanları tarafından Tunalı Hilmi'nin *Hutbe'si* olarak bilinen bir dizi küçük broşürde dikkatinin büyük bir kısmını toplumsal ve politik sorunlara yöneltti. Bu hutbeler sınırdan kolayca kaçırılıp dağıtılabilen nadir bibliyografi tarzındaki ve genellikle küçük kitapçıklar halindeki taş basmalardır. Kitapçıklar Jön Türklerin merkezi olan Kahire'nin yanı sıra Cenevre'de de basılıyordu; ancak bunların sadece birkaçı günümüze ulaşabilmiştir. Tunalı Hilmi'nin eserlerinin yaygınlaşması, sadece sıradan insanlar tarafından rahatlıkla anlaşılmasını sağlayan dilinin kolaylığından değil, aynı zamanda ele aldığı temaların çeşitliliğinden de kaynaklanıyor. *Evvel ve Âhir* olarak adlandırılan broşürlerden birinde Tunalı Hilmi, keyfi yönetim ve kanunsuzluğa karşı diğer bir öfkeli açıklamada bulunarak hükümeti Sultanın despotizmine karşı durmamakla suçluyor. Yazar hükümet görevlilerini hor görerek kanunsuz tavırlar ve ihanet içinde kaybolmuş dolandırıcılar ve yalancılar olarak niteliyor ve Abdülhamid'in kendisini dünyanın az rastladığı zalim olarak tasvir ediyor.³³

Tunalı Hilmi, kural olarak, diğer Jön Türk yazarlarının dikkatinden kaçan birçok siyasî konuya dikkatli yaklaşmıştır. Örneğin, *Evvel ve Âhir* broşüründe Tunalı Hilmi 1897 Türk-Yunan savaşından sonra Girit adasının Yunanlı bir prensin yönetimine verilmesine karşı kesin bir itirazda bulunuyor.³⁴ Broşürün yazarı bir kez daha suçlu Abdülhamid üzerine atıyor. Tabii ki, Tunalı Hilmi'nin yazıları, içeriklerinin derinliğine göre ayakta kalmıyordu, ancak harekete geçmeye çağırdıkları ısrarcı sesleri tahrik ediciydi ve okuyucunun düşüncesini alevlendirdi.

1900-1902 yıllarında Tunalı Hilmi'nin birkaç eseri Cenevre ve Kahire'de yayınlandı.³⁵ Aralarında "Türkiye'nin bütün sakinleri Osmanlı, bütün Osmanlılar Türkiye'nin sakinleridir" gibi uzun başlıklı 11. *Hutbe* vardı. Bir yıl sonra Cenevre'de "11. *Hutbeye İlave*" ortaya çıktı. Bu, "Kongre. Cevapları-Cevaplarımız" başlığını taşıyordu.³⁶ 11. *Hutbenin* başlığı ve ilavesini takdir edebilmek için, Jön Türk hareketinin yüzyılın dönüm noktasındaki genel durumunu dikkate alınmalıdır. Faaliyetteki aşırı bölünmeler ve karmaşıklıklar Jön Türklerin gidişatını belirledi. Bu uyumsuzluğun üstesinden gelme isteği, çeşitli Jön Türk gruplarını bir araya getirmek için kongre



fikrinin ortaya çıkmasına neden oldu. Jön Türk grubu içinde ve yayınlarda bu düşünce geçerlik kazanmaya başladığında, Tunalı Hilmi o anda tüm hareketlerin liderlerinin ve fikir adamlarının desteğini kazanan Osmanlıcılık öğretisini geliştirme görevini üstlendi. Bu öğreti hutbenin ekinde de belirtilen gelecekteki kongrede birlik platformu anlamına geliyordu.

Başlığın da belirttiği gibi, yayın bu düşüncenin müzakeresine ve kongrenin ana fikrine ithaf edilmişti. Yazar, 1860'ların ve 1870'lerin anayasallaştırma geleneğini sürdürürken "Yeni Osmanlılar" diye adlandırdığı Jön Türkleri birleştirme görevini üstleniyor. Tunalı Hilmi, "katılmak isteyen herkes" e açık bir kongre yapmayı, bir yürütme komitesi seçmeyi ve kongreden sonra harekete geçmeyi savunuyordu; böylelikle herkes kongrede oluşturulan örgüte yardımcı olacaktı. Tunalı Hilmi, ayrıca, kongrenin Jön Türkler arasında örgütleyici birliğe yol göstereceğini umut ediyordu. Kongre için yardım fonlarının toplanması gerektiğini yazıyor ve Türkiye hakkında iyi düşüncelere sahip olan Avrupalı yazarlar ve siyasî yorumculardan bu yardımların toplanabileceği varsayımını dışlamıyordu.³⁷

1900 yılının Ağustos ayında, Jön Türk hareketinde iyi tanınan Ali Fahir'in yazdığı "Yeni Türkiye Kongresi" Cenevre'de yayınlanmıştı. Yazar, İmparatorluktaki tüm özgürlük taraftarı güçlerin mutlakiyete karşı savaşmaları için birleştirilmesini gerekli görüyordu. Broşür, özellikle anayasal dönüşüm için bir kongre oluşturarak Jön Türk hareketinin düzenli çatısını güçlendirmek amacıyla kesin bir hareket için kışkırtıyordu. Broşür, bunun haricinde, zulüm rejimine ve Türk olmayanların ulusal kurtuluş hareketine karşı İmparatorluğun tüm halklarının güçlerini birleştirmeyi amaçladı. Yazar, Türk olmayan halkların ulusal mücadelerinin gerçek amacını "genel hedefler için ölümcül olan kişisel menfaatler" olarak görüyor ve bunun biran önce bertaraf edilmesini teklif ediyor. Jön Türk yorumcularının karşı konulamaz çoğunluğu o dönemde ulus sorunu ile ilgili bu konumu paylaştı.³⁸

Jön Türklerin "ulusal sorun" hakkındaki öğretisi Osmanlıcılıktı ve bu konudaki yayınların birçoğu bu durumu yansıtıyordu. Tipik bir örnekten alıntı yapmak için dikkatimizi *Genel Tebliğ'e* çevirelim³⁹ Söz konusu

broşürün, metinden yola çıkarak, 1900 ya da 1901'de yayınlandığı söylenebilir. Metnin yazarları, tanınmış Türk devlet adamlarından Damad Mahmud Paşa'nın anne tarafından prens olan oğulları Ahmed Lütfullah ve Mehmet Sabahaddin'di. Sabahaddin, tanınmış bir tarihçi ve Jön Türk hareketinin 1900'lerdeki önemli bir şahıydı. Broşür "anavatanın bugün, özgürlük ve zorbalık arasında bir meydan savaşı arenasına dönüştüğünü" ve böylelikle "Osmanlıların şimdi zorba yönetimin zincirleri arasında tükenmiş durumda" olduğunu belirtiyor. Yazarların anlayışına göre, Abdülhamid rejimi, özgürlük ve adaleti yeniden kurma yolunda başlıca engeldi. Özgür düşüncenin tüm meydan okumaları Osmanlı hükümeti tarafından bastırılmıştı ve özgür düşünür olma suçlamaları Erzurum, Akka, Rodos ya da Tripoli kalelerinde hapse neden oluyordu. Yazarlar, yurttaşları zorba rejime karşı savaşmaya çağırıyordu. Osmanlının buyruğu altındakilerin hepsinin; Türkler, Araplar, Ermeniler, Arnavutlar, Makedonyalılar, Yunanlılar, Kürtler, Yahudiler ve diğerlerinin o zamanın kötü durumuna bir son vermek amacıyla ve yarının yönetiminin ilk taşlarını döşemek için "güçlerini birleştirmeye çağırıyorlardı. "Tüm Osmanlı vatandaşlarına" seslenirken, broşürün yazarları, zorba rejimin farklı partilerin parçalanmış tavırlarından kazanç sağlamaya çalıştığını vurguluyorlardı. Osmanlıcılık öğretisi, tebaanın tüm siyasî çabalarının birleştirilmesi demektir.

Prens Sabahaddin konumunun Jön Türklerin siyasî yorum alanında yalnız olduğunu söyleyebiliriz, dolayısıyla özel bir ilgiyi hak ediyor. Sabahaddin, Frederic Le Play'sin (1806-1882) temel anlayışının "kişisel çabanın gelişimi" olduğu sosyoloji okulunun temsilcisi oldu ve Paris'te 1906-1907 yıllarında yayınlanan *Terakki* dergisinde bu anlayışı savundu. Vilayetlerin otoritesinin gelişmesi olarak gördüğü "adem-i merkezîyetçilik" in partizanıydı. 1908 devriminden hemen sonra, Sabahaddin bu düşüncelerini, *Teşebbüs-i Şahsî ve Tevsi-i Mezuniyet hakkındaki bir İzah* adında bir broşürde açıkladı.⁴¹ Yıl sonunda, *Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkezîyet Hakkında İkinci bir İzah* broşüründe yine bu konuya döndü.

Aynı zamanda Sabahaddin "İttihad ve Terakki" toplumu üyeleri olan Jön Türklerle, başka bir çalışmasında da yansımaları gördüğümüz anayasal reform üzerine tar-



tıştı. Bu broşür, aynı fikirde olmadığı siyasi hasımlarıyla derin bir anlaşmazlığa düşmesi sonucu taşındığı Paris'te 1910-1911 yıllarında yazılmıştı. Eser *İttihad ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar. Meslekimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzâh* adını taşıyordu.⁴³ Bütün bu yazıların ana motifi, anayasal reformun, tek başına ülkeyi kurtarmayacağı ve gelişmeyi sağlayamayacağı şeklindeydi. Sabahaddin'in, sık sık eserlerinde de belirttiği gibi, zulüm rejiminin devrilmesi ve anayasal reform toplumunda ve "yaşam tarzımızda" esaslı değişimler olmadan bütünüyle yetersiz kalıyordu. Sabahaddin'in "İttihad ve Terakki" toplumunun fikir adamlarıyla tartışmasının asıl nedeni onların anayasal reformu, ekonomik ve politik sorunlara ve İmparatorluğun acılarına karşı her derde deva gibi gösteren görüşlerini tenkit etmesinden kaynaklanıyordu. Sabahaddin bireyin özgürlük ve bağımsızlığının zorba hükümdarın ortadan kaldırılmasıyla garanti edilemeyeceğini, ülkenin yoksulluğunun ve gerilemesinin temel nedenlerinin üstesinden gelinmediği takdirde, diğer bir zorbanın başa gelebileceğini açıkça ifade etmekteydi.⁴⁴

Prens Sabahaddin'in düşüncesinin derinliği gerçekten şaşkınlık verici. Sabahaddin, ülkenin gerilemesinin nedeninin kendi sosyal yapısı olduğuna inanıyor ve terakkinin şartını hükümetin yapısında değil, belirli bir tip sosyal yapıya bağlılıkta görüyor. Frederic Le Plays'in sosyoloji okulunun ilkelerini izleyerek Sabahaddin, "bireyci yapı" ve "toplumcu yapı" olmak üzere iki ana yapısal tür ortaya koyuyor. "Bireyci yapıya" ait olan halklar, bu yapının sağladıklarına göre kendi içlerinde destek arıyorlar ve üretken yetenekler, kişisel teşebbüs ve bağımsızlıkla ayırt edilebilen toplumlar yaratıyorlar" diye yazıyor.⁴⁵ Ancak 'Bütüncül Yapı' durumlarında insanlar kişisel özgürlüklerini kullanmıyorlar ve bireysel yeteneklerini geliştirmiyorlar. Kişisel yükselme gelişiminin ve bireye yatırımın, ekonomik ve sosyal gelişimin en iyi garantisi olduğu düşüncesi Sabahaddin'in tartışmaya dayalı yorumunun kalitesini gösteriyor.

Sabahaddin Osmanlılık öğretisini de savunmuştur. Sorunla ilgili görüşleri, edebî faaliyetlerin başlarında yazdığı, *Genel Tebliğ*'ine yansıyor. Osmanlılığı ise, sonunda, onu Jön Türk merkezîyetçileriyle en keskin tartışmalara iten idarî adem-i merkezîyetçiliğinin arka perdesine karşı olarak görmeye başlamıştır.

Sabahaddin'in yorum ve görüşleri, XIX.yüzyıl sonlarında ve XX.yüzyıl başlarında bu tarzdaki diğer eserlerle olan benzerliklerinden ziyade farklılıklarıyla sivrilmıştır. Eserleri, dikkate değer bir şekilde, diğer Jön Türkler tarafından savunulan ve yayılan düşüncelerin içeriğini geliştirmiştir. Tabiki, o dönemde Türk fikir hayatını asıl dürtükleyen, zulüm rejimine karşı ortak mücadeleydi. Bununla beraber, birbirleriyle çatışan birçok değerli yazara rağmen, Prens Sabahaddin Osmanlı İmparatorluğu toplumunda fazla sıradışı olan görüşleriyle nev'i şahsına münhasır bir şahsiyet olarak tanınabilir.

Bir çeyrek yüzyıldan daha fazla bir süredir, Jön Türk düşünürlerinin büyük bir bölümü Avrupa'nın en önemli siyasal ve kültürel merkezlerinde yaşadılar ve çalıştılar; Avrupa devletlerindeki sosyal, siyasal ve kültürel hayatı tanıma imkanına sahip oldular. Gerek gazeteler gerekse kitaplar vasıtasıyla olsun Avrupalı edebî kişiliklerle ve düşünürlerle kurdukları gündelik temaslar küçümsenecek bir önemi haiz olmadığı gibi, gelişimlerine de büyük katkı sağlamışlardır.

Siyasi mülteciler kapsamına giren Jön Türklerin görüşlerinin önemli bir özelliği de belirli siyasî düşüncelerin sadece savunucuları olmaları değil, ama kendilerinin o düşüncelerin biçimlenmesinde ve yürürlüğe konmasında bizzat mücadele etmeleridir. Yorumlarında yansıtılan ideolojik görüşlerin uyumsuz çeşitliliğine rağmen, Jön Türkler zorbalığa karşı savaşmak, özgürlük ve yurtseverlik düşüncelerini yaymak için samimi bir istek duymuşlardır. Osmanlılığın etkinliğine olan inançları onları ulusal hareketler tarihinde etkili şahsiyetler yaparken, siyasî sempatileri bütünüyle anayasal monarşiler tarafındaydı. Şu da ilave edilmelidir ki; Jön Türklerin edebî etkinliklerinin sadece bir bölümü yasalı. Bu eserlerin genellikle gayri kanuni yollarla yayınlanmaları, bazen gerekli derinlik ve bütünlük yoksunluğuna katkıda bulunarak içerikleri ve türleri üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur. Bununla beraber, Jön Türklerin Abdülhamid rejimine karşı mücadeleleri sırasında ortaya koydukları edebî mirâs yadsınmamalıdır. Bu, Türk sosyal ve siyasal düşünce tarihinde önemli bir sayfa olduğu gibi, sadece Türk edebiyatı için değil, bütün olarak Türk ulusu için bir gurur kaynağıdır.



- 1 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Fikirleri*, Ankara, 1964; A. D. Zheltiakov, *Pechat' v obshchestvenno-politichesko_ i kul'turno_ zhizni Turtsii (1726-1908 gg.)*, Moskova, 1972. Sözkonusu eserin bir de Türkçe çevirisi bulunmaktadır: A. D. Jeltiyakov, *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729-1908 yılları)*, Basın - Yayın Genel Müdürlüğü, [1979]. Bu makalenin yazarı da Jön Türkler hakkında birçok eser yayınlamıştır, bkz: Yu. A. Petrosyan, *Mladoturetskoe dvizhenie*, Moskova, 1971. Sözkonusu eser Türkçeye de çevrilmiştir, bkz: Yu. Petrosyan, *Sovyet gözüyle Jöntürkler*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1974; *Turetskaia Publistitsika Epokhi Reform v Osmanskoy Imperii*, Moskova, 1985; ayrıca, bkz: I. Ye. Petrosyan ve Yu. A. Petrosyan, *Osmanskaya Imperiya: Reformy i Reformatory*, Moskova, 1985.
- 2 *Usul-u İdare ve Islahat*, Muharriri bir diplomat (Eserin basıldığı yer belirtilmemiştir), 1319.
- 3 A.g.e., ss. 3-4, 9.
- 4 A.g.e., ss. 19, 51.
- 5 A.g.e., ss. 30-38.
- 6 Ahmed Saib, *Vaka-i Sultan Abdulaziz*, Mısır-el-Kahire, 1320.
- 7 Ahmed Saib, *Tarih-i Sultan Murad Hamis*, Mısır-el-Kahire, (Eserin basıldığı tarih belirtilmemiştir).
- 8 Ahmed Saib, *Abdulhamidin Evail Sultanatı*, Mısır, 1326.
- 9 Ahmed Saib, *Vaka-i Sultan Abdulaziz*, ss. 137-138.
- 10 Ahmed Saib, *Abdulhamidin Evail Sultanatı*, ss. 2, 18-22, 28-33, 43-58, 63, 101, 116-130, 146-151.
- 11 Ahmed Saib *Idem*, *Rehnuma-i İnkılâb*, Mısır, A. H. 1318.
- 12 Ahmed Saib, pp. 10-11.
- 13 Ahmed Saib, p. 60.
- 14 Ahmed Saib, pp. 68-71.
- 15 Ahmed Rıza, *Vazife ve Mes'uliyet*, Mısır, [1903], pp. 5-6.
- 16 Ne yazık ki sözkonusu baskılar benim elime ulaşmamıştır. Dolayısıyla alıntılar, dipnot 1'de belirtilen Şerif Mardin'in kitabındandır.
- 17 Mızancı Murad, *Mücadebe-i Milliye*, İstanbul, 1324, ss. 20-21. (Mardin, *op. cit.*, s. 85.
- 18 Mourad Bey, *La Force et la Faiblesse de la Turquie: les coupables et les innocents*, Cenevre, 1897, s. 58.
- 19 A.g.e., ss. 10, 27, 48, 58-59.
- 20 Mourad Bey, *La Palais de Yıldız et la Sublime Porte*, Paris, 1895, ss. 43-47.
- 21 Mardin, *op. cit.*, s.162.
- 22 Abdullah Cevdet, *Kabiriyat*, tabi-i sani, Mısır, 1906, s. 1
- 23 A.g.e., s. 8.
- 24 Abdullah Cevdet, *Hadd-ı Tedib*, Paris, 1903, ss. 49-50.
- 25 A.g.e., p. 55.
- 26 *İttihadın fibrisi-i neşriyat*, tabâ-i salise, Mısır, 1908.
- 27 Doktor Lütfi, *Millet ve Hükümet*, Paris, 1906, ss. 4-5, 21-35.
- 28 Derviş Hima, *Abdülhamid ve Faciye-i Şehadet Şeyh Hamdi*, Rome, 1315, ss. 2, 12-13.
- 29 *Ümud-i ikaz* (Eserin basıldığı tarih belirtilmemiştir), s. 1.
- 30 *Bahriyelilere mektûb* (Eserin basıldığı tarih belirtilmemiştir), ss. 1-3.
- 31 *Vatan tebliğede*, Paris, 1313, ss. 7, 20.
- 32 See A. B. Kuran, *İnkılâp tarihimiz ve İttihad ve Terakki*, İstanbul, 1948, ss. 91-92, 96-98, 104-105.
- 33 Tunalı Hilmi, *Evvel ve Âhır*, Cenevre (Eserin basıldığı tarih belirtilmemiştir), ayrıca, bkz: Y. H. Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, cilt I, kısım I, Ankara, 1963, ss. 323-324.
- 34 Tunalı Hilmi, *İlk ve Son Gayret*, (Eserin basıldığı tarih belirtilmemiştir); Bayur, *op. cit.*, ss. 323-324.
- 35 Tunalı Hilmi'nin basılan eserlerinin bir listesi için, bkz: Mardin, *op. cit.*, ss. 238-239.
- 36 Tunalı Hilmi, *On Birinci Hutbeye İlave. Kongre*, Mısır-el-Kahire, 1319.
- 37 A.g.e., ss. 4-5, 9-11.
- 38 [Ali Fahri], *Congrès de la Jeune Turquie*, Cenevre, 1900, ss. 3-5, 7-8.
- 39 *Beyânname-i Umumi* (Eserin basıldığı tarih belirtilmemiştir).
- 40 A.g.e., ss. 3-5, 9, 14.
- 41 Mehmed Sabaheddin, *Teşebbüs-ü Şahsi ve Tevsi-i Mezminiyet Hakkında Bir İzâh*, Dar as-sa'âdet, [1324].
- 42 Mehmed Sabaheddin, *İttihad ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar. Meslekîmiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzâh*, İstanbul, 1327.
- 43 A.g.e., p. 3.
- 44 A.g.e., pp. 70-71.



TÜRK MİLLÎ UYANIŞININ TEŞKİLATLANMA SAFHASI TÜRK DERNEĞİ VE MECMUASI (1909-1913)

ŞEVKET KOÇSOY

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

1789 Fransız İhtilâli ile başlayan milliyetçilik cereyanı dalga dalga genişleyerek bütün Avrupa'yı sarmış, çok geçmeden Osmanlı İmparatorluğunu da tesiri altına almıştı.¹ Özellikle Tanzimât'ın ilânı, Osmanlı'da yeni bir sürecin de başlangıcı oldu. Yeniden tanımlanan toplum ve hakları meselesi, yeni gelişmelerin de habercisi idi. Millet, milliyet ve milliyetçilik kavramları, kuru birer tanım olmaktan çıkıp, kapsamlarını netleştirerek bütün Osmanlı unsurlarının hayatına girmeye, duygu ve düşüncelerini sarmaya başladı. Milliyetçilik hissi, Batı ile münasebetleri oranında önceleri gayr-i müslim unsurları etkiledi. Çok geçmeden bütün müslim ve gayr-i müslimler bu yeni kavramların 'büyümler' tesirini günlük yaşantılarında hissetmeye başladı. Devletin sosyal yapısı, siyasî ve sosyal gelişmelere göre yeniden şekilleniyordu.²

Tanzimat ve özellikle de Islâhat Fermanı'nın araladığı pencereden daha bir kuvvetli sızmaya başlayan batı kaynaklı hürriyet fikirleri, öncelikle ve özellikle okumuş kesimin gözünü kamaştırdı. Basın yayın hayatındaki gelişmeler, yavaş yavaş oluşmaya başlayan kamuoyu, ardından gelişen entelektüel tavır ve nihayet (*Yeni Osmanlılar* / Jön-Türkler gibi) gizli cemiyetlerin teşekkülü 1876 I. Meşrûtiyet İnkılâbı'nı kaçınılmaz kıldı. Fakat dahilî sıkıntılara, emperyalistlerin diplomatik faaliyetleri de eklennince, yeni Anayasal düzen tehlikeye girdi. Zira Rusya ve batıların etkisiyle etnik unsurlar arasında millî hisler gittikçe kuvvetlenmiş ve hatta sonunda isyana dönüşmüştü. İmparatorluğun dağılma sürecine girme tehlikesi, Osmanlı devlet erkânını, 'Osmanlılık' idealine daha sı-

kı sarılarak, birliğin muhafazasını sağlamaya sevketti. Bu, yeni tanışılmış ve tadılmış hürriyetlerin tekrar kısılması demektir. Anayasal düzenin askıya alınması muhalefeti yeniden harekete geçirdi.³

Muhalefet, içeride ve dışarıda yürüttüğü faaliyetlerle, siyasî, sosyal, entelektüel ve diplomatik gelişme ve birikimlerin de yardımıyla hızlı bir tırmanış gösterdi. Dış politikada İslâmcılık⁴ -buna ilâveten içeride Osmanlılık- ideolojisini, siyasetinin temeline oturtan II. Abdülhamid karşısında, muhalefet (*Müslim/gayr-i Müslim Osmanlı, İslâmcı, Türkçü, Batıcı*), ortak dava olan "Hürriyet" mücadelesinde buluşmuştu. Bu iç ve dış destekli ittifak, tekrar Anayasal düzeni, yani 1908 II. Meşrûtiyet İnkılâbı'nı doğurdu. Osmanlıcılığı Tanzimat, İslâmcılığı ise I. Meşrûtiyet dönemi uygulama ve gelişmeleri yaygınlaştırmıştı. I. Meşrûtiyet'ten başlayarak gelişen olaylar da Batıcılık ve Türkçülüğü popüler kılmaya başladı. Netice olarak II. Meşrûtiyet'e girildiğinde İmparatorluğa kurtuluş reçetesi sunan dört ana akım ortaya çıkmıştı:⁵

- Osmanlılık,
- İslâmcılık,
- Türkçülük
- Batıcılık.

Lâkin hürriyet mücadelesinde cephe birliği ihtiyacı, her bir akımın, fikirlerini netleştirmesine, şahsiyetini bulmasına ve birbirinden bağımsız olarak ayrışmasına engel oldu.⁶ Daha önce batıdan sızan hürriyet ışıklarıyla gözleri kamaşan Osmanlı toplumu, bu kez de II. Meşrûtiyet'le kavuştuğu sınırsız ve ölçsüz hürriyet havasıyla sarhoş oldu. İstenilen ve umulanın aksine 1908 İnkılâbı,



bambaşka yeni bir döneme aralandı. Zira takip edilemez bir hızla gelişen ve değişen şartlar ile ağır gelen hürriyet, fikir akımlarının şahsiyetleşme ve kurumlaşma sürecini başlatırken, aynı zamanda Osmanlı toplumunu da siyasî, etnik, dinî ve kültürel çözülmeye sürüklüyordu.

Bütün bu iç ve dış siyasî ve nisbeten toplumsal olaylar, aynı zamanda -samimi veya değil- *Osmanlılık* ideali de bünyelerinde barındıran her bir fikir akımı için ayrışma ve netleşme bakımından birer malzeme teşkil etmekteydi. Bu durum, Jön-Türkler'in İttihad ve Terakkî çatısı altında bir araya gelenleri için de söz konusuydu. *Ziya Gökalp* gibi Türkçü ideologu da bünyesinde bulunduran *İttihat ve Terakkî* yönetimi, gittikçe artan oranda *Türkçülüğe* sempati duymakla birlikte, diğer akımları da dışlamıyordu.⁷ Zira II. Meşrûtiyet'in hemen ardından başlayan gelişmeler (*Bosna-Hersek* ve *Girit*'in kaybı, 1911 *Trablusgarb* ve 1912-1913 *Balkan Savaşları*)⁸ yönetimin, Osmanlıcılığı, ideoloji olarak sahiplenmesini mecburi kılıyordu. Ancak gelişmeler, milliyetçiliğin gittikçe bir iç dinamik haline gelmesini daha da kuvvetlendiriyordu. Bunun bir yansıması olarak da İttihad ve Terakkî, 1911 yılından itibaren tedricen Osmanlıcı programını Türkçüleştirilmeye başlayacaktır.⁹

Teşkilatlı Türkçülüğe Doğru

Başlangıçtan II. Meşrûtiyet İnkılâbı'nın ilk yıllarına kadar, diğer ideolojiler gibi Türk milliyetçiliği fikri de önceleri bulanıktı. Hatta *Türklük duygusu* tamamen unutulmuştu. Gerçi 'Türk', 'Türkler' kavramları kullanılmakta idiye de bunlar daha ziyade İslâmiyet, Müslümanlık ve hakâret anlamında köylülükle özdeşleşmişti.¹⁰ Fakat, gayr-i Türk unsurların millî kıpırdanışları ve Batı'dan sızan Türkoloji çalışmaları, yavaş yavaş Türk aydınlarını da harekete geçirdi. Artık Türklük çalışmaları na bizzat Türkler de katılıyorlardı. Çok geçmemiş yüzyılın son çeyreğinde edebî, harsî ve fikrî üretim başlamıştı.¹¹ Türkoloji çalışmaları incelendiğinde, bu üretim faaliyetine katılan dört ayrı kadronun olduğu anlaşılır. Bunları şu şekilde sınıflandırabiliriz:

I- Müsteşrik (yabancı) Türkologlar; *De Guignes*, *Vamberi*, ...

II- Gayr-i Türk müslüman Türkologlar; Leh asıllı *Constantin Borzecki/Mustafa Celâleddin Paşa*, Arnavud asıllı *Şemseddîn Sâmî Bey*, ...

III- Türk asıllı Türkologlar; *Abmet Vefik Paşa*, *Süleyman Paşa* ve *Ahmed Mithat Efendi*, ...

IV- Türkiye hâricindeki, aslen Türk olan Türkologlar; *Şihâbeddîn Mercânî*, *Mirza Feth Ali Ahundof*, *İsmail Gasprinski* ve diğerleri gibi.

Diğer fikir akımları karşısında 'mecbûrî bir antitez' olarak gelişen Türkçülük, 1908 İnkılâbı'na kadar edebî ve kültürel ürünlerini verirken aynı zamanda kadrolarını da oluşturmaktaydı. Türkiye'de Türklük çalışmalarında bulunmuş ve II. Meşrûtiyet dönemine intikal etmiş Türkçü kadronun önde gelenlerinden bazıları şunlardır: Hüseyinzâde Ali, Akçuraoğlu Yusuf, Mehmed Emîn [Yurdakul], Necîb Âsım [Yazıksız], Vele Çelebi [İzbulak], Ziya Gökalp, Ahmed Hikmet [Miftüoğlu], Ağa-oğlu Ahmed, Ömer Seyfeddin ve diğerleri.¹²

'İmparatorluğa hâkim millet' anlayışının da tesiriyle, rakip ideolojiler karşısında henüz netleşmemiş sınırlarını çizememiş olan Türkçülük akımı, 1908 İnkılâbı'yla yeni bir döneme giriyordu. Çok geçmeden, özellikle Balkanlarda yaşanan hezimet ve Anadolu istikametindeki göç hareketleri Türkçülük akımının giderek netleşmesinde belirleyici bir etken oldu. İşte «*Türk Derneği*» cemiyeti'nin kuruluşu, bu yeni sürecin başladığının ilk habercisidir. Türkiye'de Türk adıyla kurulmuş, Türklük gayesi güden derneklerin ilki olma imtiyazını hâiz olan bu cemiyet, aynı zamanda *Teşkilatlı Türkçülük* hareketinin de hayata geçtiğini ilan ediyordu.

I - TÜRK DERNEĞİ CEMİYETİ'NİN KURULUŞU

Osmanlı Devleti'nde «*Türk Milliyetçiliği esasına müsteniden teşekkül eden ilk cemiyet Türk Derneği'dir*».¹³ Bu gelişme, Türkçülük akımının, önemli bir kültürel - açıkça ifade edilmese de siyasî amaçları olan ve kadro yetiştiren- müesseseye kavuşması anlamına gelmekteydi.¹⁴ Cemiyet'in ortaya çıkışında İdil-Ural bölgesi Tatar Türkleri'nden *Akçuraoğlu Yusuf* (1876-1935)¹⁵ başı çekmiştir. Onun bu öncülüğü tesâdüfî değildi. Zira o, yetmişmiş Türkçü kadronun ve de kadro yetiştiren kadronun en önde gelenlerindendi. İstanbul'a gelir gelmez belli başlı Türkçülerle yaptığı öngörüşmelerin ardından «*İd-i Sa'id-i Adhâ'nın üçüncü salı günü, vatanın güzide evlâdının menşei olan bir müessese-i âliyede, Dârülfünûn ve Mekteb-i*



*Mülkiyye binâsında teyemmüinen içtimâ' ederek, merkezi Dâ-rulhilâfe'de bulunacak olan «Türk Derneği» nâmıyla bir cem'iyet-i ilmiyye te'sîs eylemişlerdir».*¹⁶

Bu toplantının tarihi ve Türk Derneği'nin ne zaman teşekkül ettiği hakkındaki bilgilerde bazı bulanıklıklar vardır.¹⁷ Akçuraoglu'nun belirttiği üzere ilkin «Türk Derneği Nizâmnâmesi» ünvanıyla Karabet Matbaası (İstanbul 1324)'nda, daha sonra da Sırât-ı Müstakîm mecmuasında neşredilen nizamnamenin sonundaki tarih, «*fî 25 Kânûn-ı Evvel 1908*» kaydını taşımaktadır.¹⁸ Dernek için hazırlanan mührün üzerinde ise Hicrî tarihle 13 Zilhicce 1326 tarihi kazılıdır.¹⁹

Sırât-ı Müstakîm mecmuasının, derneğin ilk toplantısı ve kuruluşu hakkında verdiği haberde ise «*İyd-i Saâd-i Adhâ'nın üçüncü Salı günü*»²⁰ ifadesi yer almaktadır ki bu, Hicrî-Kamerî yılın 12. ayı Zilhicce'ye tesadüf etmektedir. Zira Kurban Bayramı Hicrî takvimle Zilhicce ayının 10-13. günleri olup toplam dört gün sürer.²¹ O halde Kurban Bayramı'nın üçüncü Salı günü ifâdesi 12 Zilhicce 1326'ya tekâbül eder ki bu, Türk Derneği'nin kuruluş toplantısının yapıldığı gündür.

Osmanlı'da mer'î olan takvim sisteminin bir yansıması olarak adı geçen nizamname ve çalışmalarda verilen bu farklı tarihlerin²² tahlilini yapacak olursak şöyle bir sonuca ulaşırız:

Miladi 1908 yılı artık yıl olduğu için, Akçuraoglu'nun eserinde (s.435) verilen 12 (25) Kânûn-ı Evvel 1324 (1908)²³ tarihi, 6 Ocak 1909'a tekabül etmektedir. Yine mühürdeki Hicrî 13 Zilhicce 1326 tarihi de Milâdî olarak 25 Kânûn-ı Evvel 1908/6 Ocak 1909 tarihine tekâbül etmektedir. Buradan anlaşılıyor ki, kurucu heyet Türk Derneği'nin kuruluşu için 24 Kânûn-ı Evvel 1908 / 5 Ocak 1909 tarihinde bir araya gelmiş, bir de nizâm-nâme hazırlamış ve bu Nizâmnâme'yi, ertesi gün Karabet Matbaası'nda küçük bir risale şeklinde neşrettirmiştir. Nizâmnâmenin neşredildiği aynı gün bir de mühür hazırlattırmıştır. Dolayısıyla Nizâmnâme üzerindeki 25 Kânûn-ı Evvel 1908 tarihi neşir gününü ve Mühür üzerindeki 13 Zilhicce 1326 tarihi de mührün hazırlandığı günü göstermektedir.

Kısaca kurucu heyet, 12 Zilhicce 1326 / 24 Kânûn-ı Evvel 1908 / 5 Ocak 1909 Salı günü toplanmış, ertesi gün yani 13 Zilhicce 1326 / 25 Kânûn-ı Evvel 1908 / 6

Ocak 1909 Çarşamba günü de cemiyetin Nizâmnâmesi'ni neşir ve mührünü hazırlatmıştır. Bu noktada, şayet varsa toplantı tutanağında, 'cemiyetin teşekkül tarihi, nizamnamenin neşir ve mührün hazırlandığı tarihtir' ibaresi yer alıyorsa *Türk Derneği'nin kuruluş tarihi* 6 Ocak 1909 Çarşamba günüdür. Böyle bir tutanak yoksa, bu tarih 5 Ocak 1909 Salı günüdür.²⁴

5 Ocak 1909 Salı günü Mülkiye Mektebi Müdürü Korkmazoğlu Celâl Bey'in odasında biraraya gelerek kuruluşu gerçekleştiren çekirdek kadro şudur:²⁵

Kurucu Üyeler

- Fuâd Râif Bey
- Ârif Bey
- Necîb Âsım Bey
- Akyığıtoğlu Mûsâ Bey
- Akçuraoglu Yusuf Bey
- Ahmed Midhat Efendi
- Korkmazoğlu Celâl Bey
- Rızâ Tevfik Bey
- Veled Çelebi Efendi
- Ferîd Bey ve
- Bursalı Tâhir Bey
- Boyacıyan Agop Efendi

Türk Derneği'nin teşekkülü için yapılan bu ilk toplantıya öncelikle görev taksimi, yani idare heyetinin tesbitiyle başlandığı anlaşılmaktadır. Buna göre: Başkanlığa reis-i evvel ünvanıyla Topçu birinci alay kumandanı *Fuâd Râif Bey*,²⁶ ikinci başkanlığa (yardımcılığa) ise *Necîb Âsım Bey* seçilmişlerdir. Kâtib-i evvel ünvanıyla sekreterliği *Akçuraoglu Yusuf Bey* ve yardımcılığını da *M. Zühdi Bey*'in üstlendiği Derneğin, fahrî başkanlığı da Osmanlı Hânedân üyelerinden *Veliâhd Yusuf İzzeddin Efendi*'ye tevdi' edilmiştir.²⁷ Ardından derneğe temel teşkil eden, amaçlarını çizen ve faaliyet alanını belirleyen bir de *Nizâmnâme* kaleme alınmıştır.²⁸ Yine bir gün sonra kazınan ve hazırlanan mührün şekli de bu ilk toplantıda kararlaştırılmış olmalı.

Kuruluşundan itibaren üye kabul etmeye başlayan Türk Derneği'nin Mâlî 15 Teşrîn-i Evvel 1328 (28 Ekim 1912) tarihi itibarıyla, aidatlarını yatıran üye sayısı toplam 63 kişi kadardır. Bunlar arasında kuruluş tarihinde



İstanbul'da bulunmayan; *Millî Şâir Mehmed Emîn, Ağaoğlu Ahmed, Hüseyinzâde Ali* beyler ile *İsmail Bey Gasprinski, Hüseyin Câhid, Yusuf Beyzâde Nasîb, Köprülüzâde Fuâd, Doktor Fuâd Sâbit* ve *Ispartalı Hakkı* beyler gibi devrin önde gelen muharrirleri, münevverleri de daha sonra cemiyete üye olmuşlardır.²⁹

Nizâmnâme gereği³⁰ kurucu üye *Boyacıyan Agop*'dan başka *Prof. Goralefski* (Gordlefski), *Prof. Martin Hartmann, Râbîp Doktor Karaçon* (Karaçun), *Vasil Vasiliyevîç Vodovozov* ile *Antuan Tıngır* gibi yerli-yabancı gayr-i Müslim Türkiyatçı ve araştırmacılar da üyeliğe kabul edilmişlerdir. Üye olmamakla birlikte *Yunus Saîd Paşa, Köse Râîf Paşa* ve *Hâlid Ziyâ Bey* gibi bazı devlet ricâli, Derneğin çalışmalarını nakdî yardımlarıyla desteklemişlerdir. Yine daha sonraları devlet kadrolarında resmî hizmete hazırlanan *Halil Bey* (Enver Paşa'nın dayısı) ve *Bahâ Şâkir* gibi zatlar da derneğin idâre hey'eti toplantılarına iştirâk ediyorlardı.³¹

II - TÜRK DERNEĞİ'NİN AMACI VE FAALİYETLERİ

Türk Derneği, isminin de delâlet ettiği gibi Türk-lük çalışmalarına matuf «*sırf ilimle meşgul olmak*» için hayata geçirilmiş bir 'kültür ocağı'dır. Nizâmnâmesinde belirtildiği üzere Türk Derneği'nin amacı:³²

Türk diye anılan bütün kavimlerin geçmiş ve şimdiki eserlerini, ef'âlini, ahvâlini ve muhitlerini öğretmek ve öğrenmeye çalışmak, diğer bir ifâdeyle «Türklük âsâr-ı atfakını, tarihini, lisânlarını, avâm ve havâs edebiyâtını, etnoğrafya ve etnologyasını, ahvâl-i içtimâiyye ve medeniyet-i hâzıralarını, Türk memleketlerinin eski ve yeni coğrafyasını araştırıp, tarastırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp dağıtmak, ayrıca da dilimizin açık, sâde, güzel, ilim lisânı olabilecek surette geniş ve medeniyete elverişli bir dereceye gelmesine çalışmak ve imlâsını ona göre tedkîk etmektir». (Madde 2)

Belirtilen amaçları gerçekleştirebilmek, kamuoyuna maledebilmek için yerli, yabancı, Müslim, gayrimüslim bütün araştırmacılara, Türkologlara kapılarını açan dernek, bunun için de şu vasıtaları kullanmayı kararlaştırmıştır:³³

İlmî toplantılar, müzâkereler ve kongreler düzenlemek, gerekli yerlere tahkîk ve tedkîk amaçlı hey'etler

göndermek, gazete, mecmua ve kitaplar neşretmek, okullarda Türkleri, Türklüğü anlamağa, öğrenmeğe yarayacak olan derslerin kabulü için Hükûmet ve Saltanat nezdinde teşebbüslerde bulunmak. (Madde 3)

Nitekim bu amaçların tahakkuku için ilk adımlar atılarak Necîb Âsım Bey'in «*Türkler'in Pek Eski Yazısı*»³⁴ ve Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in «*Türkler'in Ulûm ve Fî-nûn'a Hizmetleri*»³⁵ adlı eserleri cemiyetin yayınları arasında neşredilmiştir. Yine Nizâmnâmede belirtildiği üzere konferanslar, dersler tertip edilmiş ve düzenlenen bir kaç umûmî mitingde dernek mensubu hatiplerce maksada uygun nutuklar îrâd edilmiştir. Akçuraoğlu Yusuf'un «*Cengiz Hân*»'a dair verdiği umumî ders bu faaliyetlerdendir.³⁶

Dernek, 1909 yılının ilk ayında kurulduğu halde, neşriyat açısından kısa sürede faal hâle gelememiştir. Kitap neşri, adı geçen iki eserle sınırlı kalan cemiyetin en önemli faaliyeti, 1911 yılında çıkartmaya başladığı «*Türk Derneği*»³⁷ mecmuasıdır. Kuruluş toplantısında, yayın organı olarak «*Sırât-ı Müstakîm*» mecmuası seçilmişti. Akçuraoğlu'nun Türk Yılı adlı eserde değinmediği bu husus, mezkur dergide şu satırlarla yer almıştır: «... *vâsîtâ-i neşr-i efkâr olmak üzere de risâlemiz tensîb edilmiştir*». ³⁸ Karabet Matbaası'nın ardından cemiyetin Nizâmnamesi'ni de neşreden bu İslâmcı mecmua, Türk Derneği üyelerinin ve diğer Türkçü kadronun uzun sayılabilecek bir süre neşir vasıtası olmuştur.

Dergide cemiyet üyelerinin verdiği konferanslar ve hazırladığı makaleler, Türkçü yayın organları çıkana kadar yayınlanmaya devam etmiştir. Akçuraoğlu Yusuf, Kazanlı Ayaz İshâkî, Ahmed Agayef, Ahmed Midhat, İsmâil Bey Gasprinski, Ispartalı Hakkı gibi daha bir çok Türk Derneği yönetici ve üyeleri bu dergide görüşlerini dile getirmişlerdir.³⁹ Sırât-ı Müstakîm'in ardından, Türk Derneği mecmuasının yayına başlamasıyla, cemiyet bizzat kendi yayın organına kavuşunca, bu durum karşısındaki sevinç, daha ilk sayının birinci yazısında şu şekilde dile getirilmiştir:⁴⁰

«Kurduğumuz Türk Derneği'nin bu gün *birinci yemişi* toplanıyor. Her işin başlangıcında görülen eksiklikler bu risâlede de görülebilir. Derneğin ta'lîmâtı ve bu nüshadaki beyânâmesi okunursa pek ağır bir yük altına girdiği anlaşılır. Bu ağır vazifeyi istenildiği gibi başar-



mak için dernek a'zâsı çalışmaktan geri kalmayacaklardır. Güvendikleri bir şey varsa o da Türklüğü sevenlerin takdirleri ve yardımlarıdır. Bâkî-i tevfiğ Tanrı'dandır.

Türk Derneği

İkinci sıradaki yazıda; 1909 tarihli Nizamnâmenin tefsir edilerek, Cemiyet'in amaçları ve faaliyetlerinin daha açık ve kapsamlı olarak dile getirildiği bir de "*Türk Derneği Beyannâmesi*" yayınlanmıştır.⁴¹ Kânûn-ı Esâsî'nin 16. «*Teb'a-i Osmâniyye'nin terbiyesi bir siyâk-ı ittibâd ve intizâm üzerinde olmak için iktizâ eden esbâba teşebbüs olunacak*» ve 18. «*Teb'a-i Osmâniyye'nin hidemât-ı devlette istihdâm olunmak için devletin lisân-ı resmîsi olan Türkçe'yi bilmeleri şarttır*» maddeleri zikr ve tefsir edilerek, Türk Derneği'nin bu esasların gereğini ifâ için kurulduğu belirtilmiştir. Devamla şimdiye kadar yazılmış Türkçe eserlerin gözden geçirilerek sadeleştirilmesi, eski Türk eserlerinin ihyası, yenilerinin yazılması, dünyanın muhtelif yerlerinde (Balkanlar, Rusya, Çin, Kaşgar, Hive vdiğ.) bulunan Türklerin, Osmanlı Türkçesi'ne alıştırlarak, şivelerin birleştirilmesi ve Osmanlı Türkçesi ile medeniyetinin neşrine çalışılacağı vb. gibi hususlar beyan edilmiştir.

Dernek, Nizamnâme'nin 3. ve Beyannâme'nin 10. maddelerinde belirtilen amaçlar doğrultusunda, Türk Derneği imzasıyla, "*Harbiye Nezâreti Celîlesi'ne*",⁴² "*Âyan'dan Besarya Efendi Hazretlerine*"⁴³ ve "*Zât-ı Sâmî-i Sadâretpenâbî'ye*"⁴⁴ başlıklı tesbit, teklif ve teşekkür içeren yazılarda, resmi makamlar nezdinde şu hususların dile getirildiğini görmekteyiz:

Meşrûtiyetle birlikte Osmanlılığın teşekkül ettiği, fakat bunun tam bir birliğe ulaşabilmesinin sadeleştirilecek bir dil ile mümkün olduğu vurgulanmış. Harbiye nezaretinin, asker erzâkı isimlerinin bundan böyle Türkçe yazılma kararı ile Besarya Efendi'nin, Padişah'a Âyan Meclisi'nce takdim edilecek teşekkür mazbatasının herkesin anlayabileceği bir Türkçe'yle yazılması hakkındaki teklifi için Türk Derneği'nin teşekkür ve takdirleri dile getirilmiştir. Sadareten bazı resmî lakaplar ile kelimelerin islâhı hakkında da Sadarete tekliflerde bulunularak yerine getirilmesi temennî ve istirhamında bulunulmuştur.

Cemiyetin, yayın faaliyetinde olduğu gibi, şubeleşmede de fazla bir başarı elde edemediği anlaşılmaktadır. Zira şube sayısı İstanbul'daki merkez şube dahil 5'i geç-

memiştir. Bu şubeler: *Rusçuk, İzmir, Kastamonu ve Budapeşte* (Macaristan)'de açılmışlardır.⁴⁵ Cemiyetin nizamnâmesinde şubelere, mahallî meclislere atıfta bulunan maddeler (7, 15, 16 ve 19. maddeler) yer almakla beraber, bu şubelerin hangi tarihte kuruldukları belli değildir. Şubelerin açıldığına dair ilk bilgiye «Türk Derneği» mecmuasının 5. sayısında yer verilmiştir. "*Türk Derneği Tasdik Edildi*" başlığıyla şu duyuru yapılmaktadır.⁴⁶

«İdâre-i Meşrûta'dan sonra tasdik edilen Cem'iyetler Kânûnu'nun Altıncı maddesi mücibince bir beyannâme ile İstanbul vilâyetine mürâca'at edilerek Dernek Hükûmet-i Seniyye'ye tasdik ettirilmiş ve Derneğin (Türk diye anılan bütün kavimlerin mâzî ve hâldeki âsâr ve ef'âl ve ahvâl ve muhîtini öğrenmeye ve öğretmeye ... çalışmak ve imlâsını ona göre tekâîk etmek) maksadına hâdim olduğunu musaddık bir ilm-u-haber alınmıştır. Binâenaleyh şu'belerimizi bervech-i âtf neşr ederiz».

Görüldüğü üzere Nizamnâme'nin 2. maddesinde belirtilen amaçlar (bkz. yukarı), olduğu gibi tasdik ettirilmiştir. Cemiyetin tasdik ettirildiğine dair bilginin, ancak bu 5. sayıda yayınlanmasının sebebi Cemiyetler Kanunu'nunda aranmalıdır. II. Meşrûtiyet yönetimi 3 Ağustos 1325/16 Ağustos 1909 tarihinde, *Cemiyetler Kanunu*'nu yeniden düzenleyerek yürürlüğe koymuştur. Fakat bu Kânun'un 3. maddesi:⁴⁷

«*Abkâm-ı kavânîn'e ve âdâb-ı umûmiyyeye mugâyir ... ve şekl-i hükûmeti tağyîr ve anâsır-ı muhtelif-i Osmâniyye'yi siyâseten tefrîk maksadına müstenid olmak üzere cemiyetler teşkîli câiz değildir*» şeklinde bazı sınırlamalar getirmiştir. Dolayısıyla bu kanunla: 1. Devletin bütünlüğüne ve etnik yapısına zarar verebilecek cemiyetlerin kurulması; 2. Gizli cemiyetlerin kurulması; 3. Kavmiyet ve cinsiyet isim ve ilkelerine dayalı cemiyetlerin kurulması yasaklanmıştır. Çünkü devletin temel felsefesi Osmanlıcılıktır. Üstelik Balkanlar kaynıyor, ihtilâlciler ve çeteci komiteler millî bağımsızlık yolunda gizli-açık faaliyetlerde bulunuyorlardı. Bunlar çoğunlukla edebî, harsî ve hayrî amaçlı cemiyetler adıyla kurulmakta ve siyasî amaçlarını gizlemektedirler. Kanunî bir zorunluluk olarak cemiyet isimlerinde yada amaçlarında zikredilen 'Osmanlı perdesi' 1911 yılından itibaren aralanmış, 1913 yılından itibaren de ortadan kalkmıştır.⁴⁸ Uygulama, Balkanlarda yaşanan gelişmelere paralel bir seyir takip etmiştir.



Bu bilgilerden de açıkça anlaşıldığı üzere, 1909 başlarında Türklük çalışmalarında bulunmak üzere, kültürel amaçla kurulmuş olan Türk Derneği'nin hemen resmî onay alması -gayr-i siyâsî olduğunu belirtse demümkün değildi. Şartlar, *Millet-i bâkime* olan Türkler'in, azınlıklardan daha dikkatli olmasını gerektiriyordu. Fakat 1911 yılına gelindiğinde iç ve dış gelişmeler, Türk Derneği'nin resmiyet kazanması ve yayın organı olarak da aynı adla bir mecmua neşretmesini mümkün kılmıştır. Kuruluşunu tasdik ettirerek tüzel kişilik kazanan Türk Derneği, aynı sayıdaki "*Şubelerimize*"⁴⁹ başlıklı yazısında, daha önce kurulduğu anlaşılan şubelerinin de kendilerini, bulundukları mahallin yönetimine tasdik ettirmelerini istemektedir. İlaveten, kurulmuş ve kurulması umulan şubelerin kendi mühürlerini hazırlamaları maksadıyla, örnek olarak, merkez şubenin mührü sunulmuştur.

Türk Derneği Beyannâmesi'nin 7. maddesinde, şubelerin kurulacağı yerler ve bunların yapacakları faaliyetler şu şekilde dile getirilmektedir:⁵⁰

«Türk Memâlikî'nin merâkiz-i meşhûresinde Türk Derneği şu'ubâtı ihdâs kılınarak bu *şu'beler*, Urallar'da mektebler küşâd ve gazeteler neşr ederek -Avrupa ile en ziyâde münâsebet peydâ eylediğinden nâşî müterakkî bulunan- Osmanlı Türkçesi'nin ve Medeniyeti'nin neşrine çalışacaktır.»

Türk Derneği mecmuasının 5. sayısındaki "*Şu'belerimiz*"⁵¹ başlıklı yazıdan şubelerin açılarak, cemiyetin hem dahilde hem de hâriçte teşkilatlandığını görmekteyiz:

Birinci sırada yer alan Türk Derneği *Ruşuk* Şubesi'nin, kurucusu Mehmed Masum Efendi dışında, üye ismi ve sayısı verilmemiş, fakat ilk himmetin Rusçuklular tarafından gösterildiği ifade edilmiştir.⁵² Üye ismi ve sayısının zikredilmemesinin sebebi, Rusçuk'un o anki komumundan kaynaklanmış olması. Zira Bulgaristan 5 Ekim 1908 tarihinde bağımsızlığını ilan etti. 19 Nisan 1909 tarihli, Bulgaristan'daki Türk azınlığın haklarını da garanti altına alan, *İstanbul Protokolü* imzalanarak Bulgaristan'ın bağımsızlığı resmen tanınmış oldu.⁵³ Türk Derneği, 5 Ocak 1909 tarihinde kurulduğuna ve Bulgaristan da bu tarihten önce fiilen bağımsız olduğuna göre,

Ruşuk şubesini Sarınay'ın belirttiği gibi «Yurt içinde açılan»⁵⁴ şubelerden göstermek müşküldür.

İkinci sıradaki *İzmir* şubesi, reisi Edirneli Mehmed Necib Bey ile birlikte toplam 14 üyeye sâhiptir. Üçüncü sıradaki *Kastamonu* şubesinin reisi Ali Rızâ Bey dahil toplam üye sayısı 12'dir.⁵⁵ Macaristan'ın başşehri *Buda-peşte*'de açılmış olan dördüncü Türk Derneği şubesi «*Edebîyât-ı Osmâniyye Cem'iyeti*» adıyla ve «... *Macaristan'da lisân-ı Osmânî ve târîh-i Osmânî'ye, ahâlinin inzâr-ı itinâsını celb etmekle beraber Macar müsteşriklerinin İlm-i Ensâl-ı Mîlî ve İlm-i Elsin'e'ye dâir yazdıkları ve Macarca neşr edilen eserlerini Osmanlılar'a ta'rîf ve i'lâm etmektir*» maksadıyla teessüs etmiştir. Fahrî başkanlığı Vâmbéri'ye⁵⁶ tevcih edilen derneğin başkanı Dr. Ignace Kúnoş, kâtipleri Dr. Mesaroş ve Dr. Jules Germanus'tur.⁵⁷ Bu görevliler dışında üye sayısı hakkında bilgi verilmemiştir. Dernek, «*Revue Oriental*» adlı bir de yayın organına sahiptir.⁵⁸

Amaçlarından bir kısmını bu şubeler vasıtasıyla gerçekleştirmek isteyen Cemiyet, Türk Derneği mecmuasının 6. sayısındaki "*Şubelerimize*"⁵⁹ başlıklı bir yazıda, onlardan özetle şu çalışmalarda bulunmalarını istemiştir:

1- Kapsamlı bir Türkçe Sözlük hazırlanabilmesi için her şube, Türkçe harf sayısınca birer küçük defter edinecek, Türkçe kelimeler derlenerek bu defterlere yazılacak;

2- Yine birer defter edinilerek, türkû, atasözü ve hikayeler yazılacak;

3- Bölgelerinde bulunan, eskiden kurulmuş Türk Devletleri, eski ve şimdiki Türk aşiretleri, isimleri, muhteber Türk âileleri, Türklerin yaptıkları eski ve yeni tarihî eserler tesbit edilecek;

4- Bölgelerinde kullanılan ilaçların, tedâvî şekillerinin, ocaklarının ve uygulayıcıların tesbiti ile Türk tababeti ortaya çıkarılacak; bu hususta özellikle Yörükler arasındaki uygulamaların tesbitine dikkat edilecektir.

«*Şubelerimize Muhtıra*»⁶⁰ adlı yazıda ise, her üyeden alınacak senelik 80 kuruşun (4 Mecidiye) 56'sını yapacakları faaliyetlere harcamaları, geri kalan 24 kuruşu da genel merkeze göndermeleri istenmiştir.

Dernek, meşhur Türk merkezleriyle Türkler'in yaşadıkları yerleri, kısaca bütün Orta Avrasya ve Kuzey Afrika coğrafyasını faaliyet alanı olarak belirlemişti. Gerek



Osmanlı Devleti sınırları dahilinde gerekse diğer Türk ve gayr-i Türk coğrafyalarda kültürel amaçlı faaliyetler hedeflemişti. Özellikle Beyannâmenin satır aralarında siyasî amaçların hedeflendiği sezilmekte idi.⁶¹ Fakat Derneğin yaklaşık beş yıl kadar süren faaliyeti incelendiğinde, bu amaçlara ulaşılamadığı görülmektedir.⁶²

Bu belirtilen hedeflere varılamamasının sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

1 – Başarısızlık sebeplerinden biri, Osmanlı Devleti'nin hızlı bir siyasî ve sosyal değişim süreci içinde bulunuyor olmasından kaynaklanmıştır diyebiliriz. Hükümetin 'İmparatorluk olgusu' gereği, çizdiği iç ve dış politikasına ters düşmekten ve dönemin kozmopolit kamuoyunu aşırı fikirlerle ürkütmekten çekinilmekteydi. Nizamnâme'nin, daha sonra Beyannâme ile tefsir edilmesi de bu görüşümüzü desteklemektedir. Hatta daha açık ve belirgin hedefler çizdiği hâlde bizzat Beyannâme'de de bu temkinlilik dikkat çekmektedir. Mesela Beyannâme'nin başında Kânûn-ı Esâsî'nin 16. ve 18. maddelerinin zikredilmesi; bunlara uyulacağı ve bunların çizdiği sınırlar dahilinde faaliyet yürütüleceği anlamındadır. Zira özellikle 16. madde, bizzat Osmanlıcılık siyasetinin bir ifadesidir. Oysa bu siyaset dışına çıkarak, cemiyet üyelerinin kozmopolit yapısı da göz önüne alınacak olursa, *Bütün Türklük*/*Türkçülük*/*Pan-Türkizm* anlamına gelebilecek şekilde yorumlanabilir olan 5., 6. ve 13. maddelerdeki amaçlara ulaşmak oldukça müşküldür.

2 – Şube ve üye sayısının azlığı ise başarının önündeki diğer bir engel idi. Her şeyden önce bu kadar geniş bir coğrafyada etkinlik, ancak yeterli sayıda şubeye ve geniş, ehliyetli bir kadroya sahip olmakla mümkün olabilirdi. Oysa görüyoruz ki, merkez şube ile birlikte derneğin şube sayısı beşi geçmemiştir. Üye sayısının da yüze bulamadığını görmekteyiz (bkz.: EK – I, II, III).

3 – Üyelerin kozmopolit (Müslim, gayrimüslim, gayr-i Türk üye kabulü)⁶³ yapısı ve ülkü, fikir birliğinin olmayışı da bir diğer sebeptir. Bu, hem kültürel faaliyetlerin sağlıklı yürütülmesi hem de varlığın devamı bakımından önem arz etmekteydi. Üyeler arasında ırken, dinen ve fikren uyum yoktu. Türkçüler arasında dahi dile (Tasfiyecilik, Dilde Sadeleşme),⁶⁴ kültüre, 'Bütün Türklüğe' bakışta uyumsuzluklar vardı. Bu kozmopolit yapı

ve fikrî uyumsuzluk, sadece üyelerle sınırlı kalmamış, yayın organı Türk Derneği mecmuasının yayın kadrosuna⁶⁵ ve yayınlanan yazılara da yansımıştır. Özellikle dil yazılarında belirli bir sadeleşme isteği dile getirilirken, Türkçe'den Arapça ve Farsça kelimelerin atılması veya atılmaması, eski Türkçe veya şimdiki diğer Türk lehçeleri ile alış-verişler hakkındaki görüşler net bir şekilde ortaya konulamamış görünmektedir. Fakat mecmuanın dili, devrin diğer bir mecmuası olan Sırât-ı Müstakim'in dili ile karşılaştırılırsa, sadelik açısından aradaki büyük fark kolayca anlaşılır ve görülür ki, Türk Derneği mecmuasındaki yazılar, diğerindekilere oranla oldukça anlaşılır bir sadelikle kaleme alınmıştır.⁶⁶

4 – Cemiyetin son dönemlerine doğru kültürel ve hatta siyâsî anlamda bütün Türklük amaçlı yeni cemiyet ve yayınların devreye girmesi (1911-1912 yıllarından itibaren Türk Yurdu derneği ve mecmuası, Türk Ocakları vb.)⁶⁷ de sebeplerden biridir.

5 – Başarısızlığın bir diğer sebebi de Cemiyetin faaliyete geçişinde ve politikalarında etkili olan şahısların, değişik görev ve sebeplerle, İstanbul'dan uzaklaşmaları⁶⁸ olmuştur. Bu durum derneğin kapanmasında da önemli rol oynamıştır.

III – DERNEĞİN KAPANIŞI

Rumî/Mâlî 1324, Hicrî 1326 ve Milâdî 1908/1909 yılında kurulduğunu gördüğümüz Türk Derneği, yukarıda belirttiğimiz üzere, üyeleri arasındaki uyumsuzluklar, yeni Türkçü dernek ve yayınların faaliyete geçişi ve bu arada da bazı kurucu/görevli üyelerin İstanbul dışına gitmeleri sebebiyle kapanış sürecinden kurtulamamıştır. Kapanma süreci diyebiliriz, zira belli bir kapanış tarihi yoktur. Derneğin sona doğru gidişinin şu sırayı takip ettiği anlaşılmaktadır:

Öncelikle, derneğin yayın organı "*Türk Derneği*" mecmuası Rûmî/Mâlî 1327 (Milâdî 1911) başlarında "*Türklüğe Dair Tettebb'âtı Hâvidir. Ayda Bir Çıkar*" alt başlığı ile yayın hayatına başlamıştı. Fakat her ay düzenli olarak yayınlanamamış; ilk yıl 1-6 sayı yayınlanmış, ertesi yıl (1328/1912) ise 7. sayısı yayınlanabilmiştir.⁶⁹ Bu son sayıdaki Mişeroğlu Zarif Beşîrî'nin "*Çuvaşlar*"⁷⁰ adlı makalesinden yayına devam edileceği anlaşılabilir. Gerçi makalede, yazıya, Türk Derneği dergisinin gelecek



nüşhasında devam edileceği açıkça belirtilmemektedir. Fakat mecmuada, yayına son verildiğine dair bir bilgi de yoktur. Netice itibariyle Türk Derneği mecmuası bu 7. sayıyla yayın hayatından çekilmiştir. Bu gelişme cemiyetin kapanma sürecinin de ilk işaretidir.

Derginin kapanmasında, «Türk Yurdu» cemiyetinin kuruluşu ve aynı adlı yayın organının faaliyete başlaması (bkz. n. 67) nın da tesiri olduğu görülmektedir. Zira Türk Derneği üyelerinden Mehmed Emin Bey'in fikir babalığı ve girişimleriyle kurulan «Türk Yurdu» cemiyeti'nin kurucuları arasında, Türk Derneği cemiyetinin asıl kurucusu Akçuraoglu Yusuf'u da görmekteyiz. Bu, her iki dernekte de ortak kurucu ve üyelerin yer aldığı gösterir.⁷¹

Aynı fakat daha kapsamlı bu yeni derneğin kuruluşu, Türk Derneği'nin kapanma sürecinin de başladığını haber veriyordu. Çünkü kısa bir süre sonra da Türk Derneği kurucu ve üyelerinden bazılarının, İstanbul'dan ayrıldığını görüyoruz. Derneğin kurucularından ve aynı zamanda başkanı olan Miralay Râif Fuâd ile ikinci başkanı Miralay Necîb Âsım kıtaat başına gittiler. Türk Derneği mecmuasının imtiyaz sahibi Veled Çelebi ise Konya Büyüçelebilîği'ne tayin olundu. Asıl kurucu (Türk Yurdu'nun da kurucularından) Akçuraoglu Yusuf da 1912 yılında, erkân-ı harb yüzbaşısı olarak Çatalca cephesinde görevlendirildi. Artık derneğin önde gelen elemanları İstanbul'da değildi.⁷²

Celâl Sâhir imzalı ve 19 Mayıs 1329 (1913) tarihli beyannâmeden, derneğin tekrar canlandırılması için son bir gayretin verildiğini görüyoruz. Celâl Sâhir ve diğer bazı idare heyeti üyeleri 1324/1326/1909 tarihli Nizâm-nâme'de değişiklik yapma amacıyla «Türk Yurdu»'nda biraraya gelmişler ve hazırlanan yeni Nizâm-nâme müsveddesi, bir sonraki toplantıda tedkik, tadil ile kabul edilmiştir.⁷³ Anlaşılan bu Nizâm-nâme de derneğin devamı için yeterli olamamış ve tıpkı yayın organı gibi Türk Derneği cemiyeti de sessizce kapanmıştır.

Türk Derneği'nin sürekli olamaması ve kapanmasının asıl sebepleri, üyelerinin kozmopolit yapısı ve 1908'den başlayarak gelişen iç ve dış siyasî ve sosyal değişime uygun olarak, «Kültürel Türkçülük»ten «Siyâsî Türkçülük»e geçiş başaramamasında aranmalıdır. Zira

Derneğin kapanması için herhangi bir kanunî engel yok idi. Dolayısıyla kapanması, tamamen devrin zorlayan şartlarına -siyasî milliyetçilik istikametinde- bünyesini, zamanında uyduramamasından kaynaklanmıştır diyebiliriz.

Netice itibariyle, Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği tarihi bakımından, *Türk Derneği*'ni önemli kılan şudur: 1908 öncesi oluşmuş olan edebî ve kültürel Türkçülük, ilk defa bu dernekle kurumlaşmıştır. Teşkilatlanmış Türkçülüğün bu tarihten itibaren yavaş yavaş siyasileşmesi, sonunda «*Türk Ocakları*»'nın⁷⁴ kuruluşu ile ilk ürününü verecektir. İşte Türk Derneği'nin önemi, bu iki dönemin (Kültürel-Siyâsî) ortasında, yani geçiş sürecinde yeraltından kaynaklanmaktadır.

EK - I

Türk Derneği Üyeleri

<i>Necib Asım</i> (Reîs-i Sâni) *	: Kâimmakâm, Dâru'l-fünûn-u Osmânî İlm-i Elsine Müderrisi
<i>Abmed Midhat Efendi</i> ,	: Dâru'l-fünûn-u Osmânî Târîh-i Umûmî Müderrisi
<i>Veled Çelebi</i> [İzbudak]	
(Mecmû'a Sâhib-i İmtiyâzı) *	: Dâru'l-fünûn Lisân-ı Fârisî Müderrisi
<i>Abmed Hikmet</i> [Müftüoğlu] Bey*	: Dâru'l-fünûn Edebiyât-ı Osmâniyye Müderrisi
<i>Akçura</i> [Oğlu] <i>Yusuf</i> Bey (Kâtib-i Evvel) *	: Mekteb-i Harbiye ve Mekteb-i Mülkiye Târîh-i Siyâsî Mu'allimi
<i>Celâl</i> [Korkmazoğlu] Bey ,	: Erzurum Vâlisi
<i>Arif</i> Bey ,	: Târîh Cemiyeti Azâsından, [Müverrih]
<i>Tâbir</i> [Bursalı Mehmed] Bey* ,	: Brûsa Meb'ûsu, Binbaşı
<i>Boyacıyan Agop</i> Efendi ,	: Dâru'l-fünûn-u Osmânî Ulûm-u Riyâziyye ve Tabîiyye Şu'besi Müdür-i Sânisî
<i>Emrullah</i> Efendi.....	: Kırk Kilise Meb'ûsu, Dâru'l-fünûn-u Osmânî Felsefe Müderrisi
<i>Fuâd Rauf</i> Bey (Reîs-i Evvel) *	: Topçu Birinci Alay Kumandanı
<i>Akyiğitzâde Mâsâ</i> Bey* ,	: Mekteb-i Harbiye Rus Lisânı Mu'allimi [Askerî Baytar Mekteb-i 'Âlîsi İktisâd Mu'allimi]
<i>Rızâ Tevfik</i> Bey ,	: Edirne Meb'ûsu, Dâru'l-fünûn-u Osmânî Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye Müderrisi
<i>İspartalı Hakkı</i> Bey*.....	: Muharrirodan
<i>Ma'an Mahmûd Nedîm</i> Bey	
(Veznedâr ve Mecmû'a Me'mûru) *....	: Kolağası
<i>'Akif</i> Bey.....	: Süvârî Yüzbaşısı
<i>Nâreddin</i> Bey.....	: Siverek Meb'ûsu
[Prof.] <i>Vladimir Gordlefski</i> Efendi*....	: Petersburg Elsine-i Şarkîyye Mu'allimlerinden
<i>Râbib Karaçon</i> Efendi*.....	: Macarlı Müsteşrikinden
<i>İsmâil Hakkı</i> Bey.....	: Gümüllüce, Hukûksûnâsândan
<i>Rızâ Paşa</i>	: Karahisar Meb'ûsu
<i>'İzzet</i> Bey.....	: Beşinci Ordu Levâzım Üçüncü Şu'be Müdürü



<i>Mustafa Zühdi</i> Bey (Kâtib-i Sâni) *	: Mekteb-i Hukûk İlm-i İktisâd ve Mekteb-i Mülkiye İstatistik Muallim-i
<i>Ahmed Refik</i> Bey.....	: Muharrirîn-i Askeriyyeden Yüzbaşı
<i>Mehmed 'Ayâz</i> Efendi <i>İshâkov</i> *.....	: Muharrirînden
<i>Emîn</i> [Mehmed] Bey*.....	: Millî Şâ'irlerimizden
<i>Mahmûd Cevâd</i> Bey.....	: Ma'ârif Nezâreti Kütübhâneler Müfettişi
<i>Antuan Tıngır</i> Efendi*.....	: Lisân Mu'allimlerinden
<i>Çanakaleli 'Atıf</i> Bey.....	: Jandarma Mülâzımı
<i>Milâslı Doktor İsmâil</i> Bey*.....	: Teceddüd Gazetesi Sâhib ve Muharriri
<i>Vasil Vasil'yevič Vodovozov</i>	: Petersburglu
<i>Hüseyin Câhid</i> [Yalçın] Bey.....	: İstanbul Meb'ûsu
<i>Ömer Fevzi</i> Efendi.....	: Brûsa Meb'ûsu
<i>Ahmed Hilmi</i> Bey.....	: Eğimli
<i>Mehmed Ma'sûm</i> Efendi.....	: Rusçuk Rüşdiye Mektebi Mu'allimlerinden
<i>İsmâil Bey Gasprinski</i>	: Kırım, Tercümân [Gazetesi] Sâhibi
<i>Mehmed Bey Şâhtabinski</i>	: Muharrirînden
<i>Nasib Bey Yunusbekov</i>	: Muharrirînden
<i>Necib</i> Bey.....	: İzmirli Müdekkikînden
<i>Halil</i> Bey.....	: Mümtâz Kolağalarından
<i>Doktor Hâzık</i> Bey.....	: [görevi belirtilmemiş]
<i>Safvet</i> Bey.....	: Bahriye Kâimmakâmlarından
[<i>Ahmed Ferid</i> [Tek]].....	: Akçura tarafından, kurucu üye olarak zikredilen A.E. Bey, bu listeye dâhil edilmemiş. bkz.: Türk Yılı/1928, s.435

: Kurucu Üyeler

*: Mecmûada yazı yazmış olan üyeler. Not: Mecmuada yazı yazmış olan diğer muharrirler için bkz.: EK – IV

EK – II

<i>TD İzmir Şubesi Üyeleri</i> ⁷⁵
<i>Reîs</i> : Edirneli Mehmed Necib Bey
<i>Reîs-i Sâni</i> : Hadîka-i Ticâret Mektebi müdürü Necib Necâti Bey
<i>Kâtib</i> : Ma'ârif Baş Kâtibi Hüsnü Bey
<i>Sanduk Emni</i> : Hasekya Franko Efendi
<i>A'zâ</i> : İttihâd gazetesi ser muharriri Hüseyin Fehmi Bey
Birgi Nahiyesi müdürü Mahmûd Edib Bey
Muharrirînden ve Vükelâ-yı De'âvînden Gâd Franko Efendi
Doktor Ali Bey
Doktor Abdurrahmân Bey
Doktor Çakıroğlu Mihalaki Efendi
Da'vâ Vekili Tâhir Bey
Müstecâbîzâde İsmet Bey
Ma'îyyet-i Vilâyetpenâhi'ye me'mûr Enver Bey
Ma'îyyet-i Vilâyetpenâhi'ye me'mûr Şükrü Bey.

EK – III

<i>TD Kastamonu Şubesi Üyeleri</i> ⁷⁶
<i>Reîs</i> : İsti'nâf reîsi Ali Rızâ Bey
<i>A'zâ</i> : Vâlî Hüsnü Bey Efendi Hazretleri
Merkez Müdde-i 'Umûmîsi Hâlid Bey
İsti'nâf a'zâsından Kosta Efendi
Reji Da'vâ Vekili Osman Efendi
Eczâcı Kosta Efendi
İsti'nâf başkanı Hüseyin Efendi
İsti'nâf zabıt kâtibi Ömer Efendi
Tahrîrât müdürü Ahmet Rıfat Bey
Şeyh 'Atâullah Efendi
Mahkeme-i Şer'iyye zabıt kâtibi Sâbit Efendi
İsti'nâf a'zâsından Hacı Mû'min Efendi.

EK – IV

<i>TD Mecmûası'nın Yazı Kadrosu</i>	
<i>Yazarlar Adı</i>	<i>Yazı Sayısı</i>
<i>Ahmet Hikmet</i>	: 3
<i>Yeni Köy</i> : A. [elif harfi] R.	: 1
<i>Akyığıoğlu Mûsâ</i>	: 1
<i>Balhasanoğlu Necib Âsım</i>	: 5
<i>Bursalı Mehmed Tâhir</i>	: 2
<i>Celâl Sâbir</i>	: 1
<i>Dr. Karaçın/Karaçın</i> , Macar Müverrihlerinden	: 1
<i>Ġurolevski</i> (Gordlefski), <i>Vladimir</i> ,	: 1
<i>Moskova Elsine-i Şarkıyye Muallimlerinden</i>	: 1
<i>İspartalı Hakkı</i>	: 1
<i>İbn-i Mühennâ</i>	: 6
<i>Kazanlı 'Abbâs</i>	: 1
<i>M. Zühdi</i>	: 1
<i>Mahmûd Me'ann</i>	: 1
<i>Mehmed Emîn</i>	: 4
<i>Mehmed Sâlih</i>	: 1
<i>Mehmed Veled</i> (Çelebi)	: 3
<i>Milâslı İsmâ'il Hakkı</i>	: 1
<i>Trabzon Ortasaray Ömer Hâlis</i>	: 1
<i>Platen</i>	: 1
<i>R. M. Fuâd-Münib</i>	: 1 Lafonten'den serbest tercüme
<i>R. M. Fuâd</i>	: 10
<i>Rusyalı Mişeroğlu Zârif Beşîrî</i>	: 1
<i>Safvet</i>	: 4
<i>Tıngır, Antuan/Antuan B.</i> , Muallim-i Lisân-ı Türkî	: 7
<i>Türk Derneği</i>	: 5
<i>{TD}*</i>	: 13
<i>Vaux, Baron Carra de</i>	: 1+ aynı eserini
	Antuan Tıngır taraf. dan tercümesi
<i>Y(usuf). Akçura Oğlu</i>	: 2
28 Yazar ve 7 sayıda Eklerle birlikte Toplam	78 Makale/Madde
* İmzasız yazılar [Türk Derneği'nin kısaltması olarak kullandık]	



- 1 Fransız İhtilali'nin Türkiye'deki tesirleri için bkz.: İ. Soysal, *Fransız İhtilali ve Türk-Fransız Diploması Münasebetleri* (1789-1802), Ankara 1987 ; Z. F. Fındıkoğlu, *Fransız İhtilali ve Tanzimat*, İstanbul 1934 ; B. Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey", *Journal of World History*, vol. I, no: 2 (1953), pp.105-125 ; İ. Soysal, "Fransız Devrimi'nin Türk Dış Politikasına Etkileri", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara 31 Ekim - 3 Kasım 1989, Ankara 1989, ss.183-190 ; O. Koloğlu, "Doğu'nun Fransız Devrimi'ne Bakışı", *Tarih ve Toplum*, 68 (Ağustos 1989), ss.31-37 ; O. Koloğlu, "Fransız Devrimi'nin Osmanlı Diplomasisinde Yaratdığı Hareketlilik", *Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç*, Ankara 15-17 Ekim 1997 (Sempozyuma Sunulan Tebliğler), Ankara 1999, ss.13-19 ; E. Kuran, "Fransız İnkılabı'nın Türk Düşünürlerine Etkisi (1789-1922)", *Erdem*, C. IX, sayı: 26, Ankara, Eylül 1996, ss.737-742
- 2 19. Yüzyıl Osmanlı sosyal yapısı hakkında bkz.: K. H. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, Madison, Wisconsin 1985 ; N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul [1978] ; B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev.: M. Kırıltı, Ankara 1984 ; İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1995 ; N. Kurdakul, *Tanzimat Dönemi Basınında Sosyo-Ekonomik Fikir Hareketleri*, Ankara 1997 ; D. Chmielewska, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Yazarlarının Sosyal Değişimlerdeki Rolü", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*: İstanbul 21-25 Ağustos 1989, Tebliğler, Ankara 1990, ss.233-238
- 3 Tanzimat ve I. Meşrutiyet gelişmeleri için bkz.: T.C.M. Vekâleti, *Tanzimat I*, İstanbul 1940 ; R. H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876, 1-2 cilt*, İstanbul Ocak 1997 ; A. C. Eren, *Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleleri*, İstanbul 1966 ; Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, N.J. 1962 ; B. Jelavich, *A Century of Russian Foreign Policy, 1814-1914*, New York 1964 ; R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore 1963 ; W. Medlicott, *The Congress of Berlin and After*, London 1938.
- 4 II. Abdülhamid dönemi İslamcılık siyaseti için bkz.: A. Özcan, *Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İstanbul 1992 ; M. Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1994 ; C. Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, İstanbul 1992 ; J. M. Landau, "Some Comments on the Organization of Pan-Islam in the Late Ottoman Empire", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*: İstanbul 21-25 Ağustos 1989, Tebliğler, Ankara 1990, ss.275-280
- 5 Osmanlı'daki bu fikir akımları için bkz.: Akçuraoglu Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset, Kâhine 1907*, Matbaa-ı İçtilâh, 80s. ; K. Mehmed Fuad, "Türklük, İslamlık, Osmanlılık", *Türk Yurdu*, Cilt IV, sayı: 21[45], 1329, ss.692-702 ; T. Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasî Partiler (1859-1952)*, İstanbul 1952 ; H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I-II*, Konya 1966 ; T. Z. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul 1991 ; M. Ş. Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981 ; M. Türköne, *a.g.e.* ; P. Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara 1988
- 6 II. Abdülhamid dönemi muhalefeti için bkz.: Y. H. Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Cilt II, Kısım IV: Fikir Cereyanları, inkılap hareketleri, iç dışîmeler. *Birinci Genel Savan'ın parlaması*, Ankara 1952 ; A. B. Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele*, İstanbul 1956 ; Ş. Mardin, *Jön Türkler'in Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul 1996 ; M. Ş. Hanioglu, *Osmanlı İtibad ve Terakkî Cemiyeti ve Jön-Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985 ; E. E. Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton, New Jersey 1957
- 7 T. Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cilt I: İkinci Meşrutiyet Dönemi, İstanbul 1988, ss.9, 13, 33-37 [bundan sonra TSP/I] ; T. Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cilt: III: İttihat ve Terakkî. *Bir Çağın, bir Kuşağın, bir Partinin Tarihi*, İstanbul 1989, ss.279-280, 303-328 [bundan sonra TSP/III]. II. Meşrutiyet'in ilanı ve 1908-1918 gelişmeleri için a. bkz.: F. Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914*, Oxford 1969 ; A. T. Alkan, *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, Ankara 1992 ; Lewis, *a.g.e.*, ss.209-237.
- 8 Balkan Savaşları hemen bütün Gayrimüslim unsurların kopuşuyla sonuçlanmıştı. Bunun hemen akabinde müslüman *Arnavutlar*'ın (1912-1914) ve I. Dünya Savaşı'nın hemen başında da müslüman *Araplar*'ın kopuş faaliyetleri Osmanlılık ideolojisinin içini boşalttı, *İslamcılığa* da büyük bir darbe vurdu. bkz.: S. J. Shaw, "The Ottoman View of the Balkans", *The Balkans in Transition*, ed. by C. and B. Jelavich, California 1963, ss.56-80 ; T. Stoianovich, "The Social Foundations of Balkan Politics, 1750-1941", *The Balkans in Transition*, ss.297-345 ; S. Yerasimos, *Milliyetler ve Sınırlar, Balkanlar, Kafkasya ve Orta-Doğu*, çev.: Şirin Tekeli, İstanbul Mayıs 1995, ss.65-70 ; G. Castellani, *Balkanlar'ın Tarihi 14.-20. Yüzyıl*, çev.: Ayşegül Yaraman-Başbuğu, İstanbul Şubat 1995, ss.333-393 ; H. Öksüz, *Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Atatürk Dönemindeki Balkan Politikası (1923-1928)*, (İstanbul Üniversitesi 1996, Yayınlanmamış Doktora Tezi), ss.1-27 a. bkz.: A. Halaçoğlu, *Balkan Harbi Strasında Rumeli'den Türk Göçleri*, Ankara 1994 ; W. W. Haddad - W. Ochsenwald, *Nationalism in a non-National States: the Dissolution of the Ottoman Empire*, Columbus, Ohio 1977. Arap bağımsızlık hareketleri için bkz.: H. Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar, Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, çev.: Türkay Yöney, İstanbul, Ağustos 1998 ; Ö. Kürkçüoğlu, *Osmanlı Devleti'ne Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi (1908-1918)*, Ankara 1982.
- 9 bkz.: Tunaya, TSP/I, s.9 ; Tunaya, TSP/III, ss.310-312
- 10 Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Müasırlaşmak*, İstanbul 1918, Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, ss.26-34 ; Lewis, *a.g.e.*, ss.7-17, 325-331
- 11 1908'e kadar Türkiye'de ve haricte yapılmış olan ilk Türkoloji/Türklük Çalışmaları için bkz.: H. Eren, *Türklük Bilimi Sözlüğü, I. Yabancı Türkologlar*, Ankara 1998 ; Ziya Gökalp, *Türklüğün Esasları*, Ankara 1339, Matbûat ve İstihbâat Matbaası, ss.5-11 [bundan sonra T. Esasları] ; Akçuraoglu Yusuf, *Türk Yılı 1928*, İstanbul 1928, Türk Ocağı [neşriyatı], Yeni Matbaa, ss.292-434 ; Lewis, *a.g.e.*, ss.342-346
- 12 Daha geniş bilgi için bkz.: Akçuraoglu, *aynı yer*; Gökalp, T. Esasları, ss.5-12 ; J. M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey, A Study of Irredentism*, London 1981, ss.7-15, 28-40 ; Lewis, *a.g.e.*, ss.343, 345-346
- 13 Akçuraoglu Yusuf, *a.g.e.*, s.435
- 14 Türklüğün müesseseseleşmesi için Türk Derneği bir ilk adım idi, bunun ardından Genç Kalemler hareketi ve mecmuası, Türk Yurdu cemiyeti ve mecmuası ve özellikle daha köklü ve devamlı olacak olan Türk Ocağı gibi müesseseler teşekkül edecektir. bkz.: Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev.: T. Demirel, İstanbul Ekim 1994, İletişim Yayınları, s.49 ve dev. ; E. Erişgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul 1951 ; M. Arai, "The Genç Kalemler and the Young Turks: A Study in Nationalism", *METU Studies in Development*, XII/3-4, 1985 ; H. Tuncer, *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme*, Ankara 1990. a. bkz.: aşağıda n. 74
- 15 Akçuraoglu Yusuf'un hayatı ve çalışmaları hakkında daha geniş bilgi için bkz.: Akçuraoglu, *a.g.e.*, ss.396-412 ; F. Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, Ankara, Ocak 1986 ; Ahmet Temir, *Yusuf Akçura*, Ankara 1997.
- 16 "İslam ve Türk Âlemi: Türk Derneği", *Sırat-ı Müstakim*, Cilt I, sayı: 20, 1324, s.318 [bundan sonra SM].
- 17 Girişimleri başlatan ve cemiyeti kuranların başında gelen Akçuraoglu'nun cemiyetin Nizamnamesinin neşir tarihi olarak verdiği tarih: 12 (25) Kânûn-ı Evvel 1324 (1908), bkz.: Akçuraoglu, *a.g.e.*, s.435. Tunaya'da kuruluş tarihi: 5 Kânûn-ı Evvel 1324 (18 Ocak 1908), bkz.: Tunaya, TSP/I, s.414. Kuran'da: 8 Ocak 1908, bkz.: A. B. Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele*, İstanbul 1956, zkr.: Y. Sarıнай, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, İstanbul 1994, s.94 (n 60) ; Levend'de: 12 Kânûn-ı Evvel 1324 (1908) bkz.: A. S. Levend, *Türk Dil'i'nde gelişme ve Sadeleşme evreleri*, Ankara 1972, s.300 ve



- Sarınay'da ise 13 Zilhicce 1326 H. (M. 6 Ocak 1909), bkz.: Sarınay, *a.g.e.*, s.94 (n.60). Tarihler üzerindeki tartışma için a. bkz.: Sarınay, *a.g.e.*, ss.94-96 (n.60, 62, 67)
- 18 Nizâmnâme'nin metni ve tarih için bkz.: "Türk Derneği «Nizâmnâme-si»", *SM*, C. I, Sayı 21, 1. ay 1324, ss.331-332. Akçuraoğlu'nun kaydı için bkz.: Akçuraoğlu, *aynı yer*.
- 19 Mühür için bkz.: "Şu'belerimize", *Türk Derneği*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, s.168 [bundan sonra *TD*].
- 20 'İyd-ı Saîd-i Adhâ/Kurban Bayramı. bkz.: "İslâm ve Türk Âlemi: Türk Derneği", *SM*, Cilt I, sayı: 20, 12. Ay, 1324, s.318
- 21 bkz.: S. A. Arvası, *İlm-i Hâl*, İstanbul 1990, s.287
- 22 Osmanlı'da kullanılan bu farklı tarihler (1324 Rûmî/Mâlî yıl, 1326 Hicrî Kamerî yıl ve 1908/9 Milâdî yıl) için bkz.: F. R. Unat, *Hicrî Tarihleri Milâdî Tarihle Çevirme Kılavuzu*, Ankara 1984, ss.IX-XVI, 159-163; M. İhsan, *Yıl Çevirmesi*, Sinop 1926; R. R. Atat, *Türkler'de Tarih Zaptı*, İstanbul 1937.
- 23 Anlaşılan 12 Zilhicce 1324[1326] ile toplantının tarihi ve 25 Kânûn-ı Evvel 1908 ile de Nizâmnâme'nin yayımlandığı tarih kasdedilmiş olmalı.
- 24 Anlaşıyor ki, Tunaya ve Kuran'ın tesbitleri isabetsizdir. Sarınay'ın ki ise toplantının ertesi gününü tesbit bakımından doğrudur.
- 25 Akçura'nın "Mekteb-i Mülkiye içtimâsı müteâkib gazetelere verilen bir ilanda toplanan adamların isimleri mısarırabdır" diyerek verdiği listede gayr-i Müslim Osmanlı vatandaşları *Boyacıyan Agop Efendi*'nin ismi de kurucu üyeler arasında zikredilmektedir. Akçuraoğlu, *a.g.e.*, s.435
- 26 Reis-i Evvel Fuâd Râif Bey, Derneğe maddî ve manevî destekte bulunmuş olan Köse Râif Paşanın oğlu idi. Fuâd Râif, İstanbul'da başladığı tahsilini Almanya'da ikmal ederek, dönüşte Yüzbaşı rütbesiyle Osmanlı Ordusu'nda görev alır. Türkçülüğü Berlin'deki orta tahsil yıllarına kadar uzanır. Okuldaki dersler ve özellikle Vamberi'nin Türklik çalışmaları onda Türklik bilincini uyandırır. Rus tahakkümü altındaki Türklerin varlığını öğrenmesi ve onlar için bir şeyler yapabilme arzusu askerlik mesleğini tercihinde önemli bir etkidir. Dönüşte Necib Âsım, Veled Çelebi, Mehmed Emin gibi önde gelen Türkçülerle tanışan Fuâd Râif, Türkçe'de tasfiyeciliği savunmakta, hatta Akçuraoğlu'nun ifadesiyle: «... Türkçe'nin Latin harfleriyle yazılmasına katiyetle taraftar» idi. Akçuraoğlu, *a.g.e.*, ss.369-371. a. bkz.: aşağıda n.64
- 27 Bu görevler için bkz.: *EK - I*
- 28 1909 tarihli bu Nizamname daha sonra, sosyal ve ideolojik açıdan devrin değişen şartları ile katedilen mesafe açısından yeni bir yorumla tabi tutulduğunu ve yeni bir içerikle "Türk Derneği Beyannamesi" adıyla yayımlandığını görüyoruz. bkz.: "Türk Derneği Beyannamesi", *TD*, Yıl I, sayı: 1, İstanbul 1327, ss.3-6
- 29 Akçuraoğlu, *a.g.e.*, ss.435-436
- 30 bkz.: T. D. Nizamnamesi, Madde 4
- 31 Akçuraoğlu, *aynı yer*, Türk Derneği üyeleri'nin daha geniş bir listesi için bkz.: *EK - I*
- 32 bkz.: T.D. Nizamnamesi, Madde 2.
- 33 bkz.: *aynı yer*, Madde 3.
- 34 Necib Âsım, *Pek Eski Türk Yazısı*, İstanbul 1327_ [1911], tâbi' ve nâşiri Türk Derneği, Necm-i İstikbâl Matbaası, bkz.: Akçuraoğlu, *a.g.e.*, s.359, 436
- 35 Bursalı Mehmed Tâhir, *Türkler'in Ulûm ve Fîuhna Hizmetleri*, İstanbul 1327, tâbi' ve nâşiri: Türk Derneği, Necm-i İstikbâl Matbaası. İlk olarak II. Meşrûtiyet öncesi İkdâm külliyyatı arasında yayınlanmış olan eser, bu defa da Necib Âsım'ın eserinin ardından ikinci yayın olarak "Türk Derneği Neşriyatından: 2" yeniden yayınlanmıştır. bkz.: Akçuraoğlu, *a.g.e.*, s.369, 436. Akçuraoğlu'nun başka bir kitaptan, yayından söz etmemesinden anlaşıyor ki, Dernek'in kitap neşri bu iki küçük eserle sınırlı kalmıştır.
- 36 Akçuraoğlu, *a.g.e.*, s.436. Akçuraoğlu'nun Mart 1327'de verdiği konferans'ın metni daha sonra; "Türk-Tatar Birdir, Türkler Medeniyete Hizmet Etmıştır", *Altını Armağan*, İstanbul 1328 [1912], ss.37-59 adıyla neşredilmiştir. zkr.: Sarınay, *a.g.e.*, s.96 (n. 66).
- 37 Türk Derneği mecmuası ve kısa bir analizi için bkz.: Aral, *Jön T. D. Türk Milliyetçiliği*, ss.28-48
- 38 "İslâm ve Türk Âlemi: Türk Derneği", *SM*, Cilt I, sayı: 20, 12. Ay 1324, s.318. Asıl olarak İslâmcılık ideolojisinin işlendiği Sırat-ı Müstakîm mecmuası için bkz.: A. Ceyhan, *Sırat-ı Müstakîm ve Sebülürreşad Mecmuaları Fibrîstî*, Ankara 1991, ss.3-149; Eşref Edib, "Sebülürreşad'ın 50. Yıl Dönümü", *Yeni Sebülürreşad*, Cilt XII, sayı: 276, Eylül 1958, ss.2-13.
- 39 Meselâ; Sırat-ı Müstakîm, "İsmail Bey Gasprinski Hazretleri Tarafından Konferans", *SM*, C. II, sayı: 47, 7. Ay 1325, s.336 ve İspartalı Hakkı, "Türklük Gayreti", *SM*, C. VI, sayı: 141, 5. Ay 1327, s.165-166 bu yayınlardandır. Abdullah Ceyhan'ın hazırladığı Bibliyografya incelenirse, Mecmuada Türkçü ve İslâmcı kadronun aynı çatı altında yayın faaliyetine katıldığı görülür. Devrin şartlarının bir yansıması olarak, bu görüntü aynı zamanda her iki ideolojinin de henüz netleşmediğinin bir delilidir.
- 40 Türk Derneği. "İfâde-i Mahsûsa", *TD*, Yıl I, sayı: 1, İstanbul 1327, s.2.
- 41 Beyannâmenin metni için bkz.: "Türk Derneği Beyannamesi", *TD*, Yıl I, sayı: 1, İstanbul 1327, ss.3-6
- 42 Türk Derneği. "Harbiye Nezaret-i Celflesi'ne", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, s.137
- 43 Türk Derneği. "Â'yândan Besâyâ Efendi Hazretleri'ne", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, s.138
- 44 Türk Derneği. "Zât-ı Sâmî-i Hazret-i Sadâretpenâhî'ye", *TD*, Yıl I, sayı: 6, İstanbul 1327, s.169
- 45 Şubeler için bkz.: "Şu'belerimiz", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, ss.164-168
- 46 "Türk Derneği Tasdik Edildi", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, s.164
- 47 Tunaya, *TSP/İ*, s.368-369 (n. 7-8)
- 48 *Aynı yer*, ss.368-370
- 49 "Şubelerimize", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, s.168. Nizâmnâme'de şubelerin kurulacağına dair doğrudan bir madde yoksa da, 7., 15. ile 19. maddelerde mahallî teşkilatlar hakkında bazı esaslar dile getirilmiştir. Beyannâme'de ise 7. madde şubelerin kurulması ve yapacağı faaliyetlerle ilgilidir.
- 50 *Aynı yer*, s.5
- 51 "Şu'belerimiz", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, ss.164-168
- 52 *Aynı yer*, s.164. Rusçuk Şubesinin kurucusu Mehmed Masum, Bulgaristan'daki Türk okullarında öğretmen idi. bkz.: Bilâl N. Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, Ankara 1986, s.64
- 53 Bulgaristan'ın bağımsızlığı ve İstanbul Protokolü için bkz.: Castellan, *a.g.e.*, s.381; Şimşir, *aynı yer*, ss.48-49, 368-370
- 54 Sarınay, *a.g.e.*, s.96
- 55 İmparatorluk sınırları içinde açılmış olan Türk Derneği İzmir ve Kastamonu Şubeleri için bkz.: "Şu'belerimiz", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, ss.164-165. Üyelerin listesi için bkz.: *EK - II, III*
- 56 Meşhur Macar müsteşrik ve Türkolog Armin Vambéry (Arminius Vambéry, 1832-1913) için bkz.: Akçuraoğlu, *a.g.e.*, s.313-315; Eren, *a.g.e.*, ss.326-331.
- 57 Macar şubesi kâtiplerinden Germanus, 1909 yılında Türk Derneği cemiyeti ile ilgili bir de makale yayınlamıştır. bkz.: Julius Germanus, "Türk Darnay", *Keleti Szemle (Budapest)*, X, 1909, ss.341-344, zkr.: Landau, *a.g.e.*, s.60 (n. 80)
- 58 İmparatorluk haricinde kurulmuş olan Türk Derneği Macar şubesi için bkz.: "Şu'belerimiz", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, ss.166-167
- 59 "Şu'belerimize", *TD*, Yıl I, sayı: 6, İstanbul 1327, ss.199-200
- 60 "Şu'belerimize Muhtıra", *TD*, Yıl I, sayı: 6, İstanbul 1327, s.200
- 61 Cemiyetin siyasi amaçlarının olup olmadığı hakkında, yayın organı olan Türk Derneği mecmuasının daha ilk sayısında yayınlanan "*Türklüğü Bilmeli ve Bilişmeliyiz*" adlı makale, bir çok ip ucu vermekteydi. Bu makalede, Türk coğrafyasının büyüklüğünden, Türk ırkının dünyadaki belli bağ-



lı ırklar gibi «batta daba büyük bir ırkıyet» ve «Türkler. Asya'nın ve Âlem-i İslâm'ın hakikî hâkimidir» ifadelerinin ardından, günümüzde 'Adriyatık'ten Çin Setti'ne' diye kullandığımız tarzda bir Türk hâkimiyet sahası çizmektedir. Osmanlı aydın tabakasının da Türkler'in yaşadıkları yerleri ve varlıklarını tam anlamıyla bilemediğinden yakınmaktadır. Daha ilk sayıda yayınlanan böyle bir makalenin diğer sayılarda da tekrarlanacağı, mecmua okuyucuları tarafından umulmuş olmalı. Fakat bu kapsamda, geçmiş, hâl ve gelecek açısından bütün Türklüğü irdeleyen başka bir makale yayınlanmamıştır. bkz.: A.[Akçuraoglu Yusuf], "Türklüğü Bilmeli ve Bilişmeliyiz", *TD*, Yıl I, sayı: 1, İstanbul 1327, s.25-29. Son sayıda yayınlanan Ömer Halis'in "Türkçe Manzûme" adlı şiiri, Akçuraoglu'nun adı geçen makalesinden sonra hemen aynı duygularla kaleme alınmış görünüyorsa ise de, bu manzûmede Osmanlılık, Türkçülük ve İslâmcılık bir arada, bir birleriyle uyumlu bir bütün olarak sunulmaktadır. bkz.: Trabzon Ortasaray Ömer Hâlis, "Türkçe Manzûme", *TD*, Yıl I, sayı: 7, İstanbul 1327, ss.221-222

- 62 Beyanname'de zikredilen merkezlerde şube açıldığına dair herhangi bir başka kayıt yoktur. Ancak buralarda şube açılıp açılmadığı veya açma girişimleri olup olmadığının anlaşılabilmesi için genel veya yerel süreli yayınlar ile hatıra türü yayınların taranmasına ihtiyaç vardır.
- 63 bkz.: T.D. Nizamnâmesi: Madde 4. ve T.D. Beyanâmesi, Madde 14.
- 64 Türk Derneği ile mecmua üye ve yazarlarının sadeleşme hakkında ileri sürdükleri fikirlerin kamuoyunda uyandırdığı akisler, tepkiler, tartışmalar ve hatta didişmeler için bkz.: Levend, *a.g.e.*, ss.305-313. Ziya Gökalp, içlerinde Türk Derneği başkanı Fuad Râif'in de bulunduğu bu tasfiyecilik hareketini tenkit etmekte, Türk Derneği'nin tutunamamasını da buna bağlamaktadır. bkz.: Gökalp, T. Esasları, ss.912. a. bkz.: yukarıda n. 26
- 65 Türk Derneği mecmuasında yazı yazmış olan yazı kadrosunun bir listesi için bkz.: EK – IV
- 66 Biri mensûr tarzında 11 şiire de yer verilen mecmuadaki yazıların çoğunluğu; Türk Dili, Türkçe Dil Bilgisi ve Türkçe'nin meseleleri hakkındaki dil yazarlarından oluşmaktadır. Örnek olarak bazıları için bkz.: Ahmed Hikmet, "Dilimiz [1-2]", *TD*, Yıl I, sayı: 1, İstanbul 1327, ss.20-24; Yıl I, sayı: 2, İstanbul 1327, ss. 46-49; R. F., "Osmanlıca Türkçesi'nde Vurgu [1-2]", *TD*, Yıl I, sayı: 1, İstanbul 1327, ss.36-40; Yıl I, sayı: 2, İstanbul 1327, ss.53-57; M. Zühdi, "Âhenk Kânûnu: Ahenk Kânûnu ve Ural-Altay Dilleri, Kânûn-u Ahenk Nedir?", *TD*, Yıl I, sayı: 2, İstanbul 1327, ss.58-65; Ispartalı Hakkı, "Türkçe'nin Sadeleştirilmesi", *TD*, Yıl I, sayı: 4, İstanbul 1327, ss.130-136; Tıngır, Mu'allim Antuan, "Türk-

çe'de Şimdiye Kadar Kullanılan İmlâ Kâideleri. Les regles orthographiques actuelles de la langue turque", *TD*, Yıl I, sayı: 6, İstanbul 1327, ss.180-185; İbn-i Mühennâ: "el-Kitâbü'l- Lügatü't-Türkiyyetü, II. Kısım [1-6]", *TD*, Yıl I, sayı: 1-6, 1327-1328'e EK, ss.1-48; Tıngır, Antuan B.: "Medhal, Sarf-ı Tahlîlî-i Lisân-ı Türkî, [1-5]", *TD*, Yıl I, sayı: 2-6, İstanbul 1327-1328'e EK, ss.1-40

- 67 bkz.: Akçuraoglu, *a.g.e.*, ss.437-444; Sarıay, *a.g.e.*, ss.112 vd.
- 68 Aynı yer, s.436
- 69 Akçuraoglu, «1. sayısı "Matbaa-i Hayriyye ve Şirokeâsi"nda tabî olunarak intişar etmiştir. ... 1327 senesinde ancak 6 nüshanın basılmış olmasından, her ay bir mecmua neşr edilemediği anlaşıyor» ifadesiyle 7. sayının 1328'de yayınlandığını da zımnen ifade etmektedir. Fakat daha sonra, «Lâkin "Türk Derneği" mecmuasının son nüshanın intişarından pek az zaman sonra "Türk Yurdu" adlı ve daha geniş programlı bir Türkçülük mecmuası intişar etmiştir» şeklindeki ifadesi, 7. sayının da 1327 yılında yayınlandığını işaret etmektedir. Zira «Türk Yurdu» cemiyeti 18 Ağustos 1327 (1911)'de Hükûmet tarafından tasdik edilmiş, 1911 sonlarına doğru da yayın organı olan «Türk Yurdu» mecmuasını neşretmeye başlamıştır. Türk Derneği'nin 7. sayısı Türk Yurdu mecmuasının çıkışından önce yayınlandıysa, bu son sayı da 1327 (1911) yılında yayınlanmış demektir. Dolayısıyla da Türk Derneği mecmuası 1911 yılında fiilen kapanmışır denilebilir. bkz.: Akçuraoglu, *a.g.e.*, ss.436-437. «Türk Yurdu» cemiyeti ve mecmuası için a. bkz.: Sarıay, *a.g.e.*, ss.112-113
- 70 Bu makalenin sonunda belirtilen «Şimdi Çuvaşlar'ın eski eserleri, Türklük ve dinlerine dair iş bu kadar ile iktifâ kılıp, bunlar yeni eski eserleri hakkındaki mülâhazayı gelecekte yazmak arzusuyla bitami ederim.» bkz.: Rusyalı Mişeroğlu Zârif Beşîrî, "Çuvaşlar", *TD*, Yıl I, sayı: 7, İstanbul 1327 [1328], ss.223-231
- 71 Akçuraoglu, *a.g.e.*, s.437; Sarıay, *a.g.e.*, s.112
- 72 Aynı yer, s.436; Temîr, *a.g.e.*, s.42. Veled Çelebi için a. bkz.: N. Korucuoglu, *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara 1994.
- 73 bkz.: Levend, *a.g.e.*, ss.302-303
- 74 Türk Ocakları hakkındaki en kapsamlı eser yukarıda zikredilmiş olan Y. Sarıay'ın eseridir. a. bkz.: Y. Bayraktutan, *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme. Milliyetçilik ve Türk Ocakları (1912-1931)*, Ankara 1996; F. Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlet'e Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul 1997. a. bkz.: yukarıda n. 14
- 75 "Şu'belerimiz", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, ss.164-165
- 76 "Şu'belerimiz", *TD*, Yıl I, sayı: 5, İstanbul 1327, ss.165



ZİYA GÖKALP'İN ŞEYHÜLİSLAMLIK PROJESİ

DR. SEYFETTİN ERŞAHİN
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin siyasal ve sosyal düzenini ayakta tutan "erkan-ı erbaa"nın seyfiye, mülkiye, ilmiye ve kalemiye olduğu kabul edilir.¹ Bunlardan ilmiye en faal ve nüfuzlu sınıflardandı. Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfının teşkilatlandığı kuruma Şeyhülislam (Meşihat-ı İslamiye), başındaki şahsa da Şeyhülislam denirdi. Osmanlı Devleti'nde "Şeyhülislam" ünvanının ilk kullanılış tarihi kesin bilinmemekle beraber Fatih Kanunnamesi'nde "ve Şeyhülislam ulemanın reisidir" ifadesine yer verilmektedir.² Bununla beraber bazı kayıtlara göre ilk Osmanlı Şeyhülislam'ı Molla Fenari (1424-1431)'dir.³

İlk dönemlerde Şeyhülislamlar önem bakımından ve protokolde kazaskerlerden sonra gelirlerdi. Ancak sonraları bu makama gelen Zenbilli Ali Efendi (ö. 1525), İbn Kemal (ö. 1534) ve Ebussuud Efendi (ö. 1574) gibi büyük alimler Şeyhülisamlığın itibarını ve önemini artırmışlardır. Söz gelimi ilk zamanlarda kazasker, kadı, müftü, müderris, imam, hatip ve bazı meşayihin tayinleri sadrazam tarafından yapılırken Ebussuud Efendi zamanında sadrazamların dini bilgilerinin yeterli olmadığı ve dolayısıyla yaptıkları tayinlerde isabetli kararlar veremedikleri gerekçesiyle bu yetki Şeyhülislam'a verilmiştir.⁴

Şeyhülisamlığın öneminin artmasına paralel olarak görevleri, nüfuzu ve imtiyazları da artmıştır. Şeyhülislam, sadrazam ile eşit rütbeye yükseltilmiş, bayramlaşma merasimlerinde Şeyhülislam huzura girdiğinde sultan onu bir iki adım ilerleyerek ayakta karşılar duruma gelmiştir. Aynı şekilde Eyüb Sultan'da yapılan kılıç kuşanma merasiminde kılıcı Şeyhülislam'ın kuşandırması, Ramazan'ın 26. günü Sadrazam'ın Şeyhülislam'ın iftar sof-

rasına katılması bu kurumun gücünü ve devlet protokolündeki yerini gösteren uygulamalardandır.⁵

Osmanlı uleması, İslam'ın yorumlayıcıları ve uygulayıcıları olarak, şer'i bir devlet olduğunu belirten Osmanlı Devleti'nde yönetimde ve toplum hayatında önemli bir yere sahipti. Ulemanın başı olan Şeyhülislam'ın teoride sultanı bile indirme yetkisi vardı. Vereceği bir fetva ile sultanın yöneticilik ehliyeti ve kabiliyeti ni kaybettiğini ilan ederek onu tahttan indirebilirdi. Bunun yanında sultan ve ekibi sosyal, kültürel ve ekonomik politikalarına meşruiyet kazandırmak için ulemanın tasvibine ve desteğine ihtiyaç duyarlardı. Ulema bir bakıma imtiyazlı bir sınıftı. Vergiden ve askerlikten muaf tutulurlardı. Mülkleri devlet tarafından müsadere edilmediği gibi ülkenin vakıflarının büyük çoğunluğunu da ellerinde ve kontrollerinde bulundurlardı.⁶

Klasik dönem İslam toplumlarında ve devletlerinde olduğu gibi Osmanlılarda da ilmiye sınıfının cami hizmetleri dışında, başlıca üç faaliyet alanı vardı: İfra, kaza (yargı) ve tedris (eğitim-öğretim). İhtiyaç ortaya çıktığında fetva veriyorlar, kadıklarda yargı hizmetlerini yürütüyorlar ve medreselerde halkı eğitiyorlardı. Sistemin tamamının kontrolünün Şeyhülisamlığın elinde olduğu düşünülürse bu kurumun ve sınıfın yöneten ve yönetilenler üzerindeki etkinliği kendiliğinden ortaya çıkar. Bugünkü anlamda "medya"nın olmadığı o dönemlerde "sözlü basın" diyebileceğimiz bir konumla halkı yönlendirerek kamuoyu oluşturmada ulema neredeyse tek merci idi. Geliştirilen politikalar müftünün fetvasıyla meşrulaştırılıp din görevlileri tarafından halka anlatıldığında başarı şansı oldukça yüksekti.

Kısaca özetlemek gerekirse, yenileşme programlarının hızlı bir şekilde yürürlüğe konduğu XIX. yüzyıla gi-



rerken Şeyhülislamlık yönetim, eğitim ve yargıda hissedilir bir etkinliğe sahipti. Ancak, XIX. yüzyılda ıslahat hareketleri çerçevesinde Osmanlı kurumlarında yürürlüğe konan yeniden yapılandırmalar sürecinde Şeyhülislamlığın ve ulemanın devlet ve millet üzerindeki nüfuzu ve etkinliği kademeli olarak azaltıldı. Bu süreç II. Meşrutiyet döneminde hızlandı ve Cumhuriyet döneminde son noktasına ulaştı.

Sözkonusu tarihi dönemlerin her birinin ayrı ayrı bilimsel çalışmalar gerektirdiğini belirttikten sonra makalemizin başında sözünü ettiğimiz konuya gelebiliriz.

II. Meşrutiyet dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarının en önemli düşünürlerinden olan Ziya Gökalp'in, Cumhuriyet'in pek çok kurumlarının vücut bulmasına ve şekillenmesine öncülük ettiği gibi din kurumlarının yeniden yapılanmasına da büyük katkılar sağladığını söyleyebiliriz. II. Meşrutiyet'in siyasi iktidarı İttihat ve Terakki Partisi'nin önemli isimlerinden Gökalp, söz konusu partinin din kurumları ile ilgili politikalarında önemli ölçüde belirleyici rol oynamış Şeyhülislamlık kurumunun yeniden yapılanmasını sağlamıştır. Bu yapılanma çerçevesinde kurulan din kurumu ve bunun oluşumu sürecinde ortaya atılan düşünce ve görüşlerin günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı hakkında yapılan tartışmalara zenginlik getireceğini ve yeni ufuklar açacağını düşünüyoruz. Aşağıda Gökalp'in bu kurumun oluşması hakkındaki fikirlerini özetlemeye çalışacağız.

ZİYA GÖKALP'İN DİYANET TASARISI

Ziya Gökalp'in İslami kavram-kurumlar konusundaki görüşlerinin tamamını ortaya koymak bu çalışmanın alanı dışındadır. Ancak, dini kurumlarla ilgili görüşlerine günümüzdeki bazı tartışmalara açıklık getireceği düşüncesiyle değinmeyi gerekli görüyoruz.⁷

Gökalp genelde İslam dini, özelde Şeyhülislamlık kurumunu değerlendirirken "Allah'a, Rasülü'ne ve aranızdaki ulu'l-emre itaat ediniz" (Kur'an, 4/59) ayetini esas alır ve "Devlet" adlı şiirinde konuya şöyle yaklaşır.⁸

*"Kur'an diyor: "Eyleyiniz itaat
Hakka, Son Peygamber'e, devlete..."
... İbadetle itikadda daima
Kitap ile sünnet benim rehberim.*

*Bu işlerde gıyphem varsa mutlaka,
Müftülerin ferveasını dilerim...
Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir,
Bırakılmış ulu'l-emre, devlete"*

Şeyhülislamlığın kaza yetkilerinin devlete devredilmesini savunan Gökalp, ifta yetkisinin ise sadece itikad ve ibadetle ilgili alanlarla sınırlandırılmasını istemektedir. Bu fikrini "Halife ve Müftü" adlı şiirinde şöyle dile getirir.⁹

*"Dinin dahi başında müftü var ki bildirir:
Haram ile helali, günah ile sevabı,
O ne şari, ne hukuk müşaviri değildir.
Ona takva sorulur, mevizedir cevabı.
Teşri işi tamamen Zıllullahın elinde
"Ulu'l-emre itaat" natıktır bu esası,
Kanun yapmak müftüye sormaksızın elinde
Merci'i: örfle icma, Mebusandır şurası"*

Gökalp, din kurumları hakkında şiir diliyle formüleştirdiği bu görüşlerini İslam Mecmuası'nda yayınladığı makalelerinde açıklamıştır.¹⁰ Ziya Gökalp sonunda laikliğe ulaşan projesinde dini işleri, vicdan alanına mahsus "diyani işler" ve teşri (yasama) alanına giren "kazai işler" olarak ayırmıştır. Bunların birincisinden Şeyhülislamlık veya onun adlandırması ile Diyanet Nezaretini; ikincisinden ise Adliye Nezaretini sorumlu tutmuştur. Bu ayırımda diyani işleri müftülere veya daha genel bir ifade ile din adamlarına, kazai işleri hukukçulara bırakmıştır. Gökalp, bu önerisini temellendirmek için siyasi ve dini gerekçeler bulmuş ve bunları tartışmıştır.

1. Siyasi Gerekçeler

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında yaşayan çoğu Osmanlı düşünürleri gibi, Ziya Gökalp'in gayesi de "İslamiyet ile medeniyet-i asriyye"yi telif etmektir. Ancak onun kanaatine göre, bugüne kadar ülke yönetiminde söz sahibi olan iki parti, "Avrupa Mutaassıpları" (batıcılar) ve "Medrese Mutaassıpları" (İslamcılar) bu telifi yanlış politikaları yüzünden gerçekleştirememişlerdir. Bunlardan birincisi; İslam'ın esaslarının muasır medeniyet ile bağdaşmayacağı kanaatine vararak, İslam'ın esaslarını atarak maddi-manevi bütün varlıkları ile Avrupa medeniyetine girilmesini istemişler; ikinciler ise İsl-



lam ile Avrupa medeniyetinin bağdaşmadığını dolayısıyla bundan uzak durarak varolan gelenekler ile yetinilmesini savunmuşlardır.¹¹

Gökalp, İslam ile Avrupa medeniyetinin bağdaştırılabileceğini ve böylece Osmanlı Devleti ve Milleti'nin içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtularak muasır Avrupa devletleri ve milletleri sınıfına girebileceğini belirtir. Ona göre bunu yapabilecek siyasi oluşum İttihat ve Terakki Partisi'dir. Bu partinin anlayışına göre: "Milletimiz ne mukaddes dininden vazgeçebilir ne de hayat-ı asriye'nin icabat-ı zaruriyesinden tecerrüd edebilir. Muktezay-ı hikmet bu iki himmetten birini diğerine feda etmek değil, belki onları birbiriyle telif çalışmaktır".¹²

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi genelde İslam, özelde Osmanlı siyasi ve toplumsal yapısı ile Avrupa medeniyetin telif çalışmalarının uzun bir geçmişi vardır. Bunlar Tanzimat öncesi, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri olarak özetlenebilir. Şüphesiz bu dönemlerin içinde en planlı-programlı, kapsamlı ve sonraki gelişmeleri etkileyeni Tanzimat'tır. Ancak 1900'lerin başına gelindiğinde bile "telif" başarılamamıştı. Ziya Gökalp, bu noktada kendi önerilerinin doğruluğunu ve tutarlılığını ortaya koyabilmek için Tanzimat'ın ve Tanzimatçıların hatalarını göstermeye çalışır.

Gökalp, Tanzimatçıları eleştirirken dinin ve din kurumlarının asri (çağdaş) devlette yerini tesbit edebilmek için devletin ne olduğunu veya bu kavramdan ne anlaşıldığını açıklar. "İslami bir devletin aynı zamanda asri bir devlet mahiyetini alabileceğini, yahut tabir-i aharla asri bir devletin aynı zamanda İslami bir devlet esasına istinad edebileceğini kabul etmek mecburiyeti vardır" ifadesiyle Gökalp devlet anlayışını ortaya koyar. Ona göre Hilafet-i İslamiye ile Devlet-i İslamiye aynı şeydir. Halife devletin siyasi başkanı olup hilafet teşkilatı da devlet teşkilatının kendisidir, Tanzimatçıları, hilafet ile devlet-i İslamiyeyi ayrı şeyler olarak düşünmekle hataya düşmüşlerdir.¹³

Gökalp burada Halifenin hükümlerlik sıfatı ile Sultanının aynı olduğunu vurgulamaktadır. Bu hükmün geçerliliğini ve doğruluğunu desteklemek için de klasik dönem İslam hilafet teorisinin en geniş şekilde formüle edildiği el-Maverdi'nin (ö. 450/1058) el-Ahkam-ı'l-Sultaniye adlı eserine başvurmaktadır. Gökalp'in

anlayışına göre sözkonusu eserde hilafet ve saltanatın tek kişide birleşen aynı sıfatlar olduğu belirtilmektedir.¹⁴ Tek şahısta toplanan hilafet ve saltanatın hükümlerlik ve yürütme yetkileri de sadrazamlar tarafından deruhte edilmiştir. Bu konularda Şeyhülislamlığa herhangi bir yetki ve sorumluluk verilmemiştir. Zaten sözkonusu kuruma böyle bir sıfat atfetmek hilafet makamını Katoliklerin Papalık makamına benzetmek olur ki, bu şer'i şerife aykırıdır.¹⁵

Böyle bir izahın Gökalp'e kazandırdığı şudur: Eğer İslami devlette tek otoritenin bulunduğu, bunun da bir "vekil" sadrazam marifetiyle icra edildiği isbat edilirse, Şeyhülislam'ın İslami devlet geleneğinde dünyevi yetkilere salıp olmadığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Gökalp'e göre Tanzimatçıları hilafet ve saltanatı ayrı ayrı telakki ederek her birine ayrı ayrı kaza yetkisi vermekle büyük hata yapmışlardır. Tanzimatçıların bu projeleri gereği saltanatın kaza yetkisini sadrazam üstlenirken, hilafetinkini Şeyhülislam taşımıştır. Bu anlayışın bir sonucu olarak 1852'de bütün kadıların bağlı olduğu kazas-kerler Şeyhülislamlığa bağlanarak Şeyhülislamlık bütün kadıların resmi mercii durumuna getirilmiştir. Böylece ifta ile kaza sıfatları tek şahısta Şeyhülislam'da birleşmiştir ki bu yanlış bir uygulamadır.¹⁶

Asri bir devlet olan Osmanlı Devleti'nde de kaza yetkisi tek olmalıydı ve bu da sadrazamca kullanılmalıydı. Bu bağlamda, Gökalp'in anlayışına göre Şeyhülislamlığa kaza yetkisinin verilmesi Osmanlı Devleti'ne iki başlı bir görünüm veriyordu. Bu uygulamanın sakıncalarından biri de şu iddialara geçerlik kazandırmasıydı: "O halde İslami devlet, öteden beri bazı Avrupa ulemasının iddia ettiği vechile hiçbir zaman asri bir devlet mahiyetini alamayacak, binaenaleyh ne dahilen ne de haricen müstakil olamayacaktır".¹⁷

Gökalp'in burada dile getirmek istediği sakınca şudur: Bir yandan içeride Şeyhülislamlık kaza yetkisini kullanarak devlet içinde devlet mahiyeti arzederken, dışarıda da bu uygulamalardan rahatsız olan Avrupa'nın Osmanlı Devleti'ne baskı yapmasına kapı aralanmış olacaktır. Şöyle ki, eğer Şeyhülislamlık kaza yetkisini kullanmaya devam ederse Avrupalılar, Osmanlı topraklarında yaşayan gayri müslimler ve Avrupa'dan gelip ticaret yapan tüccarlar için daha önce aldıkları kapitülasyonların



devamını isteyeceklerdir. Dahası, Osmanlı Devleti'nin İslam Hukuku'nu gayri müslimlere uygulama hakkı yoktur. Burada Gökalp'in hukukun laikleştirilmesi hakkındaki düşüncelerini de hatırlamak gerekir. Eğer o kazayı Şeyhülislam'lığın bünyesinden ayırabilir ve örf'e dayalı bir "ictimai hukuk"¹⁸ oluşturabilirse, zaten hukuk İslam'dan belli ölçüde soyutlanmış olacak ve dolayısıyla da gayri müslimleri rahatsız edecek durum ortadan kalkacaktır.

Özetlersek, Gökalp Meşihat-ı İslamiye'nin ıslahı için siyasi gerekçeleri bulmuştu. Artık asri bir devlet olma yolunda olan Osmanlı Devleti'nde kaza hakkı taaddüd edemezdi. Avrupa devletlerindeki uygulama da bu idi. Siyasi teori açısından, İslam devletlerinde yönetimi elinde tutan halife sultanlar için de durum aynı idi. Halifenin ayrı, sultanın ayrı "hakkı kaza"sı yoktu. İslam devletinde kaza hakkı tekti ve sadrazamlar ve kadılar yoluyla icra edilirdi. Şeyhülislam'ın böyle bir hakkı yoktu.

2. Dini Gerekçeleri

Gökalp, bu tasarısının dini gerekçelerini de bulmalıydı. Tamamen dini kavramlardan ve tarihi uygulamalardan hareketle Şeyhülislam'lık Makamı'nın faaliyetleri yeniden düzenlenebilir, biraz daha pasif bir statüye kavuşturulabilir miydi? Eğer bu başarılabilirse yani bu kurum siyasi, sosyal ve hukuki faaliyetlerinin bir kısmından alıkonabilir ve tamamen manevi alana kaydırılabilirse devletin asrileşmesi yolundaki en büyük engel kalkacaktı.

Bu hedefe varabilmek için, muhafazakar kesimlerin de tepkisini önlemek düşüncesiyle olsa gerek, Gökalp "diyanet" ve "kaza" kavramlarından yararlanma yoluna gitti. "Diyanet ve Kaza" adlı makalesinde konuyu genişçe ele aldı. Bu tartışmasında o iki kavramı ön plana çıkardı: Naşir-i Diyanet (din adamları) ve Diyanet.

A. DİN ADAMLARI SINIFI

Gökalp, önce İslam'da bir din adamları sınıfının olduğunu ortaya koymuş, sonra da bu sınıfın görevlerini ve teşkilatlanmasını izah etmiştir.

"Taksim-i amal ve ihtisas"ın (işbölümü ve uzmanlaşma) modern toplumların belirgin özelliği olduğunu söyleyen Gökalp, ihtisaslaşmış kadroların daha başarılı olabileceklerini vurgulamıştır. Ona göre taksim-i amal

ve ihtisas esası İslam'da da vardır. Nitekim urefadan birisi "ihtilafu ümmeti rahmetün" hadisindeki "ihtilaf-ı ümmet" in tahsis-i amal ve ihtisasa işaret ettiğini söylemiştir ki çok güzel bir tevcihtir".¹⁹

Herkesin din naşirliği yapamayacağını, bunun bir ihtisas işi olduğunu söyleyen Gökalp, İslam'da bu işi yapanların teşkilatlandığı müftülük kurumunu gündeme getirmiştir. Bu akli delilin peşinden Gökalp, bir din adamları sınıfının vücudunu bu ayet-i münife ifade buyurmuyor mu?" Bütün insanların toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Her topluluktan bir grubun toplanıp dini iyece öğrenmeleri ve kavimleri kendilerine döndüklerinde (Allah'ın yasak kıldığı şeylerden) kaçınmaları için onları uyarmaları gerekmez mi?" (Tevbe, 122).²⁰

Bu ayetin nuzül sebebi olarak İbn Kesir'in sıraladığı rivayetlerin önde geleni Tebuk seferi ile ilgili olanıdır. Bilindiği gibi 630 yılında Bizans üzerine düzenlenmesi planlanan bu sefere, başlangıçta ekonomik ve başka mazeretlerle çoğu kimse katılmak istemiyordu. Bunun üzerine "Medinelilere ve çevrelerinde bulunan bedevilere savaşta Rasulullah'tan geri durmak, kendilerini Ona tercih etmek yaraşmaz" (Tevbe, 20) ayeti inince, her taraftan mücahitler sefere katılmak için akmaya başladı. Neredeyse geride toplum hayatının normal devamını sağlayacak kimse kalmıyordu. Bunun üzerine yukarıda anılan ayet indirilmiştir.²¹

Bu bağlamda, geride kalacak sınıf dini ilimlerde derinleşerek topluma İslam'ı anlatacaklardır. İslam'ı anlatacak bu sınıfın nitelikleri ve görevleri hakkında Ziya Gökalp'in düşündükleri ile tarihi uygulamalar farklılık göstermektedir. O, İslam'da kendini dünyevi işlerden tecrid etmiş, sadece diyanî işlerle meşgul bir din adamları sınıfının varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Hilafet makamını Katoliklerin ruhani Papalık makamına benzetmenin ve aynı yetkilerle donatmanın yanlış olacağını ısrarla söyleyen Gökalp, ulemaya sınırlı bir yetki ve faaliyet alanı vererek onları Batı'daki din adamları (clergy) sınıfının statüsüne koymaktadır.

Çeşitli ayetlere dayanarak dini ilimlerde ihtisaslaşmış bir ulema sınıfının olması İslam alimlerinde de söylenmiştir.²² Bunun yanında ayetin "emr-i bil maruf, nehy-i ani'l-münker" (iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma) görevinin toplumun bir kısmı tarafından yerine



getirilmesini emrettiği de söylenebilir. Ayeti, dini ilimlerde ihtisaslaşmış bir ulema sınıfının varlığını tecviz için ele aldığımızda yine Gökalp'in yorumuna uymayan bir durumla karşılaşırız. Zira, her şeyin şeriatla şekillendiği klasik dönemde ulema, hayatın her sahasında söz sahibi idi. Sadece diyanet alanına hapsedilen bir ulemanın varlığı için bu ayetin delil getirilmesine bu dönemde rastlıyoruz.

Gökalp'in anlayışına göre, neşr-i diyanetle yükümlü bu sınıf, müftüler başta olmak üzere müderrisler, meşayih, imamlar, hatipler, vaizler ve hac delillerinden ibaret olup bir Diyanet Nezaret'i'nin gözetiminde düzenli bir dini teşkilat haline getirilecektir. Gökalp'in bu teşkilatlanma ile ilgili görüşlerinin detaylarına daha sonra gelinecektir.

B. DİYANET İŞLERİ

Gökalp'in Naşir-i Diyanet şeklinde isimlendirdiği din adamlarının görevi diyanet işleri olacaktı. Şimdi bu diyanet işlerinin ne olduğunu görmeye çalışalım.

Gökalp fıkhi hükümleri önce ikiye ayırır: Diyani hükümler ve Kazai hükümler (ahkam-ı diyaniye ve ahkam-ı kazaiye). Ahkam-ı diyaniye: Kuvve-i müeyyidesi münhasıran uhrevi olan tekalif-i diniyedir... Ahkam-ı kazaiye bugünkü ıstılahı göre hukuk namı verilen kaide-lerdir.²³ Bu iki ahkâmın ne olduğuna açıklık getirmeye çalışan Gökalp, ahkam-ı diyanienin meail-i ahlakiye ile de ilgili olduğunu, ahkam-ı kazaiyenin ise her devrin icap ettirdiği birtakım müsamahat-ı diniye olduğunu söyler.²⁴

İslam'da ahkâmın bu şekilde ikiye ayrılmasına nakli delil olarak Gökalp'in ileri sürdüğü delil şu hadis-i şeriftir: "Buistü bi'l-hanifiyyetü's-semha" (Ben hoşgörülü hanif bir İslam üzere gönderildim).²⁵ Ona göre "Hz. Peygamber, haniflikle ahkam-ı diyanienin, semihlikle de müsamahat-ı kazaiyenin murat buyurmuşlardır".²⁶

Gökalp'in bu hadis-i şerife böylesine bir mana vermesi kendisine has bir yorumdur. Zira hanif kelimesinin manası mefhum olarak eğriliği bırakıp doğrusuna giden demektir. Örfte ise Hz. İbharim'in batıl mabudlarından çekinip yalnız Allah'a yönelen muvahhid demektir.²⁷ El-Hanifetü's-semha ise hak din, İslam dini anlamlarında kullanılmaktadır.²⁸

Özetlersek, Gökalp, dini hükümleri, diyanet hükümleri ve kaza hükümleri olarak ikiye ayırmıştır. Bunlardan diyanet hükümlerini itikatlar ve ibadetler, kaza hükümlerini ise muamelat şeklinde belirlemiştir. Birinci basamakta dini hükümleri ikiye ayıran Gökalp, ikinci basamakta diyanet hükümlerine müftülere, dolayısıyla da fetva makamına atfederek fetvanın sınırlarını da daraltmıştır.

Bu arada, o yıllarda İslamcılar sınıfında yer alan, İsmail Hakkı (İzmirli) bu tartışmalara katılır.²⁹ Diyanet ve kaza kavramlarının tarifinde çok az farklılıklarla Ziya Gökalp'e katılan İzmirli, fetva ve müftünün alanı hakkında farklı görüşler ortaya koyar: "Ahkam-ı diyaniye, ibadet; ahkam-ı kazaiye, muamelat" diyen İzmirli, her iki ahkâm taht-ı fetvaya dahildir" der.³⁰ Bu iki görüşte ayrı olan nokta fetva makamı olan müftünün (Şeyhülislam'ın) ahkam-ı kazaiyeden de sorumlu olduğudur. Gökalp müftülerin ahkam-ı kazaya müdahale hakkı olmadığını belirtir.

İfta (Diyanet) ile Kaza'nın Farklılığı

Gökalp ifta ile kazanın aynı şahısta ve kurumda birleştirilemeyeceğini savunur. Bu savunmanın amacı kazayı Şeyhülislam'ın elinden kurtarmaktır. O bu savunmasında da dini-tarihi ve siyasi delillere başvurur.

1. DİNİ TARİHİ DELİLLER

"Diyanet Kaza" adlı makalesinde Gökalp şöyle der: "Aslında, ümmetin müftüsü olan İmam-ı Azam hazretleri, bu iki makamın birleşmesi caiz olmadığı için Kadı'l-Kudat vazifesini kabulden musirren istinkaf etti. Bu uğurda hayatını bile verdi". Aynı örneğe Zenbilli Ali Efendi'nin müftülük makamından kazaskerlik ve kadı'l-kudatlık makamlarına geçmeyi reddetmesini ilave eder.³¹

Tarihen müftünün sadece ifta yetkisi olduğunu belirten Gökalp'in bu konudaki diğer bir endişesi de şudur: İfta ile kazayı aynı makamda birleştirdiğimizde kazâen tecviz edilen faiz almak, mürur-ı zamandan dolayı dava hakkının düşmesi gibi durumlar sanki diyaneten de caizmiş durumuna düşer veya halk böyle bir düşünceye kapılabilir.³²

2. SİYASİ VE İCTİMAİ DELİLLER

Gökalp'e göre: "Bir işin diyanet ciheti mukaddes olduğu için oraya idare-i maslahat, itilafkarlık, hilecilik



gibi dünyevi tedbirler giremez. Bir işin kazai ciheti ise iktisadi, sıhhi, fenni birçok dünyevi icabata tabi olmak mecburiyetindedir".³³ Buna göre ifta ile kaza aynı makamda birleştirilirse yukarıda sıralanan zıt özellikler ve tabiatlar da birleşmiş olacak, sonuçta diyani hükümler bu ihtilaftan zarar görecektir.

Gökalp, toplumun dini hayatında gördüğü hata ve zaafı da bu noktada bulur: "Bizim mübalat-ı diniye hususunda sair milletlerden geri kalmamızın sebebi şudur ki; diyanetimizin esasları son derece ali olduğu halde kazamındaki kaideler ve usuller gayet nakısalıdır. Kaza ile diyanet birbirine karıştığı zaman ikisi de birbirine muzır olur".³⁴

Burada şunu söylemek mümkündür; Ziya Gökalp'in dini hayatın gelişip canlanmasının en baş sebeplerinden biri olarak gösterdiği bu izah belki zamanında bir umut olarak haklı görülebilirdi. Fakat diyanet ve kaza birbirinden ayrılmasına rağmen dini hayattaki tereddidi hızla devam etmiştir. Diyanet işleri ile kazai işlerin bir makamda toplanmasının bir başka mahzuru da Gökalp'e göre şudur: Sade halk, Meşihat-ı İslamiye'ye bağlı olan kadıların dünyevi cezalar verdiklerini görünce uhrevi cezaları unutuyorlar. Çünkü, Şeyhülislamlık kazai hükümlerin de tasdikçisi olunca şeriatın yalnız ahkam-ı kazadan ibaret olduğu sanılıyor.³⁵ Bu izaha göre eğer Şeyhülislamlık makamı kazai işleri bırakır da sadece diyani işlerle meşgul olursa halk uhrevi müeyyidelerin önemini kavrayacak ve böylece hem dinine daha iyi sarılacak hem de bir yanlış anlamayı bırakacaktır.

İfta ile kazanın Bab-ı Fetva'da (Şeyhülislamlık) toplanması meşrutiyet yönetimi ve şeriat açısından da sakıncalı bulunuyordu. Ziya Gökalp'e göre yukarıda da değindiğimiz gibi, bazen Şeyhülislamlık herhangi bir meselede tercih ettiği bir fetvayı doğrudan halifenin imzasına sunuyor, onun olurundan sonra ise bu kanunlaşıyor ve mahkemelerde hüküm dayanağı oluyordu. Halbuki ülkede bir Meclis-i Mebusan vardı ve kanunlar ancak bu meclisin onayından geçerse geçerlilik kazanabilirdi. Şeriat bakımından sakıncasına gelince, şeriatta velayet-i ifta halifede değil, dini naslardadır. Nasların tefsir ve tebliği ni ise müftüler yapar.³⁶

İfta ile kazanın aynı makamda birleştirilmesinin diğer mahzurları da Gökalp'e göre şunlardır: Her şeyden

önce hukuki bütün davaları çözecek kadar tedvin edilmiş bir hukuk külliyatı yoktur. Mecelle hepsini karşılayamamaktadır. Bu sıkıntının giderilmesi için bazı meselelerin hükmü fetvahaneden sorulmakta ve oradan çıkan fetva da tatbik edilmektedir. Halbuki, bu bir teşri işidir ve fetvahanenin görevi ve yetkisi dahilinde değildir. Bu mahzurlara ilaveten, ülkede bulunan iki çeşit mahkeme olan şer'i mahkemeler ve Nizamiye Mahkemeleri ayrı ayrı kurumlara bağlı olduğundan, bazen aynı mesele hakkında birbiriyle çelişen ilamlar vererek icra hükümetini de zor duruma sokuyorlar.³⁷ Eğer kaza yetkisi Şeyhülislamlıktan alınarak şer'i mahkemeler de nizamiye mahkemelerinin bağlı olduğu yere bağlanırsa, bu müşkil durum kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

Gökalp'in kanaatine göre, kazai işlerden arınmış bir Şeyhülislamlık Zenbilli Ali Efendi'nin deyimiyle "emr-i ahiretimizi muhafazaya" hakkıyla çalışabilecek ve Ümmet-i İslamiye'ye gerekli olan dini terbiyeyi verebilecektir.³⁸

Bununla beraber, Osmanlı'nın ilk dönemlerde çoğunlukla ifta makamı müftülük ve kaza makamı kadılık aynı şahsa tevdi edilmiş, Ali Efendi zamanından sonra ise ayrı hizmet birimleri haline gelmiştir.³⁹

İsmail Hakkı dini deliller ve tarihi uygulamalardan hareketle ifta ile kazanın tek elde birleşebileceği görüşünde ısrar etmektedir. İ. Hakkı, "Senden fetva isterler, de ki "Allah ... fetva veriyor." (Nisa, 4/176) ve "Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma." (Maide, 5/49) ayetlerine dayanarak Hz. Peygamber'in hem müftü hem de kadı olduğunu, şahsında her iki yetki ve görevi birleştirdiğini söylemektedir.⁴⁰ İ. Hakkı'ya göre Hulefa-ı Raşidin bizzat her iki görevi birlikte yürüttükleri gibi H. III. yüzyıla kadar Kadı Şüreyh, Talha b. İlyas, Abdullah b. Utbe b. Mesud, İbn İbi Leyla ve Ebu Yusuf gibi ulema da bu iki görevi şahıslarında cem etmişlerdir.⁴¹

İ. Hakkı görüşünde isabetli olduğunu ortaya koyarken, kaza teşkilatının, sultan tarafından tayin edilecek bir marifetiyle murakebe edilmesi gereğini, bunu da Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislam ve müftü'l-enamın yürüttüğünü belirtir. Ona göre, ordu kumandanını Harbiye Nazırı, Donanma komutanını Bahriye Nazırı murakabe edebileceği gibi kadıyı da ancak en büyük kadı olan Sul-



tan halifeye vekaleten Şeyhülislam murakabe eder.⁴² İzmirli, bu siyasetin, yani şer'i mahkemelerin Şeyhülislamlık'tan ayrılmasının sözkonusu mahkemelerin ilgasına yol açacağını iddia etmektedir.⁴³

Gökalp, Şeyhülislamlık kurumunun görev ve teşkilat bakımından yeniden düzenlenmesini öngören görüşlerini bir rapor halinde Ağustos 1916 İttihat ve Terakki Kongresi'ne sundu. Sözkonusu rapora göre umur-ı diyanet ile umur-ı kaza için ayrı ayrı nezaretler (bakanlıklar) olacak, Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyye ve kadiaskelik ile bütün şer'i mahkemeler Adliye Nezareti'ne, diyanet işleri de Meşihat'a tevdi edilecekti.⁴⁴

Bu düzenleme ile, temel görevi umur-ı diyanet, itikat, ibadet ve ahlak olan Şeyhülislamlık, eskiden olduğu gibi mali ihtiyaçları Evkaf Nezareti tarafından karşılamak üzere, cami ve mescitler başta olmak üzere, ibadet yerlerinin yönetiminden sorumlu tutulacak, itikat ve ibadet bilgilerinin (ilm-i hal) öğretildiği kurumlar olan medreseler ve zaviyeler de meşihata bağlı kalacaktı. Bunun yanında, Meşihat-ı İslamiye'de, daha iyi hizmet verebileceği düşüncesiyle, yeni teşkilatlanmada şu meclislere yer verilecekti:

1. Meclis-i Ferwa (Fıkıh akademisi olarak); 2. Meclis-i Meşayih (Tasavvuf akademisi olarak); 3. Meclis-i Mütetekellimin (kelam akademisi olarak); 4. Daru'l-Hikmeti'l-İslamiye.

Gökalp, geleneksel din eğitiminin günün şartlarına cevap vermekte yetersiz kaldığını belirlemekte ve iyileştirilmesi için öneride bulunmaktadır. Aslında ilahiyatta akla, ictimaiyatta örfe dayanan İslamiyetin müspet bilimlerle çatışmaya girmemesi gerektiğinin altını çizen Gökalp, yeni din adamlarının medrese ve mekteplerde ortak yetiştirilmesinin çağın ihtiyaçlarına daha uygun olacağını düşünmektedir. Öte yandan, sözkonusu yenden yapılanmanın bir parçası olarak, zaten Meşihata bağlı olan tekke ve zaviyelerin, asli gayelerine uygun birer sosyal kurum ve eğitim yuvası haline dönüştürülebileceğini öngörmektedir.⁴⁵

Gökalp'in raporu sözkonusu kogrede kabul edilerek şu kararlar alındı:

1. Meşihat-ı İslamiye Teşkilatının neşr-i diyanete ve ilay-ı İslamiyete bi tamamihâ hadim olacak surette tevsi

ve istikmaline ve medarisin bu maksat dahilinde ıslahına dair kanunname tanzimi teklif olunacaktır.

2. Meşihat-ı İslamiye'nin vezaif-i diniyesine muktezi olup, doğrudan doğruya idaresini deruhte edeceği medaris müessesatının Evkaf Nezareti tarafından Meşihat-ı İslamiye'ye itası ve müessesat-ı diniyede müstahdem memurların Meşihat-ı İslamiye'ce nasp ve azledilmesi zımında kanunnameler tanzimi teklif olunacaktır.

3. Kuvve-i kazaiyye, münhasıran Adliye Nezareti'ne mevdudur. Binaanaleyh, bilcümle teşkilat-ı kazaiyenin Adliye Nezareti'ne rabt ve ilhakı için kanunnameler tanzimi teklif olunacaktır.⁴⁶

Bu kararlar aynen kanunlaştırılarak yürürlüğe konmuştur.⁴⁷

Bu düzenlemelere karşı Osmanlı kamuoyundan kuşkusuz İ. Hakkı örneğinde olduğu gibi, tepkiler geliyordu. Ancak iktidarının muhalefeti susturmada sert davrandığı anlaşılmaktadır. İ. Hakkı iktidarın bu tutumundan şöyle yakınmaktadır: "Kaleme kalemlerle mukabele lazım iken bu cihet unutuldu. Terakkiyat-ı medeniyetin temeli gösterdikleri, o metfun oldukları hürriyeti beyan ve eskaki izlerden men olundu. Az kaldı ki muharri de naşiri de cezaya çarptıracaklardı."⁴⁸

İttihat ve Terakki'nin Meşihat-ı İslamiye'de faaliyetler ve teşkilatlanma bakımından yatığı bu yenilikler elbette muhalefeti memnun etmemişti. İttihatçılar I. Dünya Savaşı'nı kaybedip iktidardan düşünce, yeni dönem iktidarlarında görev alan Haydarzade İbrahim Efendi ve Mustafa Sabri Efendi gibi Şeyhülislamlar, Şeyhülislamlığın onlara kaybettiği niteliklerini kazanması yönünde özellikle gayret sarf ettiler ve nihayet Dürriyade Abdullah Efendi zamanında şer'i mahkemeler tekrar Meşihat'a bağlanarak sözkonusu kurum yine eski haline getirildi.⁴⁹

SONUÇ

Türkiye Türkleri XX. yüzyıla yeni değerler ve hedeflerle girdiler. Artık Avrupalılaşmada önemli mesafeler alınmıştı. Şimdi bu değerler sistemi içinde din-devlet, din-hukuk ve din-toplum ilişkilerinin yeniden belirlenmesinin zamanı gelmişti. İttihat ve Terakki iktidarı bunu gerçekleştirme yönünde önemli adımlar attı. Bunların başında Şeyhülislamlık kurumunun yeniden yapılandırılması gelmektedir.



Geleneksel Osmanlı sisteminde ulema ve onun teşkilatı olan Şeyhülislamlığın başlıca görev ve yetkisi, devam-ı devlet için dua etmenin yanında, iktidarların siyasi, ekonomik ve sosyal politikalarını, İslam ile temellendirerek meşrulaştırmak, kamuoyunu bu çerçevede eğitmek, bilgilendirmek ve gerektiğinde yönlendirmektir. Ancak Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyıl sonlarında ıslahat hareketi olarak başlayıp XX. yüzyıl başlarında Avrupalılaştırma şeklinde tepe noktasına ulaşan yenileşme hareketleri sürecinde siyasi iktidarların meşruiyet kaynaklarında da önemli değişiklikler olmuştu. Osmanlı Devleti, II. Meşrutiyet döneminde de, başında halifenin bulunduğu bir İslam devleti olmakla birlikte ciddi anlamda yüzünü Batıya çevirmişti. Yeni bir medeniyet dairesine girmeyi amaçlayan önderler siyasi, sosyal ve kültürel değerlerini sözkonusu medeniyetin değerlerinden oluşturmak istiyorlardı. Bu aşamadan sonra meşruiyet için ulemanın fetvalarına ihtiyaç kalmamıştı. Zaten öyle bir istek iktidarların temel politikaları ile ters düşerdi. Zira yeni medeniyetin meşruiyet kaynakları farklı idi.

Asi bir toplum ve devlet öngören İttihat ve Terakki iktidarı dini ve onun yorumcuları olan ulemayı, onlarca olması gereken yere, yani sadece manevi dünyaya hasretti. Din artık sadece, muasır medeniyetlerde olduğu gibi, insanların manevi dünyasını imar edecek, hukuk, siyaset ve eğitimden elini çekecek, ulema da sadece devam-ı devlet için dua edecekti.

Yaklaşık iki yıl uygulanan bu proje sonraki dönemlerdeki din-devlet ilişkileri düzenlemelerine de ışık tutmuş görünmektedir. Meşrutiyeti müteakiben kurulan Cumhuriyet rejminde de din-devlet, ilişkileri veya daha dar anlamda dini kurumların teşkilatlanması, bazı küçük değişikliklerle aynı şekilde devam ettirilmiştir. Meşrutiyet dönemi için Ziya Gökalp dini teşkilata Diyanet Nezareti demişken Cumhuriyet döneminde Diyanet Riyaseti adı verilmiştir.

Bu durumda, yenileşme tarihimizdeki laik devlet yapılanmasının önemli kurumlarından olan Diyanet teşkilatına Ziya Gökalp ortaya koyduğu dini delillerle dini meşruiyet kazandırmıştır.

- 1 Seyfiye: askeri sınıf, mülkiye: idari sınıf, ilmiye: ulema sınıfı ve kalemiye; bürokrasinin bir kısmı ve memurlar sınıfına verilen addır. Fazla bilgi için bkz.: Mustafa Nuri Paşa, *Netayıcı'l-Vukalat*, sad.: N. Çağatay, TTK, Ankara 1979, c. I-II, s. 292-293.
- 2 Ziya Kazancı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1991, s. 158, no. 8.
- 3 *İlmiye Salnamesi*. İstanbul 1334, s. 322.
- 4 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988, s. 179-180.
- 5 Uzunçarşılı, s. 178.
- 6 Richard L. Chambers, "Ottoman Ulama and the Tanzimat", *Scholars, Saints and Sufis*, ed.: N. R. Keddie, Berkeley 1972, s. 33.
- 7 Z. Gökalp'in İslam hakkındaki görüşleri için bkz.: *Ureil Heyd, Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London 1950, s. 82-103 (Türkçe tercümesi, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, trc.: Kadir Güney, Ank. 1979, s. 97-120); Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür-Modernleşme ve İslam*, İst. 1983.
- 8 Ziya Gökalp, *Yeni Hayat Doğru Yol*, haz.: M. Cumhur, Ankara 1976, s. 33.
- 9 Gökalp, *Yeni Hayat*, s. 28.
- 10 Bu makaleler "Diyanet ve Kaza", *İslam Mecmuası*, S. 35, İstanbul 1331 (1915); "İttihat ve Terakki Kongresi", aynı mecmua, sayı, 48, 49, 50, 1332 (1916). Bu makalelerin içeriği İttihat ve Terakki Partisi'nin 1916 yılındaki kongresinde bir rapor olarak sunulmuş ve bu kongrede dağıtılmıştır. (Bkz. Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, New York, 1959, s. 319, dipnot 6). Aynı makalelerin iktibası için bkz.: K. N. Duru, *Ziya Gökalp*, MEB Yay., İst. 1949, s. 60-65, 95-97; Ziya Gökalp, *Makaleler*, VIII, haz.: F. Ragıp Tuncer, Kültür Bakanlığı Yay., s. 46-49, 60-71; Mete Tuncay, *Cihat ve Tehcir*, İst. 1991, s. 56-120.
- 11 Gökalp, *İttihat ve Terakki Kongresi I*.

- 12 Aynı yer.
- 13 Aynı yer.
- 14 Gökalp'in bu konudaki görüşlerinin zaman içinde değiştiği görülmektedir. 1922'lerde saltanatın hilafetten ayrılması ve kaldırılması tartışmalarına katılan Gökalp şu fikirleri ileri sürer: "Hilafet ve saltanat aynı zatta icmaya ettiği zaman mutlaka bu iki sıfattan birisi diğerini tabiatı altına alır. Hulefa-i Raşidin devrinde diyanet her şeyden ikdam olduğu için hilafet sıfatı arıldı, saltanat sıfatı ona tabi oldu. Emeviler, Abbasiler, Osmanlılar devrinde ise hilafet makamı maddi kuvvetle malik emirlerin kılıcıyla fethedildiği için saltanata tabi olmuştu. Binaenaleyh bu devirlerde hilafet müstakil değildi. Halbuki nefsi'l-emirde hilafetin de saltanatın da müstakil olması lazımdı". Ziya Gökalp Bey, "Hilafetin İstiklali", *Hilafet ve Milli Hakimiyet*, Ankara 1339, s. 57.
- 15 Gökalp, *İttihat ve Terakki*.
- 16 Gökalp, *İttihat ve Terakki*, Kaza Teşkilatının Şeyhülislamlığa bağlanması hakkında bkz.: E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VII, Ankara 1988, s. 139.
- 17 Gökalp, *İttihat ve Terakki*.
- 18 Gökalp'in bu konudaki fikirleri için bkz.: "Fıkıh ve İctimaiyat", *İslam Mecmuası*, S. 2, 1329; "İctimai Usul-i Fıkıh", *İslam Mecmuası*, S. 8, 1330; "Örf Nedir?", *İslam Mecmuası*, S. 10, 1130.
- 19 "Diyanet ve Kaza."
- 20 Aynı yer.
- 21 İbn-i Kesir, *Tefsiru'l Kur'ani'l Azim*, Beyrut 1400/1980, c. II, s. 399-401; Tebuk seferi için bkz.: S. Hizmetci, *İslam Tarihi*, Ank. Ü. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1991, s. 181-182.
- 22 Bkz.: Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, c. IX, s. 2646-47.
- 23 İttihat ve Terakki I.
- 24 İttihat ve Terakki II.



- 25 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*. c. V, 266; V, 116, 232; Suyuti, *el-Camin'ü's-Sagır*, Kahire 1954, c. I, s. 126.
- 26 İttihat ve Terakki II.
- 27 Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredat*, İst. 1986 (ofset) s. 19; Yazır, a.g.e., c. VI, s. 3821; John Pehrice, *Dictionary and Glossary of the Kor'an*, London 1976, s. 39.
- 28 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, III. baskı, London 1980, s. 210.
- 29 İzmirli, "Diyanet ve Kaza" *Sebilürreşad*, c. XV, s. 373, (1334/1918) adıyla bir makale yazdı. Daha sonra bu konuda yazdığı bütün makalelerini *Kitabu'l-İfta ve Kaza* (İst. 1336/1338) adlı altında bir kitapta topladı.
- 30 "Diyanet ve Kaza", s. 159.
- 31 "İttihat ve Terakki I".
- 32 "Diyanet ve Kaza"; "İttihat ve Terakki II".
- 33 "Diyanet ve Kaza".
- 34 Aynı yer.
- 35 "İttihat ve Terakki II".
- 36 Aynı yer.
- 37 Aynı yer.
- 38 Gökalp'in burada atıf yaptığı olay şudur: Yavuz Sultan Selim hazinede çalışan 150 kişinin idamını ister. Bu karara Zenbilli karşı çıkar. Bu itiraza çok kızan Selim, ona saltanat işlerine karışmamasını, müftünün buna yetkisi olmadığını söyler. Bunun üzerine Zenbilli saltanat işlerine karışmadığını, sadece Padişahın ahiretini korumaya çalıştığını belirtir. Bkz.: Taşköprüzade, *Şakaikü'n-Numanıyye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniye*, Tahkik, A. S. Fırat, İst. Ü. Edebiyat Fak. Yay. İst. 1985, s. 288-289; *İlmiye Salnamesi*, İst. 1915, s. 310-313.
- 39 Uzunçarşılı, *İlmiye*, s. 176.
- 40 İ. Hakkı, a.g.e., s. 8.
- 41 İ. Hakkı, a.g.e., s. 13.
- 42 İ. Hakkı, a.g.e., s. 28.
- 43 İ. Hakkı, a.g.e., önsöz.
- 44 "İttihat ve Terakki II".
- 45 "İttihat ve Terakki II." Gökalp, 1922'lerde Diyanet teşkilatı ile ilgili düşüncelerini daha da geliştirmiştir. Bu dönemde Ümmet Teşkilatı adını verdiği önerisi şöyle idi: "Ümmet teşkilatı'nda esas, 'mescit-i hay' yani 'mahalle mescidi'dir. Mahalle mescitleri camilere, camiler de şehrin cami-i kebirine merbut olmalıdır. Her cami-i kebirî başında bir 'müftî' bulunmalıdır. Her devletin müftileri, pay-ı taht müftisine, yani şeyhülislama merbut bulunmalıdır. Medrese ve tekkeler de dereceleri itibarıyla bu teşkilata rabtedilmelidir." Hilafetin istiklali, s. 57. Bu yıllarda hilafeti tamamen diyanet işlerini münhasır kılan ve saltanattan ayıran Gökalp, Diyanet teşkilatının başına haliyeyi getirir. Meşihat teşkilatını, her kaza için müftülük, her nahiye için cami teşkilatı şeklinde düşünür, böylece bir ruhani kurum tasarlar.
- 46 T. Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler: İkinci Mevritiyet Dönemi*, İst. 1988, c. I, s. 118.
- 47 Düstur II. tertip, c. IX, s. 270-271; 692-694; ayrıca bkz.: Emin Erişgil, *Bir Fikir Adamının Romanı (Ziya Gökalp)*, İst. 1971, s. 200-202. Şer'i Mahkemelerin Adliye Nezaretine bağlanması hak. bkz.: 18 Cemaziyelvel 1335/12 Mart 1333 (12 Mart 1917 tarihli "Bilumum Mehakim-i Şer'iye ile Merbutatının Adliye Nezaretine Tahvil-i İrtibatı Hakkında kanun" ile Hulusi Yavuz, *Osmanlı Devleti ve İslamiyet (Adliye Nezaretine adlı makalesi)* İstanbul 1991, s. 33.
- 48 İ. Hakkı, a.g.e., önsöz.
- 49 İ. Hakkı, a.g.e., önsöz.



SON DÖNEM OSMANLI KÜLTÜR VE SANAT DÜNYASINDA TARİH DUYARLILIĞI

DR. SEYFİ BAŞKAN
GAZİ ÜNİVERSİTESİ MESLEKİ YAYGIN EĞİTİM FAKÜLTESİ

Türk düşünce ve toplumsal gelişim diyalektiğinde bir tür simge olan “Tanzimat”la başlayan “Batıya yönelme” hareketinin, en önemli amaçlarından birisi, eğitim ve teknik bilgilenmeyi sağlamak olduğu halde; Gelişen olaylarla, özellikle toplumun aydın kesiminin, yabancı felsefe ve değerler sistemi ile karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Hatta, “İslam ökümenizmi”nden desteğini alan, “Halife Sultan” a dayalı olan geleneksel sistem ve dünya görüşünün oluşturduğu son dönem Osmanlı kültür ve düşünce dünyası ile toplumsal yapısı da bu gelişmeler karşısında sarsılmıştır. Öyle ki Doğu-Batı kavramlarının ve buna bağlı olarak zihniyetlerin karşılaşması ve belki de çatışması olarak adlandırılabilir bu durum, 19. yüzyıl başındaki Osmanlı aydın zümresi ve bu kesimden etkilenen toplum katlarının genel karakteristiği idi.

Eski siyasi, ekonomik ve kültürel yapının sorgulandığı ve yeni bazı sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel kurumların yaratıldığı bu dönemde Osmanlı toplumuna yeni bir dünya görüşü kazandıracak yeterli düzeyde değişmelerin temelleri atılmıştı. Ancak yeterli değildi. Çünkü bu durumda, Batı’dan alınarak kuram ve kavramlarıyla Türk toplumu bünyesine kazandırılmaya çalışılan tür, teknik ve biçimleri içeren “yeni kurumlar” Türk-İslam senteziyle organik bir bütünlük oluşturamadığından ortaya çıkan olguya da bir sentez denilemezdi. Örneğin, Batıdan tüm kuram, kavram ve teknikleriyle adeta “iktibas” edilen sanatlardan biri olan, “Batı etkisindeki Türk resmi, plastik bütünlüğe ulaşmak için çözümünü Batı modellerini taklit etmekte bul(an) sanatçının bilinçaltı resme yansıdığı zaman (...) zihinsel ikilem, üslup gelişmesine dönüşecek (...); Başka bir deyişle, sanatçı kendi epistemolojik ve ontolojik yapısını

bastıracaktı. Çünkü içerik ve biçim bütünlüğünü kurmak için gerekli olan estetik düşünce, yeni bir dünya görüşü...” o sıralarda henüz oluşmamıştı.¹

Ancak, geleneksel kurumlarla devamlılığı sağlamaya çalışılan yeni olguların toplumsal yapı içinde yer alması, söz konusu kurumların kendi epistemolojilerini de kendi beraberlerinde bulundurmaları nedeniyle bu durumla karşılaşılmamıştır. Örneğin, Osmanlı düşünce yapısı içinde tarih bilinci de Tanzimat’la beraber gelen değişim rüzgarlarından payını almakla birlikte zaten Türk-tarih yazıcılığının yüzlerce yıldır içinde olduğu süreç, “Osmanlı tarihçisinin ya da vakaniîvisinin dünya görüşünün temelinde oluşan” değişim hatta gelişim basamaklarından oluşmuştur.

Bu bakımdan Tanzimat’ın getirdiği reformlar ve yeni düşüncelere rağmen, bir devamlılığın söz konusu olduğu, Osmanlı toplumsal yapısı içindeki tarih duyarlılığının “Batılılaşma süreci”ni değerlendirmeden önce, geçmişten bu yıllara kadar yaşanan Osmanlı’daki tarih duyarlılığından söz edilmelidir.

Osmanlı devletinde, tarihçiler, padişahlar tarafından içinde yaşadıkları dönemin olaylarını yazmak için görevlendirilirlerdi. Bu nedenle de Osmanlı tarihleri, Oğuz Han’a dayandırılan bir nesebname ve bir peygamberler tarihini anlatan girişten sonra genellikle 14. yüzyılın hemen öncesinden başlayan ve “çağ”larına kadar gelen bir özetten sonra kendi zamanlarını anlatırlardı.² “Tursun Bey Tarihi” yani Tursun Bey’in³ 1444-1483 yıllarını anlatan “Tarih-i Ebü’l-Feth”, “Aşık Paşa Tarihi” veya “Anonim Tevarih-i Al-i Osman” diye anılan Ahmedi’nin manzum Osmanlı Vekayinamesi’nden başlayarak Os-



manlı tarihçileri içlerinde kısmen rivayetleri de içeren bilgilerle dönemlerinin olaylarını kaleme almışlardır.⁴

15. yüzyıldan itibaren manzum veya nesir Osmanlı tarih metinleri daha çok imparatorluğun siyasal kimliğinin ya da Osmanlı, askeri ve siyasal seçkinleri ile onların zaferleriyle sınırlıydı. Özellikle Osmanlı devletinin ilk dönemlerindeki tarih yazıcılığı daha çok hanedan üyelerinin hayatlarının ve başarılarının özellikle de askeri ve siyasi başarılarının bir betimlemesiydi.⁵ Bu dönemde tarih yazıcılığına egemen olan düşünce, imparatorluk ve başarılarından doğuyordu. Tarihçinin zaman ve mekan anlayışı, özellikle de imparatorluğu başka zemin ve zaman dilimlerinde söz konusu olan olay ve kişilerle karşılaştırma yapması ve gözlemlerde bulunması oldukça sınırlıydı. Bu durum devletin halka sunduğu bir otorite manifestosuydu. Özellikle *“Osmanlı Tarih Yazıcılığının Evrimi Üzerine Düşünceler”* adlı incelemesinde konuyu değerlendiren Prof. İlber Ortaylı'ya göre *“Akan zamandaki değişim, akan zamanın getirdiği biçimlenme ve atmosfer değişikliği, tarih yazmanın tahayyülî dışındaydı”*.⁶

Zaten Osmanlı kültüründe tarih metinlerinin 18. yüzyıla gelinceye değin nesir ve manzum olarak *“destani bir lisanla ve çekici bir üslupla”*⁷ yazılmaları nedeniyle, edebi bir tarz olarak değerlendirilmesi, bu eserlere ve yazarlarına fazla bir misyon yüklenmesini de -belki- gerekli kılmıyordu. Aynı görüşü paylaşan İlber Ortaylı'da bu nedenle, Osmanlı tarihçilerinin saray tarihçisine 18. yüzyılda resmi bir sıfat verilmesi nedeniyle resmi bir üslup kazandığını ve bu tarihten sonra ancak Osmanlı tarihçiliğinin epistomolojik yapısına kavuştuğunu kaydeder.⁸ *“Olaylar hakkındaki bilginin öyküsü, aktarımı ve yansıması”* şeklinde algılanan İslami tarih anlayışı, Batı'nın Osmanlı kültürünü etkilemeye başladığı 18. yüzyıla kadar sürmüştür. Bu tarih anlayışı Avrupa tarihçiliği gibi felsefi bir içeriğe sahip değildi. Bu bakımdan yukarıda belirttiğimiz batılı kurumların Batılılaşma ile Osmanlı kültürüne adaptasyonu sırasında karşılaşılan ve sanatçıyı, yazarı etkileyen epistomolojik ve antolojik ikilem bu nedenle, tarihe *“kazai olayların insan ve zamanla ilgili olan genel bir çerçeve”* olarak bakan⁹ İslami tarihçilik veya vakanüvis geleneğinin temelini *“tarihsel nedenselliğe”* dayayan Batılı tarihçilik anlayışının değişimi sancılı ve zor olmamıştır.¹⁰ Bu nedenle Ahmet Vefik ve Süleyman ve Ahmet

Cevdet Paşalar¹¹ gibi öncü Osmanlı fikir adamlarını yine edebi tarz içinde sürdürdükleri, ancak milliyetçilik gibi yeni ve çağdaş düşünceleri de içeren geleneksel tarih anlayışının Akçura ve Köprülü gibi 20. yüzyıl aydınları tarafından günümüz anlayışına adapte edilmeleri zor olmamıştır.

18. yüzyıla kadar edebi tarzda yazılan tarihlerde bir kaç dil birden kullanılması, manzum ya da nesir olması bu metinleri okuyanın bu eserlerden edebi bir tad almasını da sağlamıştır. Tarihi resmi bir görev olarak yazan tarihçiler öykü şeklinde vekainameler de kaleme almışlardır. Fetihnameler, popüler ve anonim vekayinameler de saray için yazılmışlardır. Ayrıca evrensel tarih, destan, din ve kahramanlık öyküleri de ya padişah için yazılmış ya da onun gücünü konu almıştır. 18. yüzyıla kadar Osmanlı tarihçileri tarafından kullanılan edebi tarzlar şunlardır; 14. ve 15. yüzyıllarda yazılmış savaş ya da askeri zaferlerle ilgili olan Gaza ve Gazavatname'ler; 16. ve 17. yüzyıllarda destan tarzında manzum ya da nesir olarak yazılan resmi vekainameler olan Şehname'ler; kahramanlık ve halk öykülerini anlatan Menakıbnameler; Coğrafya ve kültür tarihi metinleri olan Seyahatnameler ve tarihten ders almak amacıyla yazılmış eleştiriler olan Nasihatnamelerdir.

Kökene Nizamü'l-Mülk'ün *“Siyasetname”* geleneğine dayanan Osmanlı tarihçilerinin kullandığı tarzlar içinde yer alan ve ilginç bir tür olan Nasihatnameler Sultan'ın iktidarını sorgulamadan, Sultan'a veya onun yardımcılarına hizmet etmek amacıyla kaleme alınırlardı.

Yukarıda belirtildiği üzere son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet toplum yapısında tarih duyarlılığı ve tarihe bakışı değerlendirebilmek için erken dönemin Türk toplum yapısında egemen olan tarih anlayışı ve tarihe bakışı ortaya koyma zorunluluğu vardır. Bu nedenle yukarıdaki paragraflar ışığında, dönemlerinin tarih anlayışları ve toplumun tarihe bakışını da yansıtan bazı tarih yazmalarından söz etmeliyiz. Örneğin 15. yüzyıl tarihçisi Aşıkpaşazade, tarihinde basit anonim öyküler ile duru, okunabilen Türkçesi ile döneminin sosyal ve kültürel yapısının ipuçlarını verir. Osmanlı tarih yazıcılığının büyük bir atılım içinde olduğu bu yüzyıldaki tarihçilerin bu çabalarını, Prof. Halil İnalcık, *“Büyük imparatorluk kurma bilinciyle”* bağlantılandırır.¹² 16. yüzyıla gelindi-



ğinde, Neşri, tarihinde 1512 yılında yazılmış olmakla birlikte 1485'e kadar olan olayları anlatır.¹³ Zamanın siyasi ve askeri tarihinin öncelik kazandığı görülür. Giriş kısmındaki Osmanlı öncesi tarihi üzerinde fazla durulmamıştır. Çağdaşı Hoca Sadettin Efendi de¹⁴ "Tacü't-Tevarih" adlı eserinde Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini ele almıştır.¹⁵ Türk tarihine Osmanlı tarihiyle başlayıp yazıldığı çağa kadar devam etmesi, o zamana kadar yapılmamış önemli bir değişikliktir. "*Çünkü-yukarıda belirttiğimiz gibi-XV. asırda yazılan Türk-Osmanlı tarihlerinde önce Oğuz Destanı'ndan parçalar bulunur. Daha sonra kısa bir Selçuklu tarihi yazılır ve bu Türk tarihi Osmanlı tarihine güzel ve yerinde bir mukaddime olurdu*".¹⁶ Hoca Sadettin Efendi'nin eserinin de Selaniki Mustafa Efendi ile Mustafa Naim Efendi'nin yani Naima'nın yazdıkları tarihlerle tamamlandığı kabul edilir. 17. yüzyılın önemli tarihçilerinden olan Naima (1655-1715)'nin yazdığı kendi adıyla anılan altı ciltlik tarihi, 1591 yılından 1659 yılına kadar Osmanlı devletinin en karışık olduğu yılların olaylarını konu alır. 17. yüzyıldaki gerileme sebeplerini ele alan dönemin önemli bir başka tarihçisi de Peçevi İbrahim Efendi'dir.¹⁷ Hıfzı Tevfik Gönensay ve Nihat Sami Banarlı'ya göre "*eserin en ziyade dikkati çeken tarafı, üslubunun sadeliği ile vukuatı tertip hususundaki intizamıdır*".¹⁸ Bir anlamda edebiyat tarihleri olan tezkereler açısından da zengin bir dönem olan 17. yüzyılda Riyazi'nin 1610 yılında yazdığı "*Riyazü's-Şuara*" adlı tezkeresinin örnek olacağı çok sayıda tezkere de yazılmıştır.¹⁹

Dönemin tarih yazarları içinde son ama önemli bir isim de Koçi Bey'dir IV. Murad'a sunduğu "*Islahat Layihası*"nın yazarı, Kanuni döneminden başlayarak sarayın devlet işlerine müdahaleler, sefahatler, suiistimaller, halkın ve ordunun durumu gibi imparatorluğun duraklama nedenlerini, sosyal, iktisadi ve kültürel örnekler vererek açıklamıştır. Koçu Bey bu yanı sıra Katip Çelebi ile birlikte, sonuçları 18. yüzyılda iyice netleşecek olan duraklama ve yıkılışı çok önceden görerek, Türk düşünce tarihinde anakronist bir tavır sergilemişlerdir.

Entellektüel anlamda sosyal bilinç sahibi ve Osmanlı toplumsal yapısı içindeki "*Türk*" benliğinin farkında olan ilginç simalardan birisi olan tarihçi Mustafa Ali alanında 16. yüzyılın en önemli isimlerinden birisidir.²⁰ "*Kunh al-Abbar*" adlı eseri çağında yazılmış en

önemli genel tarihlerden biri olarak tanınır. Beş bölümden oluşan kitabın ilk iki bölümü dinler tarihine, daha sonraki bölümler ise Osmanlı tarihine ayrılmıştır.

17. yüzyılın en tanınmış eseri ise Evliya Çelebi'nin ünlü Seyahatname'sidir.²¹ Kesin bir tarihsel zaman kavramı olmamakla birlikte Osmanlı ve komşu coğrafyalarını anlatan içeriğiyle önemli bir eserdir. İçinde kısa da olsa bir Avrupa tarihi bölümü olan, Münecimbaşı Ahmet Ded'e'nin "*Camii'd-Duvel*" adlı eseri de yine dönemin bir başka önemli tarih kitabıdır.²² "*Tarih sahasında XV. asırda görülen hummalı faaliyet, XVI. asırda daha çok hızlanıp, kuvvetli tarihçiler yetişmiş*"tir diyen Gönensay ve Banarlı, bu yüzyıldaki tarihçiliğin gelişmesini de "*...büyükdarların tarih yazdırmak için yaptıkları kuvvetli teşvik...*"e bağlarlar. Bu dönemde yazılan tarih kitaplarını da değerlendirerek; "*Vak'aları vesikalara istinat etmeksizin veya vesika göstermeksizin yazmak, hadiseleri bitaraf bir tarihçi gözü ile görememek, zamanın büyüklerine yaranmak için vak'aların tahrifinden çekinmek, üslupta edebi unsarlara, mevzuda hayal hatıra masal unsurlarına çok yer vermek*" gibi kusurları tespit etmişler ancak bu kusurların daha çok, "*bilhassa, devrin ikinci sınıf tarihçilerinde daha kuvvetli mevcut...*" olduğunu kaydetmişlerdir.²³

16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılda, imparatorluğun gerilemesinin endişesini duyan, resmi tarihçilerin hazırladığı nasihatnameler de dönemin önemli kaynaklarıdır. Koçi Bey'in IV. Murad'a sunduğu ünlü "*Islahat Layihası*"ndan başlayarak dönemlerinin sosyal, askeri, ekonomik, kültürel durumları hakkında bilgi veren ve dönemlerinin yolunda gitmeyen hususlarını geniş perspektiften gören yorumları ile değerlendirerek çözüm önerileri sunan bu tür eserler, kendilerinden önceki tarih metinlerinden farklı olarak diakronik bir bakış açısına sahiptirler.²⁴ Katip Çelebi (1609-1659), "*Düsturi'l-Amel fi-İslahı'l-Halel*"in yazarı Koçu Bey, İbn-i Kemal, Celalzade, Lütfi Paşa ve Selanikli Mustafa Efendi'nin eserleri bu bakımdan ayrıca bir öneme sahiptirler.²⁵ Tarafsız bir gözle, çağdaş ölçülere oldukça yakın bir kavrayış ve olgunlukta döneminin devlet yapısı ve devlet adamları hakkındaki gerçekleri ortaya koyan "*Selanikli Mustafa Efendi tarihi*" bu kapsamda günümüz açısından da önemli bir eserdir. Bu tür tarihçilik anlayışının 18. yüzyılda da sürdüğü görülmektedir. 18. yüzyılın önemli devlet adamlarından



Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın yazdığı, "*Nesayibu'l-Vü- zera ve'l-Ümera*" adlı eserde Paşa, devlet adamlarının ikti- dar hırsını, rüşvetin zararlarını ve devletin çeşitli kurum- ları hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir.²⁶

17. yüzyıldan 18. yüzyıla geçiş, Türk tarihinin önemli eşiklerinden biridir. Bu yüzyıl Türk düşünce ha- yatında başlayan ardından hayat pratiğine de aktarılan ve yukarıda ortaya çıkış ortamı ile nedenlerini belirttiğimiz Batılılaşma, çağdaşlaşma çabalarının erken yıllarını kap- sar. Aslında reform dönemi, ancak 18. yüzyılın ortaların- dan sonra hayatın kültürel ve bilimsel yanlarını kucakla- yacak bir şekilde gelişmeye başladı. Ve bu dönemde Os- manlı tarih yazımı kültürel ve toplumsal gelişmeleri et- kileyecek önemli değişiklikler yaşadı. Çağdaş dünyaya ayak uydurmak için hareketlenen 18. ve 19. yüzyıl Türk düşünce hayatı ve bu kapsamda fikir adamları çökmekte olan Osmanlı Devleti'nin çöküşünü engellemek için çö- zümleri Osmanlı Devleti'nin tarihinde bulmak ümidiyle Osmanlı tarihine yöneldiler.²⁷ Aslında 19. yüzyılın Os- manlı fikir adamlarındaki bu anakronist yaklaşım, hatır- lanacağı üzere 17. yüzyıldaki gerilemenin nedenlerinden kurtuluşu "*Kanuni Dönemi kanun ve nizamlarının yeniden ve iyi bir şekilde uygulanmasında*" bulan dönemin aydınla- rının zihniyetinden farklı değildir.²⁸ Ancak Yusuf Akçu- ra'ya göre, bu döneme kadar "*dini topluluklara karşılık ge- len ve etnik bir anlam taşımayan*"²⁹ Arapça "*millet*" kavra- mı, Tanzimat Dönemi'nin bir kısım devlet ve fikir adam- larınca "*Türklük*"le bir arada düşünülerek "*Osmanlılık*" siyasetine karşı kurumlaşması sağlanmıştır. Özellikle Yusuf Akçura'nın anlatımına göre, daha sonra "*Osmanlı Monarşizmi'nin bekası*" isteği şeklinde gelişen bu görüş ortak bir toplumsal eğilim haline dönüşmeden, Türk Milli kimliği temeline dayalı milli devlet, siyasi temeli- ne oturtulmuştur.³⁰ Ahmet Vefik Paşa (1823-1891)³¹ ve Şipka kahramanı olarak da tanınan ve Fethi Tevetog- lu'nun "*Süleyman Paşa*" adlı eserinde "*Milli lisan ve Milli tarih tedrisatının Milli Ruh'u uyandırmak için en kuvvetli vasıta olduğunu kavrayan, tarih derslerinin yabancı milletle- rin düşüncelerine göre yazılmış ders kitaplarından değil, bil- hassa Milli gayeye göre tertip edilmiş, milli eserlere dayanıl- ması liüzumunu önce anlayan O'dur*" dediği Süleyman Paşa (ö-1892)'nin çeşitli eserleriyle başlattıkları çabalar daha sonra Ali Suavi (1839-1878) ve ardından Yusuf Akçura

(1876-1935) ile siyasi bir mecra kazanmış, II. Meşruti- yet'i takiben ve Cumhuriyet'le birlikte de bir ideoloji ha- lini almıştır.³²

Türk Milliyetçiliği, pozitivism ve toplumsal yapı endişelerinin ön planda olduğu Tanzimat ve II. Meşruti- yet kuşağı aydınları Türk Milleti kavramı ile birlikte Milli tarihin de farkına varmışlardır.³³ Hanedan ve Mo- narşi tarihi şeklinde gelişen son dönem Osmanlı tarihi, bu yıllarda Avrupa'da basılmış olan tarih kitaplarının in- celenmesi ile karşılaşılacak Milli Tarih kavramının tanın- ması ile reformlar kapsamında değişikliğe uğramış genel Türk Tarihi, okul programlarına ayrı bir konu olarak gir- miştir.³⁴ Yıllar sonra 2 Temmuz 1932'de 3. Türk Tarih Kongresi'nin açılışında konuşan dönemin Maarif Vekili Esat (Sağay) "*Cumhuriyet Devrine kadar mekteplerde okumuş olduğumuz tarih kitapları ve öğrendiğimiz tarih dersleri mil- letimizin yüksek seciyesiyle, yüksek varlığı ile ve mazideki yük- sek medeniyetiyle hiç de mütenasip olmayan bir şekil ve mahi- yette bulunuyordu*" diyerek Osmanlı'nın son dönemlerinde okulların müfredatında yer alan tarih programları ile, 1930'larda bu hususdaki görüşleri kıyaslama imkanı sağ- lamaktadır.³⁵

Aslında, son dönem Osmanlı kültür ve düşünce dünyası içinde tarih duyarlılığının ve buna paralel tarih yazıcılığının da gelişimi reform yolunda atılan adımlara ve yürürlüğe giren döneme egemen olan devlet politika- larına da bağlıydı. II. Abdülhamid Dönemi'nde devlet örgütünün yeniden yapılandırılması, örneğin kültürel ve bilimsel amaçlı kuruluşlara izin verilmesi, pragmatist bilgiye açık olunması, halk kütüphanelerinin kurulması, sonraki on yıllarda, maliye, hukuk, ticaret, mühendislik, güzel sanatlar, veterinerlik alanlarında meslek ve yüksek okulları açılması, ilk ve orta okulların yaygınlaştırılması gibi faaliyetler, ulusal eğitim için gerekli olan standart- laşma ve bununla birlikte kültürel bir türdeşliği de bera- berinde getirdi. 1876'da ilan edilen "*Kanun-u Esasi*"nin 15, 16, 110 ve 114. maddelerinde ifadesini bulan eği- tim-öğretime ilişkin hususları devletin yüklenmesi ve bu konuda bazı zorunluluklar getirmesi esasen, 1869 yılın- da çıkarılan "*Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*"nde de ya- pılmaya çalışılan yenilikler, ulusal eğitim yolunda önem- li adımlar oldu.³⁶ Ancak, bunca yeniliğe rağmen yapılan- lar henüz modern bir devletin kurulabilmesi için hangi



ulusal önermelerin ağır bastığı konusundaki kararsızlığı ortadan kaldıramadı. Fakat yine de özellikle kültür ve düşünce alanındaki dönemin önemli isimlerinin bazı eserleriyle bir tarih duyarlılığının önemli başlangıçları yapıldı.

19. yüzyılın yarısından sonra Voltaire, Fenelon Racine, çevirileri yanısıra Ahmet Tevfik (Bilge)'in "*Tarih-i Mücmel-i Karunu Vusta*" (1871 -1872) adıyla çevirdiği, Victor Duruy'un "*General History of the Middle Age*" gibi eserler de dönemin aydınları tarafından Osmanlı fikir ve bilim hayatına tanıtıldı.³⁷ 19. yüzyılın son yıllarından başlayarak pozitivist-millî bir tarih anlayışının³⁸ geliştiğini gördüğümüz Osmanlı Kültür sistemi içinde, Duruy'un bu konudaki gelişmeleri izlemek için İstanbul'a geldiği de göz önüne alınırsa, Fransızların önemli payı olduğunu anlamak zor değildir. Öyleki, dönemin diğer alanlarda yapılan reformlarında olduğu gibi o yıllarda "*tarih eğitimi ve yazımı da Fransız uzmanları gözetimi altında*"³⁹ Hatta, Ercümen Kuran'a göre, yukarıda sözünü ettiğimiz Ahmet Cevdet Paşa⁴⁰'nın ünlü "*Cevdet Tarihi*" romantik ulusçu ünlü Fransız tarihçisi Marion Michelet ve pozitivist ulusçu Taine gibi tarihçilerin eserlerinin etkisinde yazılmıştır.⁴¹ Zaten Ahmet Cevdet (1822-1892) Paşa da eserinin önsözünde tarih eğitimi ve yazımında siyasetin önemine olan inancını ifade ederken, ortaya koyduğu düşünceler ve özellikle tarih hakkında, "...sadece olayların bir kronolojik sıralanması olarak değil, insanlığın deneyiminin, kaynakların eleştirel bir değerlendirilmesi yoluyla incelenmesi..." değerlendirmesi,⁴² döneminin Fransız tarih yazarlarıyla olan ortak bakış açısını ispatlar.

Aslında bu dönemdeki Fransız tarih yazarlığı ve o dönemden başlayarak tarih yazıcılığı kimliğine damgasını vuran millî anlayışlara dayalı tarih yazarlığı ve aynı zamanda "*Fransız filologların ve tarihçilerinin tesiri altında Türk Milliyetçiliğinin esasını kurmaya çalışan*" eşzamanlı Osmanlı aydınlarından yalnızca Cevdet Paşa'yı değil döneminin Namık Kemal, Şemseddin Sami Bey, Veled Çelebi, Süleyman Paşa, Bursalı Tahir Bey hatta daha sonra Ali Suavi'yle devam eden ve Köprülü'ye kadar uzanan silsileyi etkilemiştir. Bu kuşak tarihçilerin bizce en önemli özellikleri geçmişi geleneksel bir üslupla izleyen arkaik tarih anlayışından, geçmişi pragmatik bir yön-

temle değerlendiren çağdaş anlayışa geçişi temsil etmiş olmalarıdır. Hatta Tanzimat ve II. Meşrutiyet dönemleri arasında eser veren tarih yazarları tarih metodolojisini, günlük siyasette mukayese unsuru olarak kullanarak daha iyi hükümet politikaları oluşturabilmesi için de çaba göstererek, toplumun bütün katlarında bir tarih duyarlılığı yaratılması bakımından önemli işlevler de görmüşlerdir.⁴³

Görüldüğü üzere, Osmanlıca "*düzenlemeler*" anlamına gelen bir sözcük olan Tanzimat aydınları da dahil olmak üzere, II. Meşrutiyet'in hemen sonrası hatta 1930'lu yılların tarihçileri hatta daha genel bir ifadeyle aydınları, Batıdan esen milliyetçilik rüzgarlarının etkisiyle, zaten aydın kimliklerinin bir gereği de olan "*geçmiş ve geleceği merak etme konusundaki doğal eğilimleri*"yle tarihe, özellikle de millî tarihe özel bir önem vermişlerdir. Kimi araştırmacılarca, belli bir programdan ve yönetici kadrodan yoksun bulunması toplumun her kesiminden gelen direnmeler ve özellikle yeninin yanında eskiyi de sürdürme gibi bir ikilemi aşamaması yüzünden umulanı sağlayamamış⁴⁴ ya da "*tutarlı bir fikri sistem ortaya koyamamış*" gibi görülse de en azından Ahmet Cevdet'in 12 ciltlik "*Tarih-i Devlet-i Aliyye*" veya Süleyman Paşa'nın yazdığı "*Tarih-i Alem* (1876)", "*Türk Tarihi* (1899)", gibi ciddi eserleri; Ahmet Mithat'ın "*Tarih-i Osmani*" veya Mustafa Nuri'nin "*Netayici'l-Vukuf*" adlı popüler tarih kitapları ya da Ahmet Vefik Paşa'nın "*Fezleke-i Tarih-i Osmani*" (1869) gibi tarih ders kitaplarıyla Tanzimat ve Meşrutiyet kuşağı aydınları ulusal bilincin gelişmesinde önemli rol oynamışlardır.⁴⁵ İkinci Meşrutiyet Milliyetçi tarih anlayışının gelişiminde bir eşik görevi görmüştür. 1908 anayasasıyla gelen yenilikler, yapılan reformlar siyasal ve sosyal hayata egemen olan liberalleşme ile, yeni siyasal, sosyal örgütlenmelere imkan tanımış, çok ciddi toprak sorunları ve reform karşıtı dinci hareketlerin olmasına rağmen dönem aydınları temelleri daha önce atılmış Türkçü-Milliyetçi görüşler ve bu görüşlere dayalı tarih anlayışında bir uzlaşma ortaya koymuşlardır.⁴⁶

Tanzimat'ın ilanıyla başlayan ve meşrutiyet'ten sonra da devam ettiği görülen reform hareketlerinin büyük bir kısmının Osmanlı iradesinin devamı ve devletin günden güne zayıflayan gücünün en azından korunabilmesi için yapıldığı düşünülebilirse de aslında yapılan yenilik-



lerin önemlice bir kısmının üstelik aydınların ortaya koydukları tavrın, halka yani 'Millet'e yönelik olması da oluşmakta olan bu bilinci pekiştirmiştir. Özellikle işleminde tarih yazarlarının ayrı bir yeri olan bir kısım son dönem Osmanlı aydınının bu yöndeki özel çabaları Cumhuriyet Dönemi toplum yapısını da etkileyecek ölçüde önemli ve etkin olmuştur. 1930'ların başında 1. Türk Tarih Kongresine egemen olan milliyetçi tarih tezleri işte bu duyarlılık zemininde oluşmuştur. Gerçi 19. yüzyıldan 20. yüzyıla taşan Osmanlı tarih yazıcılığında tek bir entelektüel akımın izi olmamakla birlikte, bu zeminde, "18. yüzyıl aydınlanma çağına yansımaları ile Fransız Devrimi etkileri olan Milliyetçi düşüncelerin egemen olduğu ama o ölçüde de romantik zihniyet bakımdan. Yer yer devreye giren bilimsel tarih felsefesi de pozitivizm olarak ele alınıyordu."⁴⁷ Başlangıçta Fransız Devrimi ve Osmanlı devletinin geleneksel gücü ve tarihi karşısında zihinlerde şekillen alan "Osmanlılık" şeklindeki "milliyetçilik" zamanla ulusal benlik için siyasi irade yaratmaya çalışan "Genç Osmanlılar" ve onları izleyen edebiyatçı, tarihçi ve siyaset adamları tarafından "Türkçü" bir milliyetçilik anlayışı zamanla Türk toplum hafızasına yerleştirildi. 19. yüzyılın "Osmanlılık" ideali içindeki Türkçülük anlayışı ise yine bir kısım aydının entelektüel sözlüğünde 20. yüzyılın ilk çeyreğine ulaşan dönemde bile kültürel ve linguistik bir ilgi alanı olarak kaldı. Bu tarihten sonra Türk kökenleri ve Türklük aidiyetinin önemini vurgulayan yeni çalışmalar ve çalışmaların dayandığı fikirler de sonraki yıllarda ileri düzeyde bazı tartışmalara yol aç-

makla birlikte kazandıkları siyasal zeminle birlikte Türk toplumsal yapısı üzerinde milliyetçi tarih duyarlılığının yerleşmesini sağladı. Hatta Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Fuat Köprülü, Veled Çelebi, Necip Asım, Mehmet Emin, Ahmet Hikmet gibi dönemin aydınlarının temsil ettiği bu yoldaki historiografi anlayışı kurulan yeni Türk Devleti'nin kültür temellerini oluşturdu.⁴⁸

Gelişen bu ortamda, II. Meşrutiyet'le gelen liberalizm rahatlığıyla yeni yüzyılın ilk on yılında edinilmeye çalışılan yeni ulusal kimlik beraberinde yeni siyasi, sosyal ve kültürel kurumların da ortaya çıkmasına yol açmıştır. Cumhuriyet'in ilk bir kaç yılında da hala önemini koruyan bu siyasal veya bilimsel kurumlar yukarıda çeşitli kereler ifade ettiğimiz üzere özellikle genç Cumhuriyet'in kurucularına yaptıkları ideolojik lojistik destekle yeni Türk devletinin fikri temellerinin biçimlenmesinde önemli rol oynamışlardır. 1908'de kurulan "Türk Derneği", "Tarih-i Osmani Encümeni", "Asar-ı İslamiye ve Milliye Tedkik Encümeni" ve "Milli Tettebular Mecmuası" ile Cumhuriyet'in kurucuları üzerindeki inkar edilemez etkileri olan "İttihat ve Terakki Cemiyeti" ve daha sonra kurulan "Türk Ocakları" gibi kurumlar, yayımları, toplum üzerindeki siyasal nüfuzları ve bilimsel referansları ile Türk kimliğine bağlı, güçlü anlayışıyla, etkileri günümüze kadar sürecek bir düşünce dünyası, onun da ötesinde toplumsal bir duyarlılık yaratmışlardır.

- İpek Aksüğü, "Osman Hamdi'ye Çağının Zihniyeti ve Estetik Değerleri Açısından Eleştirel Bir Bakış", *Yeni Boyut* S. 21, Mart 1984 s. 6.
- Osmanlı tarihçileri hakkında genel bilgi için bkz. İhsan İlgar, "Osmanlı Çağında Yetişen Tarihçilere Bir Bakış-Tarihçilerimiz", *Hayat Tarih Mecmuası*, Şubat 1972 S. 1, c. 1 s. 26-33.
- Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* (çev.: Coşkun Üçok), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 435 Ankara 1982, s. 29.
- Hıfzı Tevfik Gönenç-Nihad Sami Banarlı, *Başlangıçından Tazminat'a Kadar Türk Edebiyatı Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1943, s. 137-140.
- Victor I. Menage, "The Beginnings of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, London 1962, p. 177-178.
- İlber Ortaylı, "Osmanlı Tarih Yazıcılığının Evrimi Üzerine Düşünceler", *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi* (der.: Sevil Atauz, Ankara 1986 s., 423).
- Hıfzı Tevfik Gönenç-Nihad Sami Banarlı, *a.g.e.*, s. 136-137.
- İlber Ortaylı, *a.g.m.*, s. 20-22.
- İslami tarih kavramı hakkında bkz.: Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968.

- Yaşar Çağlayan, *Tarih Öğrenimine Başlangıç*, Ayko Yayınları, İstanbul 1981, s. 12.
- Franz Babinger, *a.g.e.*, s. 408.
- Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of the Middle East*, London 1962, p. 152.
- Bkz. Franz Babinger, *a.g.e.*, s. 42-44.
- Franz Babinger, *a.g.e.*, s. 137-141.
- Hoca Sadettin Efendi, *Tacîr-i Tevarih* c. I-V, (haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları 301, Başvuru Kitapları Dizisi 5, Ankara 1992.
- Hıfzı Tevfik Gönenç-Nihad Sami Banarlı, *a.g.e.*, s. 175.
- Bkz. Franz Babinger, *a.g.e.*, s. 211-214.
- Hıfzı Tevfik Gönenç-Nihad Sami Banarlı, *a.g.e.*, s. 204.
- Franz Babinger, *a.g.e.*, s. 195-196.
- Bkz. Franz Babinger, *a.g.e.*, s. 141-148.
- Bkz. *Evliya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler* (haz.: Atsız), M.E.B., 1000 Temel Eser 60, İstanbul 1971.
- Franz Babinger, *a.g.e.*, s. 258-259.



- 23 Hıfzı Tevfik Gönensay-Nihat Sami Banarlı, *a.g.e.*, s. 174.
- 24 Ercüment Kuran, "Osmanlı İmparatorluğunda Yenileşme Hareketleri", *Türk Dünyası El Kitabı*, c. 1, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 121 Ankara 1992, s. 491.
- 25 Dönemin fikir adamları hakkında bkz.: Metin Kunt vd., *Türkiye Tarihi 3 - Osmanlı Devleti 1600/1908*, Cem Yayınevi, İstanbul 1990, s. 251-274; Hıfzı Tevfik Gönensay-Nihat Sami Banarlı, *a.g.e.*, s. 175-178, 201-205.
- 26 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler-Osmanlılarda Devlet Düzeni* (Sadeleştiren Hüseyin Ragıp Uğural), Kültür Bakanlığı Yayınları 170, Başvuru Kitapları Dizisi 2, Ankara 1992.
- 27 Şerif Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thought, A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton 1962, p. 142.
- 28 Metin Kunt vd., *a.g.e.*, s. 274-275.
- 29 İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda Millet", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, 1986, s. 996.
- 30 Yusuf Akçura, *Türkçülük, Türkçülüğün Tarihi Gelişimi* (der.: Sakin Öner), İstanbul 1978, s. 45-46.
- 31 Franz Babinger, *a.g.e.*, s. 405-406.
- 32 Fethi Tevetoglu, *Süleyman Paşa Hayatı ve Eserleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 920, Türk Büyüklere Dizisi 84, Ankara 1988, s. V; F. Çetin Derin, *a.g.e.*, s. 488; Ercüment Kuran, *a.g.e.*, s. 503; Reşat Kaynar-Necdet Sakaoglu, *Atatürk Düşüncesi*, M.E.B. Yayınları 2882, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 838, Düşünce Eserleri Dizisi 4, İstanbul 1996, s. 26-39; Yusuf Sarıncay, *Atatürk'ün Millet ve Milliyetçilik Anlayışı*, M.E.B. Yayınları 3025, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 908, Düşünce Eserleri Dizisi 16, İstanbul 1996, s. 9-44.
- 33 İkinci Meşrutiyetin düşünce adamları ve düşünce dünyasının bir özeti için bkz. Mete Tunçay, *Türkiye Tarihi 4 - Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Cem Yayınevi, İstanbul 1989, s. 357-390.
- 34 Bkz. Ercüment Kuran, "Historiography in the Tanzimat Period", *Historians of the Middle East*, London 1962, p. 428; Önder Göçgün vd., "Tanzimat Devri Türk Edebiyatı", *Türk Dünyası El Kitabı III*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 121, Ankara 1992, s. 385.
- 35 Mehmet Kaplan, *Atatürk Devri Fikir Hayatı II*, Kültür Bakanlığı Yayınları 469, Atatürk Dizisi 10, Ankara 1992, s. 249.
- 36 Hasan Ali Koçer, *a.g.e.*, s. 125-126.
- 37 Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih-Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu, 1929-1937*, Afa Yayınları 207, Türkiye Üzerine Araştırmalar 12, İstanbul 1996, s. 53.
- 38 Tarih'te Pozitivizm ve diğer "relakkiler" için bkz.: A. Zeki Velidi Togan, *Tarih'te Usul*, Enderun Yayınları 9, İstanbul 1985, s. 135-174.
- 39 Büşra E. Behar, *a.g.e.*, s. 53.
- 40 Franz Babinger, *a.g.e.*, s. 408-413.
- 41 Ercüment Kuran, *a.g.e.*, p. 428.
- 42 Stanford Show-Ezel Kural Show, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. II, Cambridge 1978, p. 64-65; İlber Ortaylı, "Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, 27-28 Mayıs 1985, Bildiriler, İstanbul 1986, s. 163-164.
- 43 Mükrimin Halil Yınanç, "Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Kadar Bizde Tarihçilik", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, Maarif Matbaası, s. 573-595.
- 44 Şerafettin Turan, *Türk Devrim Tarihi I. Kitap, İmparatorluğunun Çöküşünden Ulusal Direnişe*, Bilgi Yayınları/Özel Dizi 28/1, Ankara 1991, s. 14-15.
- 45 Bkz. Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Nil Yayınları, İst. 1986; Taner Timur, *Türk Devrimi*, Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, Ankara 1968, s. 83-116; Ahmet Cevdet, *Tarih-i Cevdet c. I-XII*, Fatih Yayınevi, İstanbul 1974; Ahmet Cevdet Paşa, *Cevdet Paşa Tarihinden Seçmeler I*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 2176, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 487, Tarih Dizisi 4, İstanbul 1994; Mustafa Nuri Paşa, *Netayir-i Vukuat, Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi VI-VII* (Sadeleştiren Neşet Çağatay), Ankara 1987; Yusuf Akçura, "Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak Usullerine Dair", *Birinci Türk Tarih Kongresi-Konferanslar. Münakaşalar*, İstanbul 1932, s. 577-607.
- 46 Ercüment Kuran, "19. Asırda Milliyetçiliğin Türk Aydınları Üzerindeki Tesirleri", *Töre* c. 8, S. 86, s. 21; Davit Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1909)* (çev.: Ş. Serdar Türec-R. Ertem-F. Ertem), İstanbul 1979, s. 9.
- 47 Büşra E. Behar, *a.g.e.*, s. 58.
- 48 Bkz. Atsız, *Türk Tarihinde Meseler*, Ötüken Yayınevi 89, Kültür Serisi 6, İstanbul 1975, s. 7-27; Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları 339, Bilim Dizisi 10, Ankara 1979; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meselerleri*, M.E.B. 1000 Temel Eser, İst. 1975; Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Çağdaşlaşmak ve Doğru Yol* (haz.: Yusuf Çoruksöken), İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1976; söz konusu aydınların ve dönemin fikir hayatı için bkz.: Mehmet Kaplan vd., *Atatürk Devri Fikir Hayatı I-II*, Kültür Bakanlığı Yayınları 468-469, Atatürk Dizisi 10, Ankara 1992; Mahmut Şakiroğlu, "Memleketimizde Toplu Tarih Çalışmaları I", *Tarih ve Toplum*, Aralık 1986, no: 36, s. 361-366; M. Halit Bayrı, "Türk Tarih Ercümeni", *Tarih Dünyası*, c. III, no: 30-31, Şubat 1952, s. 1211-1216.



BİR FİKİR HAREKETİ OLARAK PAN-İSLAMİZM VE PAN-TÜRKİZM

OSMANLILAR VE HİLAFET

467

SON DÖNEM OSMANLI KÜLTÜR VE SANAT DÜNYASINDA TARİH BİLİNCİ

477

KÜLTÜREL VE SİYASİ PAN-TÜRKİZM

492

TATARCILIK VE TÜRKÇÜLÜK AKIMLARI ARASINDA TARTIŞMALAR

497

İDİL-URAL BÖLGESİ VE OSMANLI FİKRİ MÜNASEBETLERİ

502

RUSYA TÜRKLERİNİN OSMANLI FİKİR HAYATINDAKİ ETKİLERİ:

DİNİ İSLAH DÜŞÜNCESİ VE TÜRKİYE'DEKİ YANKILARI

510



OSMANLILAR VE HİLÂFET

DOÇ. DR. AZMÎ ÖZCAN

TÜRKİYE DİYANET VAKFI İSLAMİ ARAŞTIRMALAR MERKEZİ (İSAM)

Hilâfet, İslâm siyasi düşüncesinde ve bunun teşekkülünde en üstte bulunan makamın adı olarak (özellikle Sünni geleneğinde) tarihte önemli olmuş bir kurumdur. Bilindiği gibi Hz. Peygamber yaşadığı dönemde hem ilahî vahye muhatap bir insan olarak risalet görevi taşımakta hem de içinde bulunduğu toplumun dünyevî işlerinde yöneticilik, konumundaydı. İzleyen, takip eden, sonradan gelen ve temsil eden gibi mânâlara gelen halife ise, kavram olarak Kur'an-ı Kerîm'de zikredilmekle birlikte siyasî mânâda Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir'in dünya işlerinde onun halefi seçilmesiyle ortaya çıkmış, bundan sonra da 'Müslümanların İmamı', 'Emir'ü'l-Mü'minin' gibi devlet başkanlarına ait bir unvan olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ancak hilâfetin şartları, halifenin vasıfları ve kimlerin halife olabileceği gibi hususlar İslâm tarihi boyunca daima tartışıla gelmiş, fakat gerçekte bu unvanı taşıyan sultan veya sultanlar hep var olmuştur.¹

Bu açıdan tarihi uygulamada iki türlü halife unvanı kullanımı ortaya çıkmıştır demek mümkündür. Bunlar: 1- Hz. Peygamber'den itibaren devam eden alemşümül hilâfet silsilesi. 2- Farklı İslâm coğrafyalarında bağımsız sultanların devlet başkanı mânâsında kullandıkları bir unvan olarak hilâfettir. Hz. Peygamber'e dayanan alemşümül hilâfet, Hulefa-yı Raşidin, Emeviler, Abbasiler ve nihayet Osmanlılarla devam etmiştir. Bunun yanı sıra -İslâmiyet'in genişleyip farklı coğrafyalara yayılması- bu silsilenin dışında olmakla birlikte (fakat bazen onlarla aynı zaman diliminde) kendilerine halife denilen veya bu unvanı taşıyan sultanlar da vardır. Hatta Osmanlı kaynaklarına göre alemşümül hilâfetin Yavuz Sultan

Selim'e intikal ettiği tarih olarak verilen 1517'den önce de bazı Osmanlı Sultanları'nın aynı zamanda birer halife olarak anıldıkları ve I. Murad'dan (1326-1389) itibaren Osmanlılarda bu duruma rastlandığı bilinmektedir.² Aynı husus Hindistan'daki bazı Babürlü Sultanları için de geçerlidir.³

Bu durum muhtemelen alemşümül hilâfet kurumunun Abbasilerden sonra İslâm dünyasında ağırlığını kaybetmiş olmasıyla açıklanabilir. Böyle olunca farklı coğrafyalarda hüküm süren Müslüman Sultanların dini meşruiyet ifade eden halife ve emirü'l-müminin gibi unvanları kullanmaları bir gelenek haline gelmiştir.

Bilindiği gibi Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır ve Arap yarımadası da Osmanlı hâkimiyetine girince padişah "hâdimü'l-Haremeyni'-ş-şerîfeyn" unvanına sahip oldu. Muahhar kaynaklar, Mısır'ın fethi üzerine son Abbâsî halifesi III. Mutevekkil-Alellah'ın hilâfeti Yavuz Sultan Selim'e bir merasimle devrettiğini yazar. Buna göre Mutevekkil-Alellah Yavuz tarafından Halep'te kabul edilmiş ve onun Kahire'ye girişinde yanında bulunduktan sonra da İstanbul'a gönderilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in İstanbul'a dönüşünün ardından Eyüp Camii'nde⁴ veya Ayasofya Camii'nde⁵ yapılan bir törenle hilâfet kılıcını padişaha kuşatarak unvanını yeni sahibine vermiştir. Fakat Yavuz Sultan Selim dönemi kaynaklarında bu olayla ilgili bir kaydın bulunmaması dikkat çekicidir; nitekim bu hususta Hoca Sâdeddin Efendi'de geçen, "Libâs-ı hilâfeti istihkak ile telebbüs eylemişken dervişâne kisvet ve libâsı ihtiyar etmişti" ifadesinden başka bir bilgi mevcut değildir.⁶ Buna dair ilk rivayet, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan D'Ohs-



son'un Tableau général de l'empire ottoman adlı eserinde yer almaktadır.⁷ Modern tarihçiler, böyle bir merasimi belgeleyen orijinal bir kaynağın bulunmadığı gerekçesiyle daha sonraki kaynaklarda verilen bilgilerin uydurma olduğunu ve Osmanlıların bunları, hilâfetin mânevî nüfuzuna ihtiyaç duydukları dönemlerde geriye dönük olarak rivayet ettiklerini ileri sürerler.⁸

Ancak hilâfetin Osmanlılara intikaliyle ilgili tartışmalarda asıl üzerinde durulan meselenin bir devir teslim töreninin yapıp yapılmadığı konusu olduğu, diğer hukukî esasların dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu tartışmalarda, halifelik hakkının sadece saltanata veya bu unvanı birinden devralmaya dayanmadığı göz ardı edilmiştir. Zira hilâfetin intikali için böyle bir merasime şer'an ihtiyaç bulunmadığı gibi halife unvanının kullanılmasının meşrûluğu da bir devir teslimine bağlı değildir. Nitekim bu kurumun geleneğinde resmî bir devir teslim törenine rastlanmadığı gibi İslâm hukukçuları da bu meseleyi Osmanlı hilâfetinin bir zaafı olarak ele almamış, daha çok Osmanlı sultanlarının Kureyş soyuna mensup olmamaları üzerinde durmuşlardır. Bu husus bile ilk defa Kanûnî Sultan Süleyman zamanında ortaya atılmış, Sadrazam Lutfî Paşa Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme adlı eserinde halife olabilmek için Kureyş kabilesinden gelme şartının bulunmadığını söyleyerek Sultan Süleyman'ın zamanın imamı olduğunu ve bütün müslümanların onun imamlığını tasdik ettiğini belirtmiştir: Dini ikame etmek ve İslâm memleketlerini idare etmek ve bütün muteber şartları haiz olmak bakımından şüphesizki Süleyman b. Selim Han b. Beyazıt Han zamanın imamıdır... Zamanın alimleri ile Arap, Türk Kürd ve Acem bütün Arabistan Irak-ı Arab, Bağdad, Diyar-ı bekr, Magrib, Engerüs onun eli altındadır. Herkes onun imamlığını tasdik etmektedir. Zira O Peygamberin halifesidir."⁹

Osmanlıların Hicaz ve Mısır'da hâkimiyet kurmalarından sonra İslâm dünyasındaki itibarları artmıştır. Nitekim Yavuz Sultan Selim, bu fetihlerin ardından el-Melikü'r-Rahîm Şirvan Şah Şeyh İbrâhim'e gönderdiği mektupta Memlüklerin hac yolunu korumaktan âciz olduğunu ve Allah'ın bu bölgede düzeni sağlamayı şahsına nasip ettiğini bildirerek müslüman idarecilerin ve bu arada onun da kendisinin hilâfet unvanını kabul etmesini ve hutbeleri adına okutmasını istemiştir.¹⁰ Yine bu fe-

tihten sonra Hindistan, Orta Asya ve Uzak Doğu'dan padişaha gönderilen mektuplarda zaman zaman halife unvanı bir hitap unsuru olarak kullanılmıştır.¹¹

Kanûnî Sultan Süleyman da tahta geçmesi münasebetiyle Mekke emîrine gönderdiği mektupta Allah'ın kendisini saltanat ve hilâfet tahtına çıkardığını yazmış, emîr de cevabî mektubunda bunu tekrarlamıştır (Serirü's-Saltanatı'l-uzma ve mesnedü'l-hilâfeti'l-kübra).¹² Kanûnî devrine ait çeşitli belgelerde hilâfet unvanının bu şekilde kullanıldığına dair çok sayıda örnek vardır. Nitekim Portekizlilere karşı Hindistan'dan gelen yardım isteğine mukabil Padişah, Allah'ın yeryüzünde kendisini halife kıldığını ve hac yolunun güvenliğini sağlamanın görevi olduğunu belirtmiş, Portekiz kralına yazdığı mektupta da, "Hak sübhânehû ve teâlâ hazretlerinin ulüvv-i inâyetiyle şimdiki halde hilâfet-i rûy-i zemîn kabza-i tasarruf ve iktidarımızda olup..." ifadesine yer vermiştir.¹³ Benzer ifadeler, Kanûnî ve III. Murad tarafından Kuzey Afrika'da hüküm süren Sa'dî sultanlarına gönderilen mektuplarda da yer almış ve onlardan Osmanlı hilâfetini kabul etmeleri istenmiştir.¹⁴ Osmanlılarda hilâfetin nüfuzunun ülke sınırları dışında ne zaman artmaya başladığı hâlâ tartışılabilen bir husus olmakla birlikte padişahların hilâfet kurumuna ağırlık vermeye yönelmelerinde, genellikle Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması bir dönüm noktası sayılmaktadır. Antlaşma'nın üçüncü maddesi, Osmanlı Devleti'nden kopan Kırım müslümanlarının dinî-hukukî durumları hakkında "mezhepleri ehl-i İslâmdan olup zat-ı ma'deletsimat-ı şehriyarenem imamü'l mü'minin ve halifeti'l muvahhidin olduğuna binanen taife-i merkume ahdolunan serbestiyet-i devlet ve memleketlerine hâlel getirmeyerek umur-ı diniyye ve mezhebiyyelerini taraf-ı humayunum hakkın şeriat-i İslâmiyye muktezasınca tanzim ederler" cümlesini içermektedir.¹⁵ Bu antlaşma, Batılı bir devletin Osmanlı padişahlarını bütün müslümanların halifesi sıfatıyla tanıdığını gösteren ilk resmî belge olması bakımından önemlidir. Ancak bu durum zaman içinde ilk hilâfet iddiası şeklinde yorumlanmıştır. İngiltere'de XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Osmanlı hilâfeti karşıtı propagandaların tesirinde kalan bu tür kanaatler, Türkiye'de günümüz tarihçileri tarafından da genellikle sorgulanmadan kabul edilmiştir. Halbuki Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan çok önce 1727'de III. Ahmed, Afgan Hü-



kümdarı Eşref Han ile imzaladığı bir antlaşmada kendisini “bütün müslümanların halifesi” olarak nitelemiştir.¹⁶ Dolayısıyla Küçük Kaynarca Antlaşması’nın bu açıdan önemi, Osmanlı halifesinin bu unvanının milletlerarası bir antlaşmada tescil edilmesinden gelmektedir. Bu tescil aynı zamanda onun tarihî devamlılığını da gösterebilir. Zira eğer böyle bir anlayış önceleri yok idiye Bâbîâli bunu savaşta yenilen taraf olarak ileri süremez ve kimseye kabul ettiremezdi. Öte yandan Kırım, Osmanlılardan özel bir hukukla ayrılan ilk İslâm toprağıdır. Osmanlı Devleti daha önce hiçbir gayri müslim devletle, bir zamanlar kendi sınırları içinde yer alan bir ülkedeki müslümanların geleceğini tartışmamıştır. Padişahlar bu tarihten sonra da Osmanlı sınırları dışındaki müslümanlarla hilâfet hukuku çerçevesinde ilgilenmeyi sürdürmüşlerdir. Meselâ 1782’de İspanya ile bir antlaşma imzalanırken İspanyolların, Kuzey Afrika müslümanları kendilerine karşı Bâbîâli’den yardım istediklerinde yardım yapılmaması şartını ileri sürünce Osmanlı Devleti, “cihet-i câmia-i hilâfet” sebebiyle onlara yardım etmenin farz olduğunu ileri sürerek buna uzun süre direnmiştir.¹⁷ Yine bu dönemde diğer Batılı devletlerin de Osmanlı sultanlarını “âlemşümül halife” olarak kabul ettikleri görülmektedir. Hindistan’da Meysûr Sultanı Tîpû’nun kendilerine karşı Fransızlarla iş birliği yapmasından endişe eden İngilizler, “müslümanların imamı” şeklinde niteledikleri III. Selim’e başvurarak Tîpû’ya bir mektup gönderip ona nasihatle bulunmasını istemişler, padişah da bunu yapmıştır.¹⁸ XIX. yüzyılda Osmanlılarda bu anlayış, sömürgeleşen İslâm memleketlerinden gelen yardım talepleriyle daha da kuvvetlenmiştir. 1819’da tek taraflı olarak Osmanlı Devleti’ne biat ve bağlılık yemini edip durumu bir mektupla Bâbîâli’ye bildiren Buhara Hanı Haydar Şah’a verilen cevap dikkat çekicidir. Burada, Osmanlı padişahının hâdimü’l haremeyn ve halife sıfatıyla bütün müslümanların sığınacakları merci olduğu, dolayısıyla Haydar Şah’ın ayrıca biatına ihtiyaç bulunmadığı belirtilmektedir.¹⁹ 1850’de Sultan Abdülmecid, II. Selim zamanından beri Osmanlı himayesinde bulundukları gerekçesiyle Hollandalılara karşı yardım isteyen Uzak Doğu’daki Açe müslümanlarına cevap vererek bu himayenin mevcudiyetini teyit etmiştir.²⁰

Tanzimat’la birlikte geleneksel hilâfet anlayışında bir değişiklik meydana gelmiştir. Daha önceki anlayışa göre halife dinin hâdimi ve devletin siyasî reisi iken Tan-

zimat Fermanı’nın öngördüğü ittihâdı anâsır ve eşitlik hedefleri devletin gayri müslim tebaasını hilâfetten çok saltanat itibariyle kuşatmayı düşünmüştür. Bu durumda hilâfet, padişahın sadece müslümanların reisi olması dolayısıyla dinî riyâsete, saltanat ise aynı zamanda gayri müslimleri de kapsadığı için salt siyasî riyâsete dönüşüyordu. İslâm tarihinde daha önce pek rastlanılmayan bu ikilik hilâfetin siyasî güç ve nüfuz bakımından zayıflamasına sebep olmuştur. Bu ayırımın nihaî neticesi, en yüksek dinî-siyasî makamda bulunan (ulü’l-emr olan) halifenin siyasî yetkilerini zamanla saltanata terketmesi ve kendisinin sadece dinî (ruhanî) bir alanla sınırlı kalmasıdır.²¹ O sırada Osmanlı Devleti’nde hilâfet ve saltanat aynı kişide toplandığı için bu ayırımın sonuçlarının nelere yol açabileceği dikkati çekmemiştir; ancak hukukî bir aşınmanın mevcudiyeti ortada idi. Nitekim 1876’da ilân edilen Kanûn-i Esâsî’nin 3. maddesi bu sürecin resmî ifadesidir: “Zât-ı Hazret-i Pâdişâhî hasbe’l-hilâfe dîn-i İslâm’ın hâmîsi ve bi’l-cümle tebea-i Osmâniyye’nin hükümdarı ve padişahıdır.”²² Bu cümle, Tanzimat dönemi Osmanlı hilâfet anlayışının bir ifadesidir. İslâmiyet sadece Osmanlı Devleti sınırları içerisine münhasır olmadığından böyle bir himaye, yalnız lafzî mânâsıyla bile yeryüzünün müslümanlarla meskûn bütün yerlerini içine almaktadır. Şüphesiz burada kastedilen şey siyasî himaye değil mânevî-dinî himayedir. Ancak uygulamada bu ayırma her zaman riayet edilmemiştir. Meselâ 1873’te Sultan Abdülaziz zamanında Osmanlı Devleti’nin himayesine girmek isteyen Doğu Türkistanlı Yâkub Han’ın yardım talebi kabul edilerek kendisine askerî yardım gönderilmiştir.²³ II. Abdülhamid döneminde Osmanlı konsoloslarının, Hollanda sömürgesi Cava’da haksız yere vergi ödemekten şikâyetçi olan müslümanlar adına Hollanda hükûmetine başvurmaları ve padişahın da bunu tasdik etmesi buna bir örnek oluşturmaktadır. Yine Ermenilerin saldırısına uğrayan Kafkasya müslümanlarının haklarını savunup mallarını korumak için Rusya nezdinde girişimlerde bulunulmuştur.²⁴

II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti’nin büyük sıkıntıları içinde bulunduğu bir zamanda tahta geçti. Devlet bir taraftan Tanzimat tecrübesiyle ortaya çıkan yeni problemlerle uğraşırken diğer taraftan da Rusya ile girişilecek büyük bir savaşın eşliğindeydi. Avrupa ülkeleri-



nin gittikçe artan müdahaleleri sonucunda gayri müslim tebaa arasında ayrılıkçı temayüller hız kazanmıştı. Dış siyasette ise devlet giderek bir yalnızlığın içine itilmek-teydi. II. Abdülhamid'in önündeki iki âcil mesele birli-ği korumak ve gittikçe artan dış baskılardan kurtulmak-tı. Öte yandan Osmanlıları baskı altında tutan Avrupalı devletlerin bir kısım sömürgelerinin müslümanlardan meydana gelmesi, II. Abdülhamid'i siyasî varlık müca-delesinde içeride ve dışarıdaki müslüman unsurlara yas-lanmak gerektiği sonucuna götürdü. Bu anlamda hedef kitle dünya müslümanları olunca onlara yönelik siyasî tavırda hilâfetin ön plana çıkarılması tabî idi. Esasen hi-lâfet geleneği de buna müsaitti. Ayrıca Osmanlı aydınla-rının "ittihâd-ı İslâm" fikri müslüman kamuoyunu bu hedefe yönlendirmişti. Bu dönemde hilâfet artık devletin ve milletin bekası için içeride, devletlerarası rekabette bir koz olarak da dışarıda çok önemli bir fonksiyona sa-hip olacaktı. II. Abdülhamid, daha saltanatının başların-da Osmanlı hilâfet iddialarını hem teoride hem pratikte kuvvetlendirme gereğini duydu. Onun hilâfet unvanı kullandığı için Fas emîrine gönderdiği mektuptaki ifa-deler, bu dönemde Osmanlı hilâfet anlayışının mahiyeti-ni ve nasıl temellendirildiğini net bir şekilde göstermek-tedir: "...ber mukteza-yı irade-i ilahîyye'ye ve meşîyet-i rabbanîyye'ye ehl-i hall ü akd olan ulema-i alam ve vüze-ra ve ümera-yı asker-i İslâm ve kaffe-i havass-ı avamın ala-vechilkemal ve'l-kabulî't-tam hüsn-i biatleri ile beyne'l-enam ila-yı kelimetullah'a makrun olarak fütûhat-ı kes-i-reye muvaffak olan aba vü ecdadım hulefa-i izamdan ır-sen calis-i kürsi-i hilâfet-i kübra ve erike pira-yı imamet-i uzma oldum.²⁵ Buna göre Osmanlı hilâfetinin meşrûlu-ğu şu dört esasa dayanmaktadır: İlâhî iradenin tecellisi; ecdattan tevârüs etmek; siyasî ve askerî güç sahibi olarak i'lâ-yı kelimetullah için fütuhatta bulunmak; ulemâ, devlet adamları, askerler ve halkın tasvip ve biatı. Bu hu-sus Osmanlı Devleti'nin resmî salnâmelerinde de yer al-mıştır. Burada klasik teorideki Kureyş'ten gelme şartın-dan bahsedilmemektedir. Zira Osmanlı anlayışına göre bu şart Hulefâ-yı Râşidîn dönemine münhasırdır. II. Ab-dülhamid zamanında gerek lâyiha-ları gerekse diğer yazı-ları ile tıpkı Kanûnî döneminde Lutfî Paşa'nın yaptığı gibi Osmanlı hilâfetini savunan Cevdet Paşa'ya göre as-habın çoğunluğunun halifenin Kureyş'ten olmasını iste-

mesi bu kabilenin Araplar arasındaki itibarı dolayısıyla-dır. Ulemânın çoğuna göre ise hilâfet gibi imâmet de din ve dünya işlerinde "riyâset-i umûmiyye" demektir ve bu şekilde ümmetin işlerini üzerine alan kimseye imâmü'l-müslimîn denir. Hilâfet müslümanlar arasında birliği sağlayan bir müessesedir ve ancak güç ve kuvvetle ayak-ta kalabilir. Güç ve kudret sahibi olan hükümdara itaat etmek ise farzdır.²⁶ Bu sebeple Osmanlı sultanlarının hi-lâfetleri meşrû olup onlara karşı gelenler âsî kabul edi-lir.²⁷ Cevdet Paşa hilâfet ve saltanatın kesinlikle birbirin-den ayrılmaması gerektiğini söyler. Ona göre Abbâsiler zamanında devlet zaafa düşünce hilâfet bir "kuvve-i rû-hânîyye" hükmüne girmiş ve halifelerin hükümeti bir "emr-i itibarî" şeklinde kalmışsa da²⁸ Yavuz Sultan Se-lim saltanat ve hilâfeti birleştirerek Osmanlı Devleti'ni yüceltmiş ve müslümanlar yeniden eski güçlerine kavuş-muştur.²⁹

Büyük oranda Cevdet Paşa'nın fikirlerine göre şe-killenen II. Abdülhamid'in hilâfet anlayışında bu unva-nın taşıdığı önem kaynağını doğrudan Kur'ân-ı Ke-rîm'den almaktadır. Halife bir ülü'l-emrdir ve ona itaat Allah ve Resulü'ne itaattir (en-Nisâ 4/59). Ahmed Mid-hat Efendi, padişahın isteği üzerine sunduğu lâyihasında bu anlayışı uç noktada değerlendirerek "şer'i şerifin Haz-reti halife için tayin eylediği hak ol kadar büyüktür ki cenab-ı halifenin insanlık fevkinde bir mevki-i ali oldu-ğunu teslim etmek herkes için zaruri ve mecburidir. (Atiü..) ayeti kerimesinde Allah ve Rasulü'ne itaat edil-diği gibi Hazreti halifeye dahi itaat emrolunmuştur. Bu emre kim muhalefet ederse Allah'ın emrine muhalefet etmiş ve binaenaleyh Cenab-ı Kibriya'ya isyan eylemiş olur. Cenab-ı Kibriya'ya isyan eyleyen adam maazallahu teala müslümanlıktan da çıkarak mürted sayılır. Bu se-beptendir ki huruc-ı ale's-sultan denilen cinayet-i vahi-meyi irtikap eyleyen melunlar seyf-i şeriat ile katl u idam olunur" şeklinde görüş belirtmiştir.³⁰ Ülke içinde ve dı-şında milyonlarca müslümanı harekete geçirebilme po-tansiyeline sahip bir güç olan hilâfete karşı II. Abdülha-mid son derece hassas davranmış ve bu kuruma yönelen her türlü tehdide karşı tedbir almaya çalışmıştır. 1878-1880 yılları arasında İngiltere'nin İstanbul büyükelçisi olan Henry Layard'ın şu sözleri de bu hassasiyeti doğru-lamaktadır: "Sultan, halifelik sıfatı hakkında gösterdiği



hassasiyeti başka hiçbir meselede göstermemektedir ...Onun en büyük gayelerinden biri unvanını muhafaza etmektir... Halife unvanını sultan unvanından daha kutsal ve ehemmiyetli görmektedir.”³¹ II. Abdülhamid’in en büyük hedefi Osmanlı hilâfeti tartışılmaz bir gerçek olarak ortaya koymaktı. Nitekim İngilizler başta olmak üzere bazı Avrupalıların, Kureyş soyundan gelmediği gerekçesiyle Abdülhamid’in gerçek halife sayılamayacağı yönündeki propagandaları karşısında çok sayıda risâle ve broşür yazdırıldı. Ayrıca İngiltere, Hindistan ve Mısır’daki bazı gazetelere bu hususu desteklemeleri için malî destek sağlandı. Hac mevsimlerinde özel çalışmalar yapıldı; İslâm âleminde itibarlı kişiler davet edilerek misafir edildi. Bu arada İslâm ülkelerindeki Osmanlı konsolosları da büyük çaba harcadılar. Bu faaliyetler aynı zamanda devlete baskı yapan Batılı devletlere gözdağı vermek amacına yönelikti.

II. Abdülhamid, İngilizlerin Arapları kışkırtıp Osmanlı Devleti’ni parçalamak için hilâfet meselesini devamlı şekilde gündeme getirdiklerine inanıyordu. 1882’de Mısır’ın işgalini de bir halife olarak taşıdığı itibara karşı en büyük darbe olarak kabul etti. Ona göre İngiltere’nin asıl hedefi, Araplar’dan bir halife ortaya çıkararak hilâfet merkezini Cidde veya Mısır gibi bir yere taşımak ve hilâfeti kendi maiyetinde bir alet haline getirerek bütün müslümanları istediği gibi tasarruf etmektir.³² Esasen İngiltere’nin hilâfete olan ilgisi XVIII. yüzyılın sonlarında başlamış ve Tîpû Sultan zamanında Osmanlı halifesinden yardım istenmişti. İngilizler ayrıca, 1857’de bağımsızlık için Hindistan’da ortaya çıkan ayaklanma sırasında Osmanlı halifesinin yardımına başvurmuşlardı. Nitekim Sultan Abdülmecid’in müslümanlara sükûnet tavsiye eden bir mektubunun Hindistan camilerinde okunduğu ve çok etkili olduğu kaydedilmektedir.³³ Ancak 1870’lerde İngiltere-Osmanlı ilişkilerinde meydana gelen soğukluk ve İngiltere’nin müslüman sömürgelelerinde ortaya çıkabilecek direnişlerin hilâfet etrafında güçlenmesi ihtimali İngilizleri bu kurumun mânevî nüfuzu hakkında endişelendirdi. İngiliz basınında Osmanlı hilâfetinin meşrû olmadığı yolunda yazılar yayımlanmaya başlandı. Ardından siyasetçiler ve devlet adamları da Osmanlı hilâfetinin bir meşruiyetinin bulunmadığını öne sürdüler. Bu arada İngilizler müslüman kamuoyunu

etkileyebilmek için iddialarını bazı esaslara dayandırmaya çalışıyorlardı. Bu esaslar kısaca şunlardır: Osmanlıların hilâfet iddiası yeni olup İslâm âleminin tamamı tarafından kabul edilmiş değildir; Osmanlılar Kureyş soyundan gelmemektedir; Osmanlı hilâfeti biatla değil zorla ve tevarüsle gerçekleşmiştir. Bu hilâfet tartışmalarında İngilizlerin adayı Mekke emîri idi. Buna karşılık İngiltere’de tartışmaları ciddi bulmayan ve Osmanlılarla iyi ilişkilerin sürdürülüp Osmanlı hilâfetine destek vermesini isteyen gruplar da mevcuttu. Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar devam eden bu kabil tartışmalar, esasen İngiltere’nin Bâbiâli ile olan ilişkilerinin durumuna göre değişebilecek alternatif politika arayışlarının bir tezahürüdür. Bunun sonuçları da 1916’da Şerîf Hüseyin’in isyanıyla ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Araplar arasında hilâfetin kendilerine intikalini savunan bazı hareketler ortaya çıktıysa da bunlar dar çevreyi aşamamış ve genel kabul görmemiştir.

Otuz üç yıllık saltanatı boyunca II. Abdülhamid İslâm dünyasını genel olarak Osmanlı hilâfeti etrafında birleştirmeyi başarmış ve ortak bir kamuoyu oluşturmuştu. Ancak ülke içinde kendisine karşı başlatılan bazı hareketler yüzünden onun gerçek halife olamayacağı yönünde neşriyat yapılmıştır.³⁴ II. Meşrutiyet döneminde ise hilâfetin kazanmış olduğu milletlerarası mahiyet korunmaya çalışılmış, fakat iç siyasetteki konumu daraltılmak istenmiştir. II. Meşrutiyet’in ilânıyla birlikte ortaya çıkan yeni hukukî durumla ilgili görüşler kısaca şöyledir: Hilâfet bir vekâlettir, vekâleti veren de müslüman ümmet veya millettir; dolayısıyla halifenin millet üstünde değil halifeyi tayin eden milletin onun üzerinde hâkimiyeti vardır. Bu konumdaki halife meşrutî bir idarede hükümet reisi makamında olup hak ve yetkileri sadece icra ile sınırlıdır; teşrî ve kazâ ise başkalarına aittir. Bu tür yaklaşımların hilâfetin ülke içindeki ağırlığını azaltmayı, buna karşılık meclis ve anayasa gibi yeni kurumları güçlendirmeyi hedef aldığı açıktır. Zira Meşrutiyet’in ilânından sonra tek kişinin yönetimine rızâ gösterilmediği gibi Meşrutiyet’in tabiatı da kuvvetler ayırımını gerektiriyordu.

Hilâfet kurumu, Otuzbir Mart Vak’ası’ndan sonra çıkarılan 5 Şâban 1327 (22 Ağustos 1909) tarihli kanunla halifenin hak ve yetkileri daha da sınırlandırılarak güç



ve itibar kaybına uğratıldı. Fakat bir müddet sonra İslâm âleminde bu yeni durumla ilgili tepkiler gelmeye başlayınca İttihat ve Terakkî yönetimi, hem bu tepkiler sebebiyle hem de içerideki müslümanların devlete bağlılığını devam ettirebilmek ve dışarıdaki müslüman kamuoyunun desteğini sağlayabilmek amacıyla tekrar hilâfet kurumuna atıflar başlattı. Buna göre Osmanlı Devleti bir makamı hilâfet, hilâfetin devamı da bütün müslümanları ilgilendiren bir mesele idi ve dünya müslümanlarının hilâfetten başka sığınacakları bir merci bulunmadığından Osmanlıların el birliğiyle güçlendirilmesi ortak bir sorumluluktuk.

Trablusgarp ve Balkan Savaşları sırasında İslâm âleminde ve özellikle Hindistan'dan gelen maddî ve mânevî destek Jön Türkleri hilâfetin sahip olduğu potansiyel hakkında yeterince bilgilendirmişti. Bu tecrübenin ardından halifenin ilân edeceği bir cihâd-ı ekberden de fayda umularak I. Dünya Savaşı'na girildi. Ancak İngiltere, Fransa ve Rusya kendi müslüman sömürgelerinde gereken tedbirleri almış ve halkı harekete geçirmesi muhtemel bütün kişi ve kuruluşları tasfiye etmişlerdi. Dolayısıyla savaş yıllarında sömürge durumunda olan İslâm ülkelerinden beklenen tepki görülemedi. Aksine İngiltere'nin Araplara yönelik çalışmaları sonuç verdi ve Şerif Hüseyin Osmanlı Devleti'ne isyan etti. Osmanlıların savaşa girmesinden sonra İngiltere'nin Mısır'daki görevlilerinden Henry McMahon, Şerif Hüseyin'in beklentilerine uygun olarak onu kendi saflarına çekebilmek için hem bağımsızlık hem de hilâfet vaad etmişti. Fakat Şerif Hüseyin İngilizlerin yanında savaşa katıldıktan sonra İslâm âleminin tepkisinden korkulduğu için kendisine hilâfet meselesini gündeme getirmemesi ve savaş bitimine bırakması tavsiye edildi. Savaştan sonra da İngilizler İslâm âleminde gelen tepkiler üzerine hilâfet meselesine karışmak istemediklerini bildirdiler. Ancak Şerif Hüseyin bu konudaki ısrarını sürdürdü ve en son 1923'te Lozan görüşmeleri sırasında kendisine verilen sözü gündeme getirdi. İngiltere bu defa da ona destek vermedi ve 1914'teki taahhüdü, savaş şartlarında bazı görevlilerin yetkilerini aşması olarak nitelendirip bunun İngiliz hükümetini bağlamayacağını açıkladı.³⁵ İngilizleri böyle bir davranışa götüren en önemli sebep, Hindistan'da başlayan kıpırdanmalar ve ortaya çıkan Hindistan

Hilâfet Hareketi idi. Zira savaş sırasında İngilizler, Hindistan müslümanlarının tepkisini yatıştırmak için Osmanlı hilâfetine ve mukaddes bölgelerdeki hâkimiyetine halel gelmeyeceğini taahhüt etmişlerdi. Savaştan sonra ortaya çıkan gelişmeler ve Sevr Antlaşması bu taahhüdün yerine getirilmeyeceği gerçeğini ortaya koydu. Bunun üzerine Hint müslümanları Osmanlı hilâfetinin hukukunu korumak üzere büyük bir eylem başlattılar. Hindistan Hilâfet Hareketi denilen bu eylem, aynı zamanda Anadolu'da başlayan Millî Mücadele'nin de dışarıdaki en büyük destekçisi oldu.

I. Dünya Savaşı'ndan mağlûp çıkan devletlere uygulanacak yaptırımlar galipler arasında tartışılırken hilâfeti elinde bulunduran Osmanlıların daima potansiyel bir panislâmist tehdit oluşturacağı ve bu tehdidin bertaraf edilmesi gerektiği fikri arka planda mevcuttu; nitekim Sevr Antlaşması'nın şartları da aynı zamanda bu hedefe yönelikti. Ancak Türkiye'de başlayan Millî Mücadele Hareketi buna imkân vermedi. İstanbul işgal altında iken Ankara'da kurulan yeni meclis, padişah halifenin durumunun "padişah ve halife cebir ve ikrahtan âzâde olduğu zaman" ele alınacağını belirtiyordu.³⁶ 1921 anayasasında da meclis görevi, "hilâfet ve saltanat ve varan ve milletin istihlâs ve istiklâlinden olan gayenin husulüne kadar" olmak kaydıyla kabul etti.

Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasından sonra Lozan Konferansı'na katılacak Türk heyetinin tesbiti, Ankara ve İstanbul'da mevcut iki hükümetten kaynaklanan iki başlılığın sıkıntılarını gündeme getirdi. İngilizler her iki merkezden de temsilci çağırdılar. Ancak ülkenin iki başlılıktan kurtarılması gerektiğine inanan meclis 1 Kasım 1922'de saltanatı hilâfetten ayırarak lağvetti. Hilâfet ise çetin müzakereler sonunda çıkan kanuna göre sadece dinî muhtevalı bir kurum olarak devam edecek ve halife hiçbir siyasî faaliyete katılmayacaktı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin bu kararını kabullenemeyen son padişah VI. Mehmed, hem can güvenliğinden endişe ettiği hem de unvanlarını korumak istediği için 16-17 Kasım 1922 gecesi İngilizlere sığındı.

Bunun üzerine veliaht Abdülmecid Efendi ile görüşülerek kendisinden saltanat iddiasında bulunmayacağına dair "büyük millet meclisinin hilâfet ve saltanat hakkında ittihaz ettiği kararı tamamen tasdik ve tasvib edi-



yorum" ifadelerini ihtiva eden imzalı bir belge alındı.³⁷ Yeni bir halifenin seçilebilmesi için gereken ferva metni Şer'îye Vekili Mehmed Vehbi Efendi tarafından yazıldı. 19 Kasım'da yapılan oturumda, hilâfet makamını terkedenden Vahdeddin'in yerine Abdülmecid Efendi'nin halife seçildiği belirtildi. Aynı gün Abdülmecid Efendi'nin bir halife olarak yetki alanını belirleyen bir de çerçeve hazırlandı. Buna göre Abdülmecid Efendi sadece "halife-i müslimîn" unvanını kullanacak, bu unvana başka sıfatlar eklenmeyecekti. Ayrıca İslâm dünyasına hitap eden bir beyannâme hazırlayarak onaylanmak üzere Ankara'ya gönderecekti. Bu beyannâmede Abdülmecid Efendi halife seçilmesinden dolayı duyduğu memnuniyeti ifade edecek, bu arada Vahdeddin'in davranışı tenkit edilecek, Türk Devleti ve Büyük Millet Meclisi'nin bütün İslâm âlemi için çok hayırlı ve faydalı olduğu belirtilecek, Türk hükümetinin hizmetlerinden takdirle bahsedilecek ve halife siyasî sayılabilecek başka hiçbir beyanda bulunamayacağı.³⁸

Durumun Abdülmecid Efendi'ye resmen bildirilmesi üzerine yeni halife Ankara ile temasa geçip 21 Kasım 1922'de halifelîğe seçilme merasimi yapılmasını, imzasının üstünde "halîfe-i müslimîn ve hâdimü'l-haremeyn eş-şerîfeyn" unvanının bulunmasını, cuma selâmlığında hil'at giymesine ve Fâtih Sultan Mehmed'in gibi bir sarık takmasına izin verilmesini istediğini ve İslâm dünyası için hazırlayacağı beyannâmede eğer uygun görülürse Vahdeddin hakkında bir şey yazmak istemediğini bildirdi. Abdülmecid Efendi'nin bu isteklerine karşı "halîfe-i müslimîn" ile birlikte "hâdimü'l-haremeyn eş-şerîfeyn" unvanını da kullanabileceği, fakat Fâtih tarzı bir kıyafetin kesinlikle söz konusu olamayacağı, Vahdeddin'in adını anmadan da olsa mutlaka onun zamanında yaşanan olumsuzluklardan bahsetmesi gerektiği cevabı verildi. Birkaç gün sonra Abdülmecid Efendi kendisinden istenen bildiriye yayımladı fakat Ankara hükümetinin hoşlanmayacağı biçimde gösterişli bir törenle halifelîği üstlendi.

Ancak gerek yeni halife seçimi sırasında meclisteki hilâfet taraftarlarının muhalefeti gerekse Abdülmecid Efendi'nin yayımladığı bildirideki üslûbu çeşitli tartışmalara sebep oldu. Meclisin yeni seçim dönemine yaklaşması ile bu tartışmalar daha da şiddetlendi. Mustafa Ke-

mal Paşa, hem seçim gezisi yapmak hem de son gelişmelerle ilgili halkın beklentilerini öğrenmek için 13 Ocak 1923'te bir yurt gezisine çıktı. Bir gün sonra da meclisteki muhalefet grubu, Karahisarısâhib Mebusu Hoca Şükrü Efendi'nin hazırladığı "Hilâfet-i İslâm ve Büyük Millet Meclisi" başlıklı bir risâle dağıttı. Risâlede saltanatın kaldırılmasının uygun görüldüğü, ancak hilâfetin asla kaldırılmayacağı, halifenin sadece ruhanî sorumluluklarının değil dünyevî görevlerinin de bulunduğu ve içinde yaşanan olağan üstü şartların normale dönmesiyle halifenin bunları yerine getireceği belirtiliyor ve İslâm âlemine sabırla beklemesi tavsiye ediliyordu. Mustafa Kemal Paşa bu durumu bir basın toplantısı için hazırlıkların yapıldığı İzmir'te öğrendi. Toplantının ağırlıklı konusunu hilâfet meselesi teşkil etti. Yapılan konuşmalar ve Mustafa Kemal Paşa'nın değerlendirmeleri bundan sonra meydana gelecek olayları açıklar mahiyetteydi; İstanbul başşehir olarak kalmayacak, meclis başkanı aynı zamanda devlet başkanı olacak, gerekirse hilâfet kaldırılacağı gibi Osmanlı hânedanı da sürgün edilebilecek ve inkılâp kanunları uygulanacaktı. Bu arada bir gazetecinin hilâfetin Osmanlı hânedanında bırakılmasının sakıncalı olacağını belirtmesi üzerine Mustafa Kemal Paşa halifelerin, aleyhine bir hareketleri olduğu takdirde milletin onları başından defedebileceğini söyledi.³⁹

Bu sırada Lozan'da barış konferansı başlamıştı. Bir taraftan müzakereler devam ederken diğer taraftan mecliste muhalefet gittikçe sertleşerek hükümetin gerek Lozan'daki politikasını gerekse reformlarla ilgili tavrını eleştirmekteydi. Hilâfet ve saltanat meselesi bu eleştiriler arasında üzerinde en çok durulan hususlardı. Lozan Antlaşması'nın meclisin salt çoğunluğu tarafından onaylanmasını isteyen Mustafa Kemal Paşa mevcut durumun buna uygun olmaması sebebiyle meclisi yenilemeye karar verdi. 15 Nisan 1923'te gerçekleştirilen meclisin son oturumunun arkasından seçimlere gidildi. Meclisin kapalı bulunduğu günlerde yapılan ikinci Lozan görüşmelerinden sonra antlaşma 24 Temmuz 1923'te imzalandı. İlk toplantısını 11 Ağustos 1923'te yapan yeni meclis aynı gün bu antlaşmayı onayladı.

29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilân edildi. Bundan sonra sıra sosyal, ekonomik, hukukî, siyasî ve kültürel reformlara gelmişti. Gündemin ilk sıralarında ise hilâfet



kurumunun statüsü yer alıyordu. Ancak bu süreç içerisinde mecliste hilâfet etrafında bir muhalefet grubu oluştu ve Halife Abdülmecid Efendi'nin istifa edeceği söylentileri çıktı. Bunun üzerine İstanbul Barosu başkanı Lutfi Fikri Bey ve Tanin gazetesi başyazarı Hüseyin Cahit Bey gibi hilâfet taraftarlarının basında hilâfet kurumunun Türklerin elinde bulunan mânevî bir güç olduğu, bunun mutlaka korunması gerektiği yolunda yazıları çıkmaya başladı. Bu arada Rauf Bey, Kâzım Karabekir Paşa, Ali Fuad Paşa, Refet Paşa ve Abdülhak Adnan (Adivar) gibi kişilerin Abdülmecid Efendi'yi ziyarete gitmeleri de kamuoyunu etkilemişti. Ankara'da ciddi rahatsızlıklara sebep olan İstanbul'daki bu gelişmelerden sonra 22 Kasım 1923'te gerçekleştirilen Cumhuriyet Halk Fırkası toplantısında fırkanın genel başkanlığına seçilen İsmet Paşa halifenin ziyaret edilmesine temas edip, "Tarihin herhangi bir devrinde bir halife zihninden bu memleketin mukadderatına karışmak arzusu geçirirse o kafayı behemahal koparacağız" diyerek net bir tavır ortaya koydu.⁴⁰ Ancak İsmet Paşa'nın bu tavrı hilâfet yanlısı basında eleştirildi. Türkiye'de bu tartışmalar sürerken İslâm âleminde, yeni Türkiye'de ruhanî bir konumda değerlendirilen halifenin hilâfet kurumunun geleceğiyle ilgili endişeleri dile getiriliyordu. Bu sırada Londra'da bulunan Ağa Han ve Seyyid Emîr Ali, Hindistan müslümanları adına Başbakan İsmet Paşa'ya bir mektup göndererek hilâfet kurumunun etkin bir konumda muhafaza edilmesini istediler. Onlara göre hilâfet hakkındaki belirsizlik müslümanlar arasında ciddi rahatsızlıklar uyandırıyor ve halifenin itibarının azalması İslâm'ın zayıflamasına yol açabilirdi.⁴¹ Başbakanla birlikte aynı anda gazetelere de gönderilen bu mektup Ankara'ya ulaşmadan birkaç gün evvel 5 Aralık 1923 tarihinde İstanbul gazetelerinde yayımlandı. Konunun bu şekilde gündeme gelmesi Ankara'da büyük bir öfkeye sebep oldu ve İngilizler'in bir taktiği olarak değerlendirildi. 8-9 Aralık gecesi mecliste yapılan gizli oturumda İstanbul'a İstiklâl Mahkemesi gönderilmesi kararlaştırıldı. Tanin, İkdâm ve Tevhîdî Efkâr gazetelerinin sahipleri ve sorumlu müdürleri hilâfet meselesindeki tutumları sebebiyle Hıyânet-i Vatanîye Kanunu'na göre yargılanmak üzere tutuklandılar.

Bu sırada Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa İzmir'e gitti. Başbakan İsmet Paşa 22 Ocak 1924 tarihli bir telgrafla kendisine gazetelerde hilâfet hakkında çıkan

yazılardan rahatsızlık duyduğunu, Halife Abdülmecid Efendi'nin hilâfet ödeneğinin arttırılması ve İstanbul'a gelen resmî heyetlerin kendisini de ziyaret etmeleri yolunda isteklerde bulunduğunu bildirdi. Mustafa Kemal Paşa cevabında söz konusu olumsuzluklara halifenin kendisinin sebebiyet verdiğini, davranışlarıyla padişahların yolunu takip eder gibi görüldüğünü, cuma alayları düzenleyip yabancı devlet temsilcileriyle ilişki kurduğunu, halifenin ve hilâfet makamının gerçekte ne dinî ne de siyasî bir dayanağının bulunduğunu ve Türkiye Cumhuriyeti için sadece tarihî bir hâtıradan ibaret kaldığını belirterek halifenin yabancı devlet temsilcileriyle görüşme isteğini Türkiye Cumhuriyeti'nin istikbaline açık bir tecavüz olarak nitelendirdi ve halifeyi saltanat hülyası içinde olmaması için uyardı.⁴² Mustafa Kemal Paşa bundan sonra şubat ayı boyunca İzmir'de ordu kumandanları ve basın mensuplarıyla toplantılar düzenleyerek onlardan hilâfetin kaldırılması konusunda destek istedi ve genel olarak bu desteği aldı. Ancak Hüseyin Cahit ve Velid Ebüzziyâ gibi yazarlar hilâfet yanlısı tutumlarını devam ettirdiler.

25 Şubat 1924'te bütçe görüşmeleri sırasında mecliste halifenin ve hânedanın ödeneği hususunda sert tartışmalar cereyan etti. Basında da hilâfet kurumunun gereksizliği yönünde yoğun bir neşriyat sürdürülüyordu. 3 Mart 1924 günü Halk Fırkası grubunda alınan karar doğrultusunda Urfa Mebusu Şeyh Saffet Efendi ve elli üç arkadaşının hazırladığı, hilâfetin kaldırılmasına dair on iki maddeden oluşan bir kanun teklifi meclise getirildi.⁴³

Teklif okunduktan sonra halifenin hal'edildiğini ve hilâfetin kaldırıldığını bildiren 1. maddenin müzakeresine geçildi. İlk sözü Rize Mebusu Ekrem Bey olarak teklifin lehinde bir konuşma yaptı. İkinci olarak söz alan Gümüşhane Mebusu Zeki Bey aleyhte görüş belirtti ve Kurtuluş Savaşı'nın halifeyi kurtarmak vaadiyle kazanıldığını ileri sürdü. Daha sonra Adliye Vekili Seyyid Bey tasarının lehinde bir konuşma yaptı. Bu konuda çalışma yaptığını ve bir de kitap yazdığını belirten Seyyid Bey'e göre dünyevî bir mesele olan hilâfet hükümet etmek demektir ve bu da esasen milletin işiydi. Son konuşmayı yapan Başbakan İsmet Paşa, asıl tereddütlerin hilâfetin ilgasında değil dinî açıdan ve bu kararın halk tarafından nasıl karşılanacağı meselesinde olduğunu, halbuki İslâmî kurallar yine yürürlükte kalacağı için böyle bir endişeye mahal bulunmadığını belirtti. Türkiye'nin iki başlılığa



katlanamayacağını, Türk milletinin bağımsızlığının Türkiye'nin varlığı için her idealden önce gelen bir esas olduğunu söyledi. Bundan sonra oylamaya geçildi ve 1. madde kabul edildi. Hânedan üyelerinin yurt dışına çıkarılmasına dair 2. madde hakkında Trabzon Mebusu Muhtar Bey kadınların hariç tutulmasıyla ilgili bir önerge verdi. Bozok Mebusu Süleyman Sırrı Bey ise bunun saltanat özlemlerini sürdüreceğini ileri sürerek önergenin reddedilmesini istedi. Yapılan oylamada 2. madde de aynen kabul edildi. Ardından diğer maddeler de kabul edilerek önerge kanunlaşmış oldu. Hânedan üyelerine yurt dışına çıkmaları için on günlük bir süre tanınmışken Abdülmecid Efendi aynı gece on bir kişilik ailesiyle beraber Çatalca İstasyonu'ndan trene bindirildi; sınıra kadar kendisine İstanbul valisi ve emniyet müdürü refakat ettiler.

Hilâfetin kaldırılması sürecindeki tartışmalarda üzerinde en çok durulan hususlar, genelde hilâfetin Türklere daima yük olduğu ve bu yüzden pek çok fedakârlığa katlanıldığı, yeni Türkiye'de halifenin görev ve yetki alanlarının mutlaka belirlenmesi gerektiği, aksi halde anlaşmazlığın sürüp gideceği veya hilâfete yönelik gelişmelerin arkasında Mustafa Kemal Paşa'nın kendini halife seçtirme planlarının bulunduğu gibi meselelerdi. Ancak saltanatla hilâfetin ayrılmasından sonra gelişen olaylar, yeni halifenin kendine tanınan sınırların dışına çıkması, halkın ve bir kısım siyasetçilerin halifeye olan teveccühünün artarak devam etmesi ve nihayet basında başlayan sert tartışmalar, gelişmeleri hilâfetin kaldırılması yönüne sürüklemiştir. Bu arada Emîr Ali ve Ağa Han'ın mektubunun üzerinde çok durulmuştur. Bunun sebebi ise mektubun önem taşıması değil zamanlama açısından bir gerekçe olarak değerlendirilmeye imkân vermesidir. Bu durumdan faydalanan İsmet Paşa, mektubun arkasında İngiliz hükümetinin varlığına işaret eden kuvvetli delillerin bulunduğunu söyleyerek İngilizlerin hilâfetin kaldırılmasını istemedikleri şeklinde yorumlanabilecek bir beyanla meseleye başka bir boyut kazandırmıştır. Hilâfetin kaldırılmasında etkisi görülen gerekçeleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Cumhurbaşkanını Mustafa Kemal Paşa, halkın ve bazı siyasetçilerin hâlâ bağlılık gösterdiği İstanbul'da oturan halife ile hiçbir şekilde bir otorite paylaşımına girmek istememiştir. 2. Ankara hükümetine muhalif olanların halifenin etrafında toplanarak bir cephe oluşturmaları ihtimal dahilindedir. 3. Yeni devletin cumhuriyetçi karakterinin ve öngö-

rülen seküler reformların dinî muhtevalı geleneksel bir müessese ile bir arada yürümesi mümkün değildir. 4. Hilâfetin tarihî geçmişi Batılı devletler nezdinde daima panislâmist ihtiraslar gündeme getirmiştir; bu ise Türkiye Cumhuriyeti'nin mevcudiyeti için her zaman bir tehdit unsuru olacaktır. Nitekim Rauf Bey son Lozan görüşmelerinde İsmet Paşa'ya bu yönde telkinler yapıldığını söylemiş.⁴⁴ İngilizler de Paşa'nın, hilâfetin kaldırılması durumunda İngilizlerin Türkiye hakkındaki şüphelerinin ortadan kalkacağı ve Musul meselesinde zorluk çıkarmayacakları şeklinde bir kanaat taşıdığını ifade etmişlerdir.⁴⁵ Aynı şekilde Mustafa Kemal Paşa da İzmir'te gazetecilerle yaptığı toplantıda Türkiye'de hilâfetin siyaseten bir menfaat ve kuvvet değil bir zaaf olduğunu belirtmiştir.⁴⁶

Hilâfetin kaldırılması İslâm âleminde büyük bir şaşkınlığa, arkasından da yoğun tepkilere ve çalkantılara yol açtı. Önce bu habere inanılmadı; haber doğrulanınca da karar genellikle İslâm dışı olarak değerlendirildi. Hindistan'dan, Mısır'dan ve Uzak Doğu'dan gelen tepkilerde Ankara Hükümeti geri adım atmaya ve bütün müslümanları ilgilendiren bu konuda yalnız başına karar vermeyip İslâm âleminin kanaatlerine değer vermeye davet edildi. Bütün bunlar sonuçsuz kalınca Mustafa Kemal Paşa'ya halife unvanını bizzat kendisinin alması önerildi. Ancak bu teklif de kabul görmedi. Daha sonra bu şaşkınlık, çeşitli yerlerde birçok halife adayının ortaya çıkmasıyla yerini bir bekleyişe bıraktı. Önceleri genel eğilim Abdülmecid Efendi'nin halifeliliğinin devam etmesi şeklindeydi. Hindistan'da ve Mısır'da Türkiye'nin kararı şiddetle kınanarak çözüm arayışlarına başlandı. Abdülmecid Efendi de bu çabalara katılıyor, İsviçre'de yaptığı açıklamalarda bu hususta kararın İslâm âlemine ait olduğunu söyleyerek Türkiye'nin uygulamasını İslâm'a ve İslâm'ın menfaatlerine aykırı bulduğunu belirtiyordu.⁴⁷ Ancak kendisi sürgünde bulunduğu, yardımcılarıyla geçindiği ve kararını destekleyecek siyasî güçten mahrum olduğu için kısa sürede gündemden düştü.

Hilâfet konusunda ilk kongre 1926'da Kahire'de yapıldı. Kral Fuâd'ın kendini halife ilân ettirmek amacıyla 1925'te planladığı, fakat birkaç defa ertelemek zorunda kaldığı kongre öncesinde İslâm dünyasından tepkiler gelmeye başladı. Bu durumda hilâfet meselesi ciddi olarak ele alınmadan kongre 1926 Mayıs'ında sona erdi. Bir diğer önemli kongre de 1931'de Kudüs'te gerçek-



leşti. Henüz hazırlık aşamasında iken Hindistanlı Şevket Ali'nin Abdülmecid Efendi'yi kastedip, "Müslümanların halifesi şu anda Nice'de sürgündedir, kalbimde ve ruhumda halife odur" şeklinde bir açıklama yaparak hilâfet meselesinin tartışılmasına gerek bulunmadığını söyle-

mesi dikkatleri kongreye çekti. Abdülmecid Efendi bu ümitle toplantılara katıldı ve hâlâ halife olduğunu iddia etti. Türkiye ise gelişmelere sert tepki gösterdi. Kongre, düzenleyiciler arasında çıkan anlaşmazlıklar üzerine bir sonuç alınamadan dağıldı.

- 1 Hilâfet meselesinde en çok tartışılan hususların başında "Hz. Peygamber'e atfedilen, "İmamlar Kureyş'tendir", hadisi ve bunun neyi ifade ettiği gelmektedir. Bu ifadenin Hz. Peygamber'e ait olduğunu düşünen kısım ulema Hz. Peygamber'in soyundan gelmeyen kişilerin gerçek Halife olmayacaklarını iddia etmişlerdir. Karşı tezi savunanlar ise yine aynı şekilde "Benden sonra hilâfet 33 sene sürecektir" şeklindeki başka bir hadise dayanmaktadır. Keza, "Hilâfet Kureyş'tendir" ifadesinin bir hadis olmadığını ileri süren görüşler de mevcuttur. Konunun İslâm kaynaklarından incelenmesi ve değerlendirilmesi için bkz.: M. S. Hatipoğlu, "Hilâfetin Kureyşliliği", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978. hilâfet konusunda klasik dönemde ortaya çıkan farklı anlayışlar-genel olarak Şîî, Sünnî ve Haricî için bkz.: Ebu'l Hasan el-Maverdî, el-Ahkamü's-Sultaniyye, (terc.: Ali Şafak) İstanbul 1976. Ahkamü's-Sultaniyye, hilâfetin bağımsız bir kurum olarak ilk defa değerlendirildiği bir çalışma olmakla tanınmıştır. Maverdî'ye göre, İmamet ismi verilen hilâfet, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için nübüvve hâlef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir. Halifeye itaat etmenin gerekliliği üzerinde icma vaki olmuştur. Devlet başkanlığının lüzumu bir farzı kifayedir ve halifenin tayini seçim yoluyla olur. Halife olacak kimsede bulunması gereken şartlar şunlardır: Her yönü ile adil olmak. hilâfet görevleri içerisine giren bütün işlerde içtihatla bulunabilecek derecede ilim sahibi olmak. Göz, kulak ve dil gibi bu organlarla yapılacak işleri temin için sağlam ve hareket gerektiren işler için bedenlen azalrı tam ve sıhhatli olmak. Amme işlerini idare için gerekli fikir ve bilgiye sahip olmak. Cihad için gereken irade, azim ve cesaret sahibi olmak. Soy bakımından Kureyş'ten olmak. Ayrıca bkz.: H.A.R. Gibb, "Al-Mawardi's Theory of the Khilafah", *Islamic Culture*, II, 1937.
- 2 I. Murad'dan Yavuz Sultan Selim'e kadar Osmanlı padişahlarının halife unvanını nasıl kullandıklarına dair çeşitli nâme örnekleri için bkz.: İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, (nşr.: Şerafettin Turan), Ankara 1957, VII, 99, 197, 233, 235, 465, 525; Feridun Bey, *Münşeat*, İstanbul 1274-75, I, 95, 96, 97-98, 99, 102, 103 vd.; Fatih Mehmed II Vakfiyeleri (nşr.: Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 20-25; Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", *TTK Belleten*, LVI/217 1992 s. 696-698. Ayrıca bkz. Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı" A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, XII, 2, 1958, s. 68-71; The Ottomans and the Caliphate, "Cambridge History of Islam", I, Cambridge 1970, s. 320-323.
- 3 A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964, s. 33. Esasen bu usul İslâm topraklarında miladi XIV. yüzyıldan sonra görülmeye başlanmıştır. Bkz.: H.A.R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *Studies on the Civilizations of Islam*, (ed.: Shaw and Folk), Boston 1962, s. 141-150; N. Rehman Farooqi, *Mughal Ottoman Relations*, N. Delhi 1989, s. 173-211.
- 4 Selâhattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, s. 221.
- 5 Nâmık Kemal, *Evrak-ı Perihan*, İstanbul 1301, s. 348; Atâ Bey, *Tarih-i Ata*, İstanbul 1292-3, s. 93; Danişmend, II, s. 37.
- 6 S. Tansel, a.g.e., s. 211.
- 7 D'Ohsson *Tableau général de l'empire ottoman*, I, s. 269-270.
- 8 Konunun değerlendirilmesi için bkz.: A. Asrar, "hilâfetin Osmanlılara Geçiş ile İlgili Rivayetler", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 22 (1983), s. 91-100; F. Sümer, a.g.m., LVI/217 (1992), s. 675-701.
- 9 Lütfi Paşa, *Halasât-ı Ünme fi marifeti'l-Eimme*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 17723 vr. 22a-b.
- 10 Feridun Bey, *Münşeat*, I, s. 437-444; H. İnalcık, a.g.m., s. 321.
- 11 M. Y. Mughul, *Kanuni Devri*, Ankara 1977 s. 88; A. Reid, "Nineteenth Century Pan-Islâm in Indnesia and Malaysia", *Journal of Asian Studies*, XXVI (1976), s. 268-274; Azmi Özcan, *Pan-İslâmizm, Hindistan Müslümanları, İngiltere ve Osmanlı Devleti 1877-1924*, s. 11-20.
- 12 Feridun Bey, I, 500-501.
- 13 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defteri, nr. V, 70.
- 14 A. el-Moudden, "The Idea of caliphate Between Moraccans and Ottomans; Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century Magrib", *Sundia Islamica*, II/82 1995, s. 106-108.
- 15 Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul 1309, II, s. 324.
- 16 H. İnalcık, "The Ottomans and the Caliphate", Cambridge, *History of İslâm*, I, s. 320.
- 17 Cevdet Paşa, *Tarih*, II, s. 194-200.
- 18 Syed Mahmud, *The Khilafat and England*, Patna 1920, s. 77; Y. H. Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1950, III, s. 205-206.
- 19 BOA, Nâme Defteri, IX, 140.
- 20 BOA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 1524; BOA, İrade-Dahiliye, nr. 26941 (1274).
- 21 Osman Nuri, *Macelle-i Umur-ı Belediye*, İstanbul 1922, I, s. 277-278.
- 22 Düstür Birinci Tercip, V, İstanbul 1295, s. 4.
- 23 BOA, İrade-Hariciye, nr. 1524.
- 24 BOA, İrade-Hususî, nr. 56 (1323).
- 25 BOA, Yıldız Esas Evrakı, nr. 36-139/9-139-XVIII.
- 26 Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, İstanbul 1969, s. 416.
- 27 Cevdet Paşa, *Tezâkir*, (nşr.: M. Cavit Baysun) Ankara 1953-57, I, 149.
- 28 Cevdet Paşa, *Tarih*, I, s. 23, 24.
- 29 A.g.e., I, 39.
- 30 BOA, DÜİT, nr. 71/1515, (1315).
- 31 Layard Papers, British Museum nr. 38938/7.
- 32 BOA, YEE, nr. 9-2638-72.
- 33 A. Özcan, "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", *I.Ü. İslâm Tetkikleri Dergisi*, IX (1995), s. 269-280.
- 34 Osmanlı, nr. 58, 15 Nisan 1900; nr. 75, 1 Kânunusânî 1901.
- 35 India Office Records and Library, L/P&S/18.B.222; L/P&S/10/895.
- 36 *Nutuk*, İstanbul 1967, II, 438.
- 37 Ali Fuat Cebesoy, *Siyasî Hatıralar*, İstanbul 1960, s. 143.
- 38 *Nutuk*, II, 695-696.
- 39 İ. Arar, *Atatürk'ün İzmit Basın Toplantısı*, İstanbul 1969, s. 51.
- 40 *İsmet Paşa'nın Siyasî ve İçimât Nutukları*, 1920-1933, Ankara 1933, I, 8.
- 41 *The Times*, 14.12.1923.
- 42 *Nutuk*, II, s. 846.
- 43 Düstür, Beşinci tercip, III, 323.
- 44 F. Kandemir, *Hatıraları ve Söyledikleri ile Rauf Orbay*, İstanbul 1965, s. 96.
- 45 India Office Records and Library, L/P&S/10/895.
- 46 İ. Arar, a.g.e., s. 50.
- 47 O. Koloğlu, *Gazi'nin Çağında İslâm Dünyası 1913-1922*, İstanbul 1994, s. 353.



II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ İSLÂMCILARINDA ÇOĞULCULUK DÜŞÜNCEŞİ

DR. MEHMET ÇELİK
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı Devleti'nde çoğulculuk tartışmaları, Yeni Osmanlılar'ın Londra'da çıkardıkları Hürriyet Gazetesi ile gündeme gelir. Yeni Osmanlılar, Avrupa'da gördükleri ve Osmanlılar için kurtuluş reçetesi olarak gördükleri meşrutî idare şeklini, İslâm ve Osmanlı tarihini çoğulcu bir okumaya tabi tutarak yeniden yorumlarlar. Bu yorum özellikle Kur'anî referansların yeniden keşfi manasını da beraberinde getirmektedir. Yeni Osmanlılar'a göre İslâm mutlakîyet rejimine karşıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in Şavirhum fi'l-emr" ve "Şurâ beynehum" ayetlerindeki danışma, dayanışma kelimeleri çoğulculuğu çağrıştırmaktadır. Nitekim âyetlerde geçen "şurâ" kelimesine bağlı "hum" zamirinin -ki Arapçada "onlar" demektir- kapsamına mü'minlerin mi, yoksa bir ülkede yaşayan bütün ahalinin mi girmesi gerektiği tartışma konusudur.

Muhafazakâr kesimin ileri gelenlerinden Şeyh Emrullah Efendi, "hum" zamiri kapsamına girenlerin sadece "âlimler" olduğunu savunurken, batılı fikirlere açık devlet ve düşünce adamlarının "hum"den anladığı "halk"tır. Bu halkın kim olduğu konusunda da, görüş ayrılığı vardır. Taraflardan biri müslüman halkı baz ve esas alırken, devrin vatandaşlık anlayışı olan "Osmanlılık"ı¹ öne alanlar ise bütün teb'ayı esas alan bir çoğulculuğu benimserler.

Konunun tartışılma seyrini ve mahiyetini vermenin, meselenin vüzuhu için gerekli olacağı kanaatindeyiz.

19. yüzyıl Avrupa tarihinin en kayda değer hususiyetlerinden birisi, siyasal iktidarların git gide daha fazla halk kitlelerine dayanması olgusudur. Kamuoyu, henüz

birçok ülkede geçerli olmamakla birlikte, batının önde gelen ülkeleri, halka temsil yetkisine sahip parlamentolarla yönetilmekteydi.

Bunun yanı sıra, Osmanlı toplumu bu süreç içerisinde halen geleneksel yapı arz ediyordu. Başka bir ifadeyle, birey, toplumsal statüsünden bağımsız değerlendirilen bir varlık değildir. Toplumda eşitlik ilkesi bir bütünlük arz etmemektedir. Birçok hukuki ilişkinin düzenlenmesinde "müslim ve gayrimüslim" olmak, temel ölçü olarak kabul görmektedir.

Tanzimat'ın bütün yenileştirme gayretlerine rağmen, 1870'li yıllarda, vergi açısından bile yukarıda zikrettiğimiz ölçü hükümfermadır.²

Tanzimat'la birlikte, geleneksel olanın, bir takım kimselerce rahatsız edici olarak telakki edilmesinin gideerek hız kazandığı görülür. Bu anlamda Tanzimat, farklı zihniyetlerin, farklı görüşlerin yaşamın birçok safhasında derinden derine çatışmaya başlamasının bir adıdır.³

Yüzyıllarca devam eden ve temel dinamiklerini İslâmiyet'ten alan bu geleneksel yapının modernizasyonu, Avrupalı kurum ve değerlerin İslâmî referanslarla meşrulaştırılmasına bağlıdır. Bu, adeta aynı yıllarda batı biliminin meşrulaştırılması için Kur'an'daki âyetlerin ve Endülüs tarihindeki ilmi gelişmelerin yeniden yorumlanması na benzer. Yani, "bütün 'iyilik' ve gelişmeler İslâmiyet'ten Avrupa'ya geçmiştir; Müslümanlar Avrupa'dan ilmi, demokrasiyi aldıklarında, gasp edilen mallarını geri almış olacaktırlar" şeklindeki iyimser mantık kabul görmektedir.

İşte bu sebeple, çoğulculuk tartışmalarında da aynı tarz kabul edilmiş, meşverat, meşrutîyet, parlamento, ço-



güçlülük gibi kavramlar adeta Avrupa'ya gittikten sonra, yerli kültürünün farkına varmış, yerliler gibi yeni ve yerli mana elbiseleri giyerek yeniden konuşturulmuştur. Namık Kemal ve arkadaşları sözü edilen kavramların İslâmiyet'in özbe öz malı olduğundan hiç şüphe etmemektedirler. O halde tek adam yönetimi "Allah'a karşı gelmektir", şeklinde bir anlayış belirir.⁴

İslâmcılar, II. Meşrutiyet devrinde tartıştıkları kavramları Yeni Osmanlılar'dan devralırlar. Tabiidir ki, 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet'in getirmiş olduğu geçici hürriyet havası içinde, 700'den fazla yayın organının ortaya çıkmasından dolayı, Yeni Osmanlılar'ın tartıştıkları çoğulcu meseleler II. Meşrutiyet İslâmcılarında daha yoğunluklu ve daha tafsilatlıdır. Bu meseleleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

- A) Meşrutiyet-Meşveret-Seçim
- B) Uli'l-emre itaat
- C) İstibdât
- D) Particilik ve Siyasî Partiler
- E) Hükümet ve Laiklik

A) MEŞRUTİYET-MEŞVERET-SEÇİM

İslâmcıların Meşrutiyet-meşveret kavramlarına yükledikleri mana ve muhteviyatı incelediğimizde, İslâmcıların, bu kavramların dinî kaynaklarını ve dayanaklarını oldukça önemsediklerini görürüz. Bu durum II. Meşrutiyet'in ilânı ile duyulan heyecanı dile getiren şiirlerde ve yazılarda da göze çarpar. Bundan dolayı İslâmcıların Meşrutiyet-meşveret kavramları hakkındaki görüşlerini şu başlıklar altında ele aldık:

a) Meşrutiyet-Meşveret İslâmiyet'in

Emridir

İslâmcı dergilerde yayınlanan yazılarda Meşrutiyet-meşveret kavramları özellikle şu iki âyete dayandırılır :

1. "Sen Allah'tan bir rahmet sayesinde onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın etrafından dağılıp gitmişlerdi. Artık onları bağışla, onlar için af dile ve iş hususunda onlarla müşâvere et (ve şavirhum filemri).

2. Onlar Rablerine icabet ederler, namaz kılarlar, işleri kendi aralarında şurâ iledir (ve emruhum şurâ beynehum).

İslâmcı yazarların hemen hepsi bu âyetlerden çoğulcu yönetimin İslâmî olduğu sonucunu çıkarmaktadırlar. Aslında bu hükümler yeni değildir. Yeni Osmanlılar'dan itibaren çoğulcu ve meşrutî idare arzusunda bulunanların birçoğu söz konusu âyetlerden hareket eder.⁵ II. Meşrutiyet döneminde yayınlanan dergilerde de sözü edilen âyetlerin aktüel bir biçimde tefsir edildiği göze çarpmaktadır.

Mardinîzade'ye göre meşveret aslında Kur'ân'ın emri ve Hz. Muhammed zamanında topluma hâkim bir usûldür.⁶

"Usul-i meşveret şer'an memurün-bih olduğu gibi İslâmiyet'in hayrî'l-kurûn olmak şerefiyle mümtaz olan feyizli devirlerinde mesâil-i muazzilenin halli için daima tevessül olunur bir habl-i metin-i i'tisam idi. Şeriata garâr bu kâideyi celileyi öyle bir mertebe-i kemâle isâd etmiştir ki."⁷

Mardinîzade'ye göre İslâmiyet'in meşverete verdiği önem, Kur'ân-ı Kerim'de "Şura" adıyla bir surenin bulunmasıyla da tasdik edilmiştir.

Ali Haydar Emin meşveret kavramını Kur'ân'la sınırlı bırakmaz. "Delâil-i Meşveret" yazısında İslâmiyet'in dört dayanağı olan Kitap, sünnet icmâ ve kıyas'ta meşveretin kökenlerini araştırır. Ona göre meşveret hem Kur'ân'da, hem sünnette, hem icmâda hem de kıyâsta mevcuttur.⁸

Ali Haydar Emin, Kur'ân'da meşverete örnek olarak daha önce zikrettiğimiz Âl-i İmran/159 ve Şura/42 âyetleri zikreder. Peygamber'in "akıllar birbirlerine danışır-lar" sözünü külli sünnet, sahabelerine danışarak karar vermesini ise fiilî sünnet olarak yorumlar. Dört halife döneminde işler daima mevcût usul ile olmuştur.

"Hülefâ-yı Raşidin hazeratı mesâlih-i cumhurda daima müşâvere ederek hâsıl olacak karara göre hareket ederlerdi."⁹ Bu sözüyle Ali Haydar Emin icmâda meşveretin yeri olduğunu belirtir.

Kıyâsta meşveretin olmasını "delil-i aklî" diye adlandıran Ali Haydar Emin, dört halifenin durumlarının günün icaplarına kıyasla aktüelleşmesini ister.

İslâmiyet'te Meşrutiyet-meşveret kavramları üzerinde duranlardan birisi de Bereketzâde İsmail Hakkı'dır. Bahsettiğimiz âyetlerden öteki yazarlar gibi çoğulcu bir idare şeklinin, yani Meşrutiyet'in İslâmî olduğu sonucunu



çıkararak Bereketzade, Meşrutiyet'in İslâmî olmadığını söylemenin, İslâmiyet'i anlamamak anlamına geleceği gibi ilginç bir hükme varır.

"İslâm'da Meşrutiyet-i idarenin fiilen ehemmiyeti yok diye hükmetmek, enzâr-ı mütalaa önünde celî-i şaşaa olan ve sâik-i ilmiyyeden göz yummak demektir."¹⁰ Çünkü, Hz. Ömer hutbede "benim bir eğriliğimi gördüğünüzde ne yaparsanız" diye sorduğunda, sahabeden biri, "kılıçlarımızla düzeltiriz" cevabını vermiştir.

Manastırlı İsmail Hakkı da aynı görüştedir. Manastırlı İsmail Hakkı, "usul-i meşru-yi meşveret" terkihi ile meşveret kavramının şeri olduğunu ta baştan vurgulamış olur.¹¹

İsmail Hakkı'ya göre;

1. İstibdat ve mutlakiyet haramdır.
2. Meşrutiyet asra en uygun olan yönetim biçimidir.
3. Meşrutiyet İslâmî bir yönetim şekli olup, hem dört halife döneminde hâkim olmuştur hem de Kur'an'ın emri gereğidir:

"Elhâsıl bu âyet-i kerimeden - hülâsa-yı müfâd olmak üzere -hükümet-i İslâmiyye'nin ahâli ile istişârede bulunmasının Meşrutiyeti müsteban olmaktadır."

Daha önce söylediğimiz gibi Meşrutiyet kavramına yüklenen anlam hemen hemen bütün yazarlarda benzer şekillerde ortaya çıkar. Mesela, Beyânü'l-hak dergisini çıkaran "Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiye Beyânnâmesi"nde, "Meşrutiyet Avrupa'da bile bizim şeriat-i garrâmızın âsârı olduğu"¹² dile getirilirken, Mustafa Sabri Efendi, nutkunda, "Meşrutiyet"i Avrupalılardan almadık. Esas itibarıyla bizde zaten var idi. Belki onu Avrupalılar bizden aldılar. Hatta İslâm'da kadimen mevcut olan hâkimiyet-i millîye bugün Avrupa'da bulunan hâkimiyet-i millîyenin fevkindedir"¹³ demektedir.

Keza aynı görüş Mustafa Hakkı (Ödemiş'te müderris) Efendi'de de hâkimdir. O da Meşrutiyetin millî hâkimiyetin, İslâmiyet'in malı olduğuna inanır: "Beyne'l-avam Avrupa mil-i mütemeddinesinden muktebes bir şey zannolunan şu usul-i meşrutiyet, muktezâ-yı dinimiz muvâfık-ı kanun-ı kadimimiz olduğunu tefhim ve isbat etmek."¹⁴

Görülüyor ki, İslâmcı yazarların hemen hepsi Meşrutiyeti meşrulaştırma yolunda dinî kaynaklara müracaat

etmektedirler. Bu yolda yazarlarımızın İslâm'daki meşveret, şurâ gibi kavramları meşrutî idare anlamında kullandıkları görülmektedir. Kanaatimize göre bu yazılar İslâmcıların II. Meşrutiyet'i kendi düşüncelerine göre dönüştürme gayretlerinin bir sonucudur. Bu noktayı Elmalılı Hamdi şöyle dile getirir:

"Kisve-i Şer'iyyeye girmeyen bir şekl-i hükümet, bir idare bir kanun bu memlekete girse de pâyidar olamazdı. Binaenaleyh ...şeriat-ı İslâmiyye, maşuk-i kadimi olan hürriyet ve Meşrutiyeti derâğuş etti."¹⁵

Demek oluyor ki, II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte İslâmcılar, Meşrutiyet'i, İslâmî düşünce ve idare anlayışı içine çekerek, manasında değişiklikler yapmaya çalışmışlardır. Böylece Meşrutiyetin İslâmiyet'in esaslarından olduğu şeklinde yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu yorumlar uzun süre devam edecektir. Mesela Meşrutiyetin ilanından iki yıl sonra (1910) yayınlanmaya başlanan Teârûf-i Müslimin dergisinde Meşrutiyet-meşveret konulu makaleler hemen hemen hiçbir muhteva değişikliği göstermeksizin yeniden görülmeye başlanırlar.

b) Meşrutiyeti korumak ulemânın ve vâizlerin görevidir.

Vâizler Meşrutiyeti ve kurumlarını halka anlatan katipler olarak düşünülmektedir.

İslâmcı dergilerde, Meşrutiyet için aydınların ulemânın yapmakla mükellef oldukları görevler sözkonusu edilirken öncelikle, halk okuma yazma bilmediği ve gazete ve kitap okumadığı için Meşrutiyetin ne olduğunun anlatılması için camilere ve ulemâyâ vâizlere iş düştüğü dile getirilir. Sırât-ı Müstakim'de konu şöyle dile getirilir:

"Bugün Anadolu ve Rumeli köylüsü Meşrutiyet, hürriyet ve müsavat denildiğinde ne anlıyor, ne duyuyor? Ve şimdiye kadar onlara bunu cidden anlatmak isteyen, anlatmaya çalışan oldu mu?.. Hâsılı itiraf edelim: İstanbul muharrirliği, gazeteciliği, kitapçılığı Osmanlı Türklerinin binde birine bile fâide dokunduruyor."¹⁶

Matbuat Meşrutiyeti anlatmakta âciz kalıyorsa bu görevi vâizler üstlenmelidir. Mustafa Sabri Efendi üç ayarın yaklaşması ile imamet, hitabet ve vâizlik hizmetleri için Anadolu'ya ve Rumeli'ye dağılacak olan talebe-i ulumun halkı Meşrutiyet'e ısındırmak, meşrutî idarenin şe-



riata uygun olduğunu anlatmak ve muhalif görüşleri çürütmek için, Meşrutiyet, hürriyet, istibdât gibi konuların vaazlarda işlenmesini tavsiye eder.¹⁷ Ahmet Naim de aynı konuya dikkat çeker:

“Vâizlerin, talebenin en zeki, en açık fikirlerinden intihab edilerek usul-i meşveretin muhasenatından şer-i şerifle mutabakatından bahisle...”¹⁸

Aynı fikir ve endişeler İslâmcıların kurmuş olduğu cemiyet ve dergilerin beyânâmalarında de görülür.¹⁹ İslâmcıların özellikle Mehmet Âkif'in Meşrutiyeti koruyup yayacak seçkin bir sınıfa ihtiyaç olduğuna dair görüşleri de vardır. Âkif bu noktayı şöyle dile getirir:

“Meşrutiyet bize gâyet acı bir hakikat öğretti ki, o da vatanımızda her manasıyla büyük adamın yok denecek kadar ender bulunmasıdır. Evvelce ‘at var, meydan yok’ diye kendimizi aldatıyor, oyalıyorduk.”²⁰

Âkif'in bu dile getirişinde Meşrutiyet idaresini hayata mal edecek kadroların veya bir sınıfın olamamasından duyulan üzüntü açıkça kendini göstermektedir.

c) Meşrutiyetin uyandırdığı heyecan ve İslâmcıların hisleri.

İslâmcı dergilerde Meşrutiyet ile ilgili teorik, fikrî yazıların yanında, doğrudan doğruya 10 Temmuz 1324'te (1908) ilân edilen İkinci Meşrutiyet'i ve duyulan heyecanı dile getiren yazı ve şiirlere de rastlamak mümkündür. Bu yazı ve şiirlerin hemen hepsinde fikrî muhtevadan ziyade, bir heyecan ve Meşrutiyete övgü hâkimdir.

Midhat Cemal, “Üçüncü Ordu” başlığını taşıyan şiirde Meşrutiyetin ilânı için İstanbul'a yürüyen Üçüncü Ordu'yu över.²¹ Şaire göre Üçüncü Ordu mukaddes sancığı yüceltmıştır:

“Sen ey ordu, meâl-i fethe mazhar canlı âtisîn
Liva-yü'l hamd'i is'ad eyledin dest-i meşiyetsîn
Vatan biñyadı olmuşsun esas-ı ademiysîn.”

Şairin İstanbul'a yürüyen orduya kutsiyet atfetmesi, dönemin ruhuna oldukça uygunluk arzeder. Şair, duygularını hürriyet kavramı ile bütünleştirerek şiirin devamında şöyle der:

“Yatar seng-i kabr altında yüzbin merd-i hürriyet
Türab olmuş cesetler hepsi bir hunhâre bir türbet
Yerin altında mazlum idi dâd ettiğin millet.”

Şair, Meşrutiyetin ilanını, yerin altında mazlum olan bir milletin diriltilmesine benzetmektedir.

Midhat Cemal 10 Temmuz adlı şiirinde ise, Meşrutiyetin ilanını Ka'be'den peygamberlik nurunun inmesi-ne benzetir.²²

Ka'beden nur-ı nübuven çıkararak râhımıza,
Arşten nefhâ-i rahmet inip ervâhımıza,
Asman aks-i sadâlar vererek âhımıza,
Açılıp kalb-i zemin nâle-i cangâhımıza,
Eğilip en yüce dağlar bile dilbâhımıza,
Seni feth eyledik ey ruz-ı muazzam - iinvan
Buldu bir ruh, kıyam eyledi tabut-ı vatan

Şairimize göre II. Meşrutiyet'in ilanıyla ölmekte olan vatan adeta yeniden dirilmiştir. Aynı duygular Ali Ekrem'in şiirinde de görülür. Ali Ekrem, Midhat Cemal'den farklı olarak niteler:

“Bu millet altı asrın ızdıham-ı ızdırâbıyla,
Bu millet kalb-i mecrubıyla, vicdan-ı harâbıyla,
Bu millet encüm-i ümid-i ruhun iğtirâbıyla,
Yaşardı ancak afakında hürriyet serâbıyla.”

10 Temmuzda ilan edilen Meşrutiyet için, bu günün kutsallığı uğrunda ölmeye değer:

“Bu 10 Temmuz evlâd-ı vatan can verse şâyandır ki her bir lem'asından bir ziya-yı Hak huruşandır”.

İslâm ve Ulûm'da yayınlanan başlıksız bir yazıda da Meşrutiyet övgüsü göze çarpar:

“Maşrik-ı Saadet-i Osmaniyye'den necm-i tali-i mil-lî ile tulu eden hurşid-i dirahşan-ı hürriyet kulüb-ı üm-meti sürûra müstağrak eyledi.”²³

Görüldüğü üzere İslâmcıların hemen hepsi Meşrutiyet-meşveret kavramlarının İslâmiyet'in öz malı olduğu konusunda hemfikirdirler. Bu kavramları tamamlayan üçüncü kavram ise seçimdir. İslâmcı yazarların dört hali-fe devrine yaptıkları atıflarda “biat” kelimesini sık sık kullandıklarını görürüz.²⁴ “Biat” kelimesi aslında, seçim, “intihâb” kelimesi ile bağdaştırılabilir bir anlam içermektedir. II. Meşrutiyet ile birlikte biat kelimesi “intihâb” kelimesi ile yer değiştirir. Yoğunluk kazanmamasına rağmen, İslâmcı dergilerde seçimin Meşrutiyet yönetim biçimi içerisindeki yeri ve önemine değinen yazılara rastlanır.

Salih Zeki'ye göre seçim Meşrutiyetin ruhudur.²⁵ Millet, kendisini yönetecekleri seçmesi manasına gelen seçimlere daima gölge düşürülmüştür. Bunun önüne ge-



çildiği takdirde, Osmanlı Devleti'nde gerçek parlamento oluşacaktır. Salih Zeki'ye göre gerçek seçim, memurların, yönetimin dahil olmayan, halkın serbestçe kendisini ifade ettiği seçimdir:

"Hiçbir tesirin bâr-ı girânı altında ezilmemeye... selâmet-i millet ve saâdet-i memleket için istihkâr-ı hayat etmeyi bir hisse-i insaniyye telakki eden zevât-ı kirâmı vekil intihâb edip bu defa meclis-i mebusân sahnelerine getirmeye sa'y edersek işte o zaman kendimizi terakkîyat vadisine atmış ve sâhil-i selâmete çıkmış oluruz."²⁶

Edib Ayıntabî de seçim konusunda Salih Zeki'ye yakın görüşler ileri sürer.²⁷ Ona göre seçim "işin ehline" verilmesine dair, Peygamber'in belirttiği noktanın ortaya çıkmasına vesiledir.

Meşrutiyetin gereği olan seçim sayesinde, önceki ehliyetli yöneticiler iş başından uzaklaştırılmıştır. O halde seçim, bir emanet olan yönetimi ehline vermektir. Bunun için seçmen, oyunun ne kadar önemli olduğunu idrâk etmelidir:

"Hakk-ı intihâb da bize bir emânettir, vedîâ-yı ilahîyedir ve emânetlerin en büyüğüdür. Allah için olsun bu defa hatıra bakmayalım, kimseden korkmayalım, vicdânımızı lekelemeyelim."²⁸

Her iki yazıda da seçmenin tarafsız davranıp işi ehline teslim etmeyi esas alması gerektiğine dikkat çekildiğini gördük. Bu nokta Abdürreşid İbrahim'in "Mebusan İntihâbâtı ve Mesuliyet" makalesinin de ana fikrini oluşturmaktadır.²⁹

Abdürreşid İbrahim de "iş ehline vermek" kavramından hareketle, seçmenin hiçbir tesir altında kalmaksızın vatana ve millete hayırlı hizmetler ifa edebilecek mebusları seçmesi gerektiğini vurgular. Çünkü seçmen seçtiği kişinin ameline ortaktır. Onun için milletin fertlerinden hiçbirisi seçim meselesine bigane kalmamalıdır.

"Her kim ki ihmâl eder de bana ne lazım derse, olabilir nâ-ehil adamın mebus olmasına meydan verilmesinden o adam mesuldür."³⁰

Abdürreşid İbrahim daha da ileri giderek seçimi önemsememenin vatan ve millete karşı işlenmiş bir cinâyet olduğunu ifade eder:

"Belki bu meselede gaflet ve teğâfûl memleket ve vatana karşı cinâyettir, zira mebusların vazifesi memleketin hayatı ile merbuttur."³¹

Abdürreşid İbrahim seçim usulünün İslâmî olmadığını savunup, halkı seçimlere katılmamaya teşvik edenlerin büyük bir gaflet içinde olduklarını ve İslâmiyet'i bilmediklerini de ifade etmektedir.

B) ULİ'L- EMRE İTAAT

İslâmcılık düşüncesi içerisindeki uli'l-emr kavramı, Kur'an-ı Kerim'deki şu âyete dayandırılmaktadır: "Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden emir sahiplerine (uli'l-emre) itaat edin."³²

Buna göre uli'l-emirden kastın, padişah, halife, sultan olduğu anlaşılır. İtaat, bu kişilere ve temsil ettikleri kurumlara olacaktır. Ulil-emr ve uli'l-emre itaat mevzuu II. Meşrutiyet döneminde içerik açısından bir genişleme gösterir. Bu genişlemeyi Meşrutiyet rejiminin getirdiği çoğulculuk ve temsil meselelerine bağlamak mümkündür. Mesela, Manastırlı İsmail Hakkı, padişah ve hâlifeyi "uli'l-emr" gösterdikten sonra uli'l-emrin kapsamını genişletir.

"Resulullah makamına hilâfet edenler, saltanat sahibi olanlar, hâkimler, bütün memurlar, onbaşı, yüzbaşı, binbaşı... cümlesi uli'l-emre dahildir."³³

Manastırlı İsmail Hakkı'nın bu tarifinde devleti bir bütün olarak uli'l-emr kavramı içerisine aldığı söylenebilir. Zaten kendisi de bu hükmü doğrulayacak şekilde şöyle der:

"Elhâsıl milletin işini görmekle muvazzaf, mesâlih-i ümmeti ifâya ihrâz-ı velâyet eden kimselerdir."³⁴

Manastırlı İsmail Hakkı'nın bu tarifine karşılık, Ahmet Naim'in altı maddelik tarifi daha ziyade klasik tefsir usulüne uygunluk arz etmektedir. Ahmet Naim, uli'l-emr olarak şu sınıfları sayar:

1. Hulefa-yı Raşidin,
2. Ashâb-ı Resulullah,
3. Ümerâ-yı Serâyâ (Askerî komutanlar),
4. Ehl-i ilm,
5. Alel-ıtlak Ümerâ-yı İslâm,
6. Şûlre göre eimme-i masumin."³⁵

Ahmet Naim'in, özellikle beşinci maddede "alel-ıtlak Ümera-yı İslâm" demekle, İslâm padişahlarını, dolayısıyla Osmanlı padişahlarını kastettiği söylenebilir.

Uli'l-emr kavramı beraberinde itaat meselesini getirmektedir. Meâlen alınıladığımız âyette itaatın emre-



dilmiş olması, itaatin, şekli ve mâhiyeti meselesini gündeme getirir. İslâmcılar bu konuda hâdislere başvururlar. En çok başvurulmuş hâdisleri şöyle sıralamak mümkündür:

“Yaradana isyan olan bir işte yaratılana itaat yoktur.”
“İtaat ancak iyilik konusundadır.” “Başınıza Habeşli bir köle de gelse dinleyin ve itaat edin.”³⁶

Buna bağlı olarak itaat edilmesi gereken kişiler ve itaatin anlamı üzerinde fikirler ortaya konmuştur. Manastırlı İsmail Hakkı, itaati şu şekilde tarif eder:

“Emir adâlet ederse itaat olunur.”³⁷ Böyle dedikten sonra ulî'l-emre itaati emreden âyeti şöyle açıklar:

“Evvelâ benim emrime, sonra Resulümün emrine, sonra bu daire dahilinde Kur'ân'a, hadise tevfi-k-i hareket ederse ulî'l-emre de itaat edin.”³⁸

Manastırlı'nın itaat kavramını doğrudan doğruya Kur'ân'a uygunluk olarak tespit ettiğini görmekteyiz.

Ziyaeddin Efendi de itaatin, İslâm reisi olan padişah ve devlete bağlılık olduğunu dile getirir. Ona göre, padişaha isyan etmek Allah'a isyan etmek manasına gelir. Bu ise, cezalandırılması gereken bir suç teşkil eder.

“İtaati terkedenler indallah mesul olduklarından başka, icabına göre idam cezasıyla mücâzât edilir.”³⁹

M. Rüştü de aynı görüştedir. “Fezâil-i Ahlâkiyyeden Bir Ders”⁴⁰ yazısında diyaloglarla itaati açıklayan M. Rüştü'nün verdiği sonuçta ulî'l-emr, padişaktır.

“Oğul-Kimlere itaat etmemiz lazımdır?”

“Peder-Evvel-Emirde yerleri ve gökleri, velhâsıl bütün kainatı yoktan halk eden Allahü Teala Hazretlerine, sâniyen Peygamber-i zi-şanımıza, salisen ulî'l-emr olan padişahımıza...”⁴¹

Yukarıda Manastırlı İsmail Hakkı'nın ulî'l-emre itaati Kur'ân'a uygun hareket etme şartına bağlı gördüğünü söylemiştik. Ulî'l-emr olan şahsın Kur'ân'a uygun hareket etmemesi durumunda, itaatin tersi itaatsizlik gündeme gelir. Fakat bu, isyan manasında kullanılmaz. Mesela Mehmet Âtîf şöyle demektedir:

“İslâmlar bir zatın hilâfet ve imametini kabul ve ona biat eyledikten sonra onun hükûmetine muhalafet haramdır”.

Manastırlı İsmail Hakkı da aynı görüştedir:

“Padişah öyle bir emirde bulunuyor ki, itaat oluna-

cak gibi değil. O vakit de itaat mi edeceksiniz? Yok isyan mı edeceksiniz? Hayır, isyan haram. Beynini bulmak için bir yol aramalı...”⁴² Görüldüğü gibi itaat kavramı oldukça önemsenmekte, itaatsizlik asla tavsiye olunmamaktadır.

C) İSTİBDÂT

İstibdât, lügatta, cebrî idare, zorbalık, hükümdarın iktidarını sürdürmek için baskı uygulaması anlamlarına gelmektedir. İslâmcı yazarlar da istibdâdî Meşrutiyetin tersi, meşveretin zıddı olarak tarif etmektedirler.

İskilipli Mehmet Âtîf, istilâhî tarifini yaptığı istibdâtın yönetiminde ne anlama geldiğini şöyle açıklar:

“İstîlâh-ı siyâsiyyunda istibdât, bir şahıs veya eşhâs-ı kesire mücerred kendi irade-i keyfiyye ve arzu-yı nefsanîyyeleri iktizasına göre bilâ-pervâ bir kavmin hukukunda tasarruf etmek demektir... İstibdâdın menşei ulî'l-emr ve erkân-ı hükûmetin umur-ı ümmet ve mesalih-i millette tasarrufunun kavanin-i şer'îye ve idare-i ümmete tatbikle adem-i takyididir.”⁴³

İskilipli Mehmet Âtîf'in, istibdâdî, diktatörlük, zorbalıkla eş anlamında kullandığı söylenebilir. Mehmet Âtîf'in, istibdâdî şeriate uymamak şeklinde açıklaması da oldukça ilginçtir.

İstibdât için Mehmet Âtîf'in tarifine yakın bir tanım getiren Hüseyin Hazım, “ahvâl-i mezkûre-i esasiyyeyi mücerred hareket-i keyfiyyesiyle tağyir ve iptal edebilmek nüfuz ve kudretine mâlik bulunmasıdır”⁴⁴ diyerek, Avrupalıların Osmanlı Devleti ve genelde İslâm âleminde yaygın olan “keyfi” idarenin İslâmiyet'ten kaynaklandığını ileri sürdüklerini belirtir ve bunun yanlış olduğunu savunur.

Beyânü'l-Hak dergisini çıkaran Cemiyet-i İlmiyye'nin tarifinde de keyfi idare sonucu çıkmaktadır: “Hiç kimseye danışmayarak meşru, gayri meşru istediğini yapmaktan ibarettir.”⁴⁵

Meşrutiyetin ilanıyla beraber istibdât adeta her kötülüğün sebebi, bütün olumsuzlukların kaynağı olarak görülmüş; Meşrutiyetin getirdiği adâlet, maarif gibi olumlulukların tersine “cehâlet, zulüm, atâlet” gibi kelimelerle birlikte kullanılmaya başlamıştır. Memleketin geri kalışı da istibdâta hamledilmiştir. Mesela, Mehmet Âtîf, sözünü ettiğimiz cehalet, zulüm ve ataleti istibdâtle



birlikte anarak, bu olumsuzlukları doğuranın istibdât ol-
duğunu dile getirir:

“İstibdâdın zararı; zulüm, isaet, gadr, hiyanet, zillet,
meskenet, fakr ü zaruret, betâlet u atâlet, harab-ı memle-
ket ve cehâlet-i ümmet gibi şeylerdir.”⁴⁶

Aynı bakış açısı Fran-masonlar yazısında da görül-
mektedir: “İstibdât yekdiğerine merbut olan iki şey ile
tefsir olunur: zulüm, cehâlet.”⁴⁷

Keza Seyyid M. Nesim de, her kötülüğün müsebbi-
bi olarak istibdâtı görenlerdendir. O, istibdâtı ilmin zıd-
dı olarak görmektedir. Ona göre istibdât ile ilim bir ara-
da bulunamaz:

“Zira düşmen-i bidâd-ı istibdât, hasm-ı bi aman-
Hüda’dır. İlimi misbah-ı felah-ı âlemindir.”⁴⁸

Kanaatimize göre meşrutî idareyi İslâmiyet’in gere-
ği gibi düşünen yazarların istibdâda yükledikleri bu an-
lamlar aşırılık taşımaktadır. Bunun da nedeni, İslâmcıla-
rın yeni idare ile oluşan, merkeze dahil olma isteğidir. Dı-
şarıda kalmamak için yeni değerler can-siperâne savunul-
maktadır.

Yönetimde İstibdât ve II. Abdülhamid

İslâmcı yazarların yazdıklarında şaşırtıcı bir nokta
olarak, çoğulculuğun meşrulaştırılması yolunda Hz. Mu-
hammed ve Dört Halife dönemi hariç, Emevilerden II.
Meşrutîyet’in ilânına kadar süren devrin istibdât devri
olarak nitelendirilmiş olmasıdır. Ahmet Hilmi bu konu-
yu şöyle açıklar:

“Emeviyye ile başlayan istibdât, 1324 senesi Tem-
muzunun onuncu gününe kadar uzun bir müddet sür-
dü.”⁴⁹

İslâm tarihinin neredeyse tamamına yakını istib-
dât devri olarak nitelemekte Ahmet Hilmi yalnız değil-
dir. Sebülürreşad’ın konuyu ele alışı da Ahmet Hilmi’nin
yaklaşımının aynısıdır:

“Asırlardan beri şarkta ve bütün cihân-ı İslâm’da hü-
kümân olan istibdât-ı idare dindaşları birbirinden ayır-
mış...”

İskilipli Mehmet Âtîf da II. Meşrutîyet’e kadar sü-
ren dönemi istibdât kapsamı içerisinde görmekle beraber,
daha ihtiyatlı davranarak, istibdâdın daha ziyade İslâm
devletlerinin karışıklığa düştüğü dönemlerde hâkim ol-
duğunu ifâde etmektedir:

“Emevî, Abbasî, Osmanî halifelerinin inhitât devir-
lerinde, asâbiyet, zulm ü istibdât, fîsk u sefâhete tehâvül
ederek hem kendileri ve hem memurin-i hükümet ku-
yûd-ı şer’iye ve diniyeden tecerrüd eyleyip keyfî icraata,
gadr-i hiyanet üzre icra-yı umur eylemeye başlamışlar-
dır.”⁵⁰

Mehmet Âtîf’in bu yaklaşımına mukabil Yakup Ke-
mal, istibdâdı İttihâd-ı İslâm’ın önündeki en büyük en-
gel olarak görmektedir. Ona göre, padişahlar, emirler, ha-
lifeler, kendi saltanatlarını sürdürmek için istibdâdı meş-
ru görmüşlerdir.⁵¹

İslâmcı yazarların istibdât kavramına aşırı manalar
yüklediğini söylemiştik. Aslında İslâmcıların istibdât ile
ilgili olarak kaleme aldıkları yazıların 31 Mart
Vak’ası’ndan önce yayınlananlarında II. Abdülhamid’in
suçlanmadığı, bunun yerine,⁵² “hükümet-i sâbika”nın
suçlandığı görülmektedir. 31 Mart Vak’ası’ndan sonra ise,
durum değişecektir. İslâmcılar, 31 Mart ile alakalarının
bulunmadığını ispat etme endişesinden olmalı, malum
hareketten sonra II. Abdülhamid ve devrine birçok suçla-
ma ve tenkitlerde bulunacaklardır. İstibdât ve II. Abdül-
hamid hakkında yazılanların seyrinin takibi için ilgili
makaleleri kronolojik olarak vereceğiz.

Hafız Mehmet, “Makale-i Mahsûsa” başlıklı yazısın-
da padişahı tecrit ederek eski hükümete yüklenir: “Hükü-
met-i sâbika bütün Osmanlılara revâ gördüğü zulmün en
şeni hissesini Müslümanlara tevdi eder, biçare ahaliye ha-
vale eylediği silah-ı şekâvet ve istibdâdın en mukâvemet-
süzünü İslâm’a musallat ederdi.”⁵³

Birçok yazıda da Sultan’ın aslında iyi niyetli, “fetâ-
net” sahibi olmasına rağmen, etrafındakilerin onu yete-
rince bilgilendirmediği, hataların ve istibdâdın sorumlu-
sunun aslında memurlar ve devletin üst kademelerinde
bulunanlar olduğu dile getirilir. Bu kadarla da kalınma-
yarak padişaha adeta övgüler yağdırılır.

“Padişah ‘aslında’, daha bidâyet-i cülûsunda Ka-
nun-ı Esasî’yi va’z etmiş, fetânet ve kiyâseti hissiyât-ı din-
dârânesi bütün cihânca müsellemler, dirâyeti, insâfî, ulvi-
yet-i efkârî şâyân-ı tahsin, akıl, rahim, kerim, hüsn-ı ah-
lâk sahibidir.”⁵⁴

Manastırlı İsmail Hakkı’nın Ayasofya va’zından ik-
tibâs ettiğimiz bu cümlelerdeki övgü dolu edâ, yine aynı
yazarda 31 Mart Vak’ası sonrasında tamamen tersine dö-



necek ve bütün yazarlar söz birliği etmişcesine Manastır-
lı İsmail Hakkı'nın görüşlerine yakın görüşler ileri süre-
ceklerdir:

"Zâlim ve gaşım, bi-rahm u insâf bir hükümdârın
savlet-i müstebidenâsinden halâs bularak muhibb-i hürri-
yet ve sâdık-ı Meşrutiyet bir padişah-ı ma'delet-penâh
(Sultan Reşad) merâhim-i iktinah hazretlerine bey'at ile
ihraz-ı mesudiyet eyledik."

Manastırlı İsmail Hakkı, II. Abdülhamid'e daha ön-
ce yönelttiği övgüleri unutmuş gibidir:

"Ortalığı yakacaktı, insan demeyecekti, ne kadar
akl-ı selim eshabı varsa, hepsinin vücudunu kaldırarak,
sonra istediği gibi hüküm sürsün, mezâlimi eline alsın,
hâsılı tamamıyla istibdâtı iade etsin, fikri bu idi."⁵⁵

S. Müstakim dergisi de II. Abdülhamid'in halledil-
mesini "Fariza-i Şükran" olarak nitelendirir. Değişen bu
bakış açısından sonra II. Abdülhamid'e yöneltilen eleştiri-
ler şunlardır.

1. II. Abdülhamid ilmiye sınıfına baskı yapmıştır.
Özellikle Beyânü'l-Hak dergisi taraftarları II. Abdülha-
mid'in ilmiye sınıfını susturduğunu ifâde etmektedirler.
Onlara göre padişah ilmiye sınıfını sürgün ederek muha-
lefetlerini kırmak istemiştir.

"Onaltı sene evvel -ki devr-i istibdâtın tam ortası-
da- bir defa nakl-i emvat tarzında İstanbul'dan dışarıya
atılmak üzere birgün içinde topumuzu kayıklara mavnala-
lara doldurmuşlardı."⁵⁶

II. Abdülhamid ilmiyenin bel kemiğini oluşturan
medreselileri de aynı muameleye tabi tutmuştur.

"İstanbul sokaklarından koyun sürüsü gibi fevc fevc
menfâya gitmekte olan talebe-i ulûmu gören erbâb-ı vic-
dan ve ashâb-ı namustan bulunan İstanbul ahâlisi, bir vâ-
veylâlar kopardılar, pencerelerin camlarını kırıp feryat et-
meye başladılar."⁵⁷

Mehmet Fahrettin de Sırât-ı Müstakim'de B. Hak
yazarlarının bu görüşlerine katıldığını gösterir:

"Kendilerini medreselerinden sille ile, kırbaçla, tek-
me ile çıkarıp yâr ü ağyâre karşı ite kaka fevc fevc vapur-
lara ırkâb ettiği..."⁵⁸

2. II. Abdülhamid, istibdâdın devamı için halkın câ-
hil kalmasını istemiştir.

İslâmcı yazarların büyük bir kısmı Sultan Abdülha-
mid'in modern eğitim alanında yaptığı yenilikleri gör-
mezlikten gelerek onu adeta "maarif düşmanı" olarak ni-
telerler:

"Asr-ı menhûs-ı Hamidî zavallı âlem-i İslâm'ı zulü-
mâta sevk ediyor, bütün Osmanlıları hasse-i tefekkürden
bile mahrum etmeye çalışıyordu."⁵⁹

Aynı suçlamalar Sırât-ı Müstakim'de yayınlanan
"Abdülhamid'in Halli" yazısının da ana temasını oluşturu-
maktadır. Bu konudaki yazıların hemen hepsi birbirinin
tekrarı niteliği taşıdığından tek tek inceleme yerine adla-
rını vermekle yetindik.⁶⁰

Daha önce söylediğimiz gibi, İslâmcıların II. Abdül-
hamid konusundaki fikirlerinin değişmesi, kendilerinin
31 Mart Vak'ası ile ilgilerinin bulunmadığını ispatlama
endişesinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanında II. Ab-
dülhamid'in devrilmesiyle Osmanlı Devleti'nin tek hâki-
mi hâline gelen İttihad ve Terakki'nin tepkisini çekme-
mek gibi bir endişeleri olabilir kanaatindeyiz.

D) PARTİCİLİK VE SİYASÎ PARTİLER

İslâmcıların Meşrutiyeti sevinçle karşıladıklarını,
çoğulculuğa, seçime oldukça ehemmiyet verdiklerini il-
gili bölümde anlatmaya çalışmıştık. Bununla birlikte İs-
lâmcıların çoğulculuğun gereği olan parti hadisesi konu-
sundaki görüşleri hemen netleşmiş değildir. İslâmcılar
başlangıçta partiyi tefrika kapsamı içerisinde ele almaktadırlar. Bu, biraz da Osmanlı Devleti'nin etnik yapısından
kaynaklanan bir bakış açısidir. Birçok partinin ortaya çık-
ması, bu partilerin etnik grupları esas alması, devletin yı-
kılması manasına geleceği endişesi ile İslâmcıların -en
azından başlangıçta- partiliğe karşı çıkmalarına neden
olmuştur.

Nitekim Şehbenderzâde Ahmet Hilmi, Meşrutiyet
için değişik fırkaların mevcudiyetinin ve muhalefetin şart
olduğunu dile getirdikten sonra, Osmanlı Devleti'nin ya-
pısının "fırkalaşmaya" uygun olmadığını söyler. Ona gö-
re batıdaki partilerin dayandığı içtimâî temel ve dayanak-
lar Osmanlı Devleti bünyesinde bulunmamaktadır:

"Bu fırkaların müdrike-i millete peydâ olan efkâr ve
âmâlin mahsûlü olduğunu (Avrupa'da) en mühimlerinin
kökleri âsâr-ı maziyyede neşv ü nema bulduğunu velhâsıl
fırkaların makûl ve tarihî esbâb-ı teşekkülü bulunduğuna



nu ve hepsinin bir ihtiyac-ı millîye tekâbül ettiğini görürüz.”⁶¹

Şehbenderzâde, bu açıklamadan sonra Osmanlı partilerinin bu vasıflara uymadığını dile getirir. Başka bir deyişle Osmanlı partilerinin tarihi dayanakları yoktur. Ona göre partileşmeye sınır getirilmezse, Osmanlı Devleti’nde şu partiler ortaya çıkacaktır:

1. Ekseriyet-i Müslime
2. Ekalliyet-i Müslime
3. Ermeni Fırkası
4. Rum Fırkası
5. Bulgar Fırkası

Yazarımız, böyle partilerin ortaya çıkışının da “adâvete” dönüşeceğini ifâde eder. O halde İttihat ve Terakki iktidarı güçlendirilmelidir. Aynı endişelerle birden çok partiye karşı çıkanlardan birisi de Musa Kâzım’dır. Musa Kâzım, İttihad ve Terakki Şehzadebaşı Kulübü’nde verdiği derste, İttihat ve Terakki’nin dışında yeni parti oluşumlarının zararlı olacağını ileri sürer. Çünkü bu, Müslüman - Hristiyan ayrımı anlamına gelir. Çok partililik ancak millî devletlerde mümkündür:

“Unsur-ı vahid olan memlekette siyasî cemiyetle olur... Fakat millet-i muhtelifeden mürekkep olan bir memlekette unsur nâmına cemiyetler muzırdır... zira olursa hükümet dağılır, iş göremez, âciz kalır.”⁶²

Mehmet Âkif’in çok partililiğe karşı çıkışı da partililiğin Osmanlı Devleti’nde ahâlî arasında tefrikaya yol açacağı düşüncesine dayanmaktadır. Âkif’e göre batıda çeşitli partilerin üye ve taraftarları arasında düşmanlık olmamasına rağmen, partililik karşılıklı düşmanlığa yol açmaktadır. Âkif’in, partililiği, Kur’ân’ın “ayrılmayın” emrine aykırılık şeklinde yorumlaması da oldukça ilginçtir:

“Cenâb-ı Hak”, “Vela teferreku” buyuruyor,⁶³ tefrikaya düşmeyin, “fırkalara ayrılmayın diyor”.

İyi ama bütün milletlerde birçok fırkalar var. Dünyaları da pek iyi gidiyor. Terakki edip duruyorlar. Bu fırkalar hiç de onların izmihlaleline sebep olmuyor.

Evet, lakin onlar “fırka”yı tefrika manasında telakki etmiyorlar. Onların fırka hayatını size -lâ teşbih- şöyle temsil edeyim: Tıpkı bizdeki mezahib gibi, ben Hanefiyim, sen Şafiîsin. Sana itiraz ediyor muyum? ...İşte onlar yek diğerine karşı bu nazarla bakıyorlar. Bizde ise öyle

mi? Heyhat! Fırkacılık tefrikacılıkta karar kılıyor. Birbirimize düşman kesiliyoruz. Her fırka diğer fırkayı vatanın düşmanı tanıyor, o nazarla bakıyor.”⁶⁴

Yazılarda göze çarpan en önemli özelliklerden birisi İttihat ve Terakki dışında yeni parti kurma teşebbüslerinin tefrika olarak yorumlanmasıdır. İslâmcıların bir çoğu fırkacılığı tefrika olarak yorumlarken bu durumdan İttihat ve Terakki fırkasını istisna tutarlar. Kimine göre yeni parti teşekkülü, şahsî menfaat temini gibi gayri ahlâkî bir endişeye dayanmaktadır.

“İlân-ı Meşrutiyetten sonra esâmi-i muhtelif ile teşekkül eden fırkalar teferrüktür. Teferrükün kuvve-i semeresi ise teminât-ı menfaat-i şahsîye gibi umûr-ı hari-ciye olduğu...”⁶⁵

Manastırlı İsmail Hakkı da İttihad ve Terakki’ye karşı yeni bir parti kurulmasını şahsî menfaatçilik olarak yorumlayanlardandır.

“...Belli ki, maksadı başka. Nüfuz kazanmak, memuriyet yakalamak. Başka birşey değil. Fırka fırka nedir? Programın ne ise ortaya koy. Ne hizmet gördün? İşte Cemiyet-i İttihâdiye âsârıyla bütün kainat nazarında sabit bulunuyor.”⁶⁶

Aynı temayı taşıyan diğer bir yazı Sebülürreşad’da “Şuûn” başlığı altında verilen yazıdır. Bu yazı da tıpkı incelediğimiz diğer yazılar gibi İttihad ve Terakki dışında parti kurulmaması gerektiğinin ifâdesidir.

“...Maksat milleti bütün bütün izmihlale uğratmak ise, böyle fırkalar teşkil edeceğine hepimiz birer kazma alarak bir gayret-i umumiye ile son kalan şu kulübeyi yı-kıp işin içinden çıkalım.”⁶⁷

Buraya kadar incelediğimiz yazılarda İslâmcı yazarların Meşrutiyet ve seçime evet demelerine rağmen İttihat ve Terakki dışında parti kabul etmediklerini başka bir deyişle, partililiğe karşı oldukları ortaya çıkmaktadır. Başta söylediğimiz gibi partililik konusundaki bu hemfikirlik zamanla bozulur. İslâmcıların partililik konusundaki ilk fikir ayrılığı İttihâd-ı Muhammedî cemiyetinin kurulması ve Volkan gazetesince desteklenmesi ile başlar. Bu aslında Volkan ile İslâmcı yayın organları arasındaki fikir ayrılığı anlamına da gelmektedir.

Volkan gazetesi baş yazarı Vahdeti’nin kurduğu İttihâd-ı Muhammedî cemiyeti, seçilen adla adeta bütün



Müslümanları temsil eden bir parti iddiasındadır. Tabîî ki bu isim mezkur cemiyeti, partiyi desteklemeyen diğer İslâmcıların tepkisini çeker. Bundan dolayı İttihâd-ı Muhammedî "itizâl" ayrılma olarak tavsif edilir.

İttihâd-ı İslâm gazetesi İttihâd-ı Muhammedî cemiyetini Peygamber'in adını siyasete alet etmekle suçlar.

"Osmanlılar Meşrutiyetlerini kazandıktan bir müddet sonra içimizden bazıları itizâl ederek Cemiyet-i Muhammediye namıyla bir fırka teşkil ettikleri işitiliyor. Buna sebep nedir? Ümmet-i Muhammediyye nam-ı celi altında bunca akvam-ı İslâmiyyeye karşı bu nasıl harekettir. Bu fırka dinî midir? Dinî ise, neden dolayı itizâl ediyor? Siyasî ise nam-ı celil Peygamberi oyuncak mıdır?⁶⁸

İttihâd-ı İslâm bu karşı çıkışta yalnız değildir. Beyânü'l-Hakk da İttihâd-ı Muhammedî'ye karşı çıkar. Beyânü'l-Hak'da yayınlanan yazısında Mehmet Sıdkî mezkur cemiyeti "Volkan Cemiyet-i fâsidesi" diye vasıflandırır.

"Volkan Cemiyet-i fesâdiyesi daha teşekkül ederken atalarımızdan duyageldiğimiz, "yılanın başını küçükken ezmeli" kaide-i ihtiyatına riâyeten bunu ezip mahvetmedik."⁶⁹

İslâmcı yayın organları arasında particiliğin meydana getirdiği ikinci fikir ayrılığı Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın kurulması ile meydana gelir. Beyânü'l-Hak dergisi, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nı desteklemesine karşılık, Sırât-ı Müstakim dergisi Hürriyet ve İtilaf'ın kuruluşunu "tefrika" olarak niteler.

Beyânü'l-Hak çevresi Meşrutiyetin başındaki tavrından vazgeçerek Hürriyet ve İtilaf'ı meşrulaştırıcı bir tavır içerisine girer. Buna getirilen gerekçe tek parti ile Meşrutiyetin mümkün olmadığıdır. Bundan dolayı Beyânü'l-Hak'da "Meşrutiyet tek parti ile olmaz" temasını işleyen yazılara rastlanır.

Mustafa Safvet; "Hak ve hakikat ancak muhtelif partilerin bulunması ile hâsıl olabilir... Birden çok partilerin bulunması memlekette pek çok menâbi-i terakkiyatı küşâd eder".⁷⁰

Birçok konuda vâizlerin, din görevlilerinin tarafsız olması gerektiği, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcı basınında ele alınmış bir konudur. Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın kurulmasından sonra Beyânü'l-Hak dergisi yazarları, bazı vâ-

izleri İttihâd ve Terakki taraftarı olmakla suçlayarak vâizlerin İttihad ve Terakki lehine olacak biçimde çok partiliği tefrika olarak halka anlattıklarını, bu durumun dinî siyasete alet etmek anlamına geldiğini vurgulamaktadırlar. Bu, günümüzdeki bazı partilerin cami cemaatleri ile ilgisi olduğu şeklindeki yorumlara çok benzer.

Nureddin, mev'izelerde siyasî konuların dile getirilmesinin engellenmesi için Şeyhülislâm'a hitaben açık mektup yayımlar. Mektubunda, çok partililiğin Meşrutiyetin gereği olduğunu dile getirir;

"Şeyhülislâm Efendi Hazretleri!

Ma'lûm-ı devletleridir ki, bugün meşrûti hükümetlerin cümlesinde furûk-i siyâsiye mevcuddur. Fırkasız Meşrutiyet olamaz. Hürriyet ve İtilaf fırkasının teşekkülünde bütün bîtaraf gazeteler Meşrutiyette bir harve attığımızı lisan-ı takdir ile yâd ediyorlardı. Ekser ulemâ Meşrutiyetin icabatından olan fırka teşkilatının meşru olduğunu söylüyorlardı... Biz arzu ediyoruz ki talebe-i ulûmun mukadderâtını eline alan bir meclis azaları vaazlarında, konferanslarında talebe-i ulûm kahve kahve dolaşp propaganda yapmak için teşvik edeceklerine onları sâir mekâtip talebesi gibi siyaset ile iştigalden men etsinler".

Nureddin, vâizlerin hiçbir partinin propagandasını yapmamaları gerektiğini, İttihad ve Terakki partisini öven vâizlere dokunulmazken Hürriyet ve İtilaf taraftarı olan müftülerin görevden azledildiğini ileri sürer.

Osman Nuri de vâizlerin Hürriyet ve İtilaf aleyhinde olacak biçimde çok partililiği dine aykırı bir durum olarak sunduklarına dikkat çeker.

"Hoca efendilerimiz mensup oldukları fırkaların te'mîn-i menfaatleri için mütefekkirini ağlatacak sûrette âyât-ı ilahiye ve ehâdis-i şerifeyi fırka namına gelişi güzel tefsir etmeyeler."⁷¹

Sırât-ı Müstakim, Hürriyet ve İtilaf'ın kurulmasını iyi karşılamaz, doğrudan olmasa da Hürriyet ve İtilaf'ı destekleyen Beyânü'l-Hak ve çevresini eleştiren yazılar yayımlar. Hürriyet ve İtilaf içerisinde ulemânın da yer almış olması Sırât-ı Müstakim'ce "tefrikaya âlet olmak" şeklinde ele alınır. Üstelik Hürriyet ve İtilaf'ın programında hilâfet ile alakalı hiçbir madde yoktur.

"Hilâfet-i mukaddese-i İslâmiyye, mesele-i ehemmi hakkında hiçbir söz bulunmaması hususunda, Müslümanların nazar-ı dikkatlerini celb ile iktifâ ederiz."⁷²



Alıntıladığımız bu parça Hürriyet ve İtilaf hakkın-
da Sırât-ı Müstakim'in şüphelerini dile getirmektedir.
Yazıda "Müslümanların nazar-ı dikkatlerini celb ile iktifa
ederiz" denilmiş olmasına rağmen, Sırât-ı Müstakim
Hürriyet ve İtilaf'a karşı bir muhalefet başlatır.

"Artık bu kadar nifâk u şikâk elverir. Yazıklar olsun
ulemâ şanına! Biz fırkadan, ihtirasat-ı siyâsiyeden anla-
mayız. Fakat İslâmiyet'le, halife ile alay eden bir Hıristi-
yan'ı alkışlayan Müslüman kıyafetli bir mebusu, bâ-husus
sarıklı ulemâdan bir zâtı fevkalade şâyân-ı ta'yib, müste-
hâk-ı takbih görürüz."⁷³

Beyânü'l-Hak taraftarları Hürriyet ve İtilaf'ın vâiz-
lerce kürsülerde kötülendiği iddiasına karşılık, Aksekili
Ahmet Hamdi, bazı vâizlerin İttihad ve Terakki'yi "fırka-
yı bağıyye" olarak niteleyerek, particiliği "ümmetin ihtilâfı
rahmettir" hâdisini alet ederek, Hürriyet ve İtilafı
meşrûlaştıracak biçimde ele aldıklarını ve şeyhülislâmlık
makamının bu durumu engellemesi gerektiğini ifâde
eder.⁷⁴

Particilik konusu Sırât-ı Müstakim'in Sebilürreşad
adını almasından sonra da devam eder. "Sebilürreşad Bu
Nüshasıyla Onuncu Cildine Başlıyor" yazısında da Hürri-
yet ve İtilaf aleyhtarlığı görülmektedir.

"İslâmların tefrikası, fırkaların tehlikeyi görmeyecek
kadar ihtirâsât ve gaflete boğulmuş olmaları yüzünden
şarkın rengin ve günûde ufuklarında birden bire bir tu-
fân-ı kıyamet-engiz koparak..."⁷⁵

Hürriyet ve İtilaf fırkası bütün bu tartışmaların or-
tadan kaldırılması için Mehmet Fevzi Efendi'ye Tëbyin-i
Hakikat adlı bir risale hazırlar. Bu risalede öncelikle
partileşmenin dine ve Kur'an'a aykırı olmadığı vurgulan-
maktadır.

"...Kur'an-ı Kerim ve din-i mübine temessül edip ve
din bâbında beyninizde ihtilaf ile haktan tefarruk etmeyi-
niz, zira hak taaddüt etmez, demek istiyor. Yoksa umûr-i
dünyeviyeyi müzakere ve müşâverede ihtilaf etmeyiniz
manasına değildir."⁷⁶

Mehmet Fevzi partiler arasındaki fikir ayrımının
mezhep imamları arasındaki içtihat farklılıklarına benze-
terek, bu ihtilafların da "rahmet" olduğunu savunur.

Sonuç olarak denilebilir ki, İslâmcıların partileşme,
particilik konusundaki görüşleri daha ziyade aktüel olay-

larla, yeni teşkilatlanan parti ve cemiyetlerle belirginleş-
memedir.

Başlangıçta partileşmeye karşı çıkan bazı İslâmcı ya-
zarlar kendileri parti kurma teşebbüsünde bulundukları
ya da kurulan bir partiye intisap ettiklerinde görüşlerini
değiştirmişlerdir. Makalelerden çıkan sonuca göre de İs-
lâmcı dergiler önce İttihâd-ı Muhammediyye sonra Hür-
riyet ve İtilaf meselesinde bölünmüşlerdir. Sırât-ı Müsta-
kim ve devamı -Sebilürreşad doğrudan olmasa da- başlan-
gıçtan beri İttihad ve Terakki'yi destekleme tavrından vaz
geçmemiş yeni parti oluşumlarını (tefrika) kapsamında
görmüştür. Beyânü'l-Hak "ümmetimin ihtilâfı rahmet-
tir" hâdisi ile uyuşturma gayreti içerisine girmiştir.

Dikkate alınması gereken bir diğer nokta ise, İslâm-
cılarının dinî referansları kullanma biçimindeki farklılıklar-
dır. Particiliği, partileşmeyi savunanlar da, karşı çıkan-
lar da âyet ve hâdislerden hareket etmelerine rağmen, ta-
mamen zıt iki sonuca varmış, Sırât-ı Müstakim çevresi
particiliği "ayrılma" "teferruk" olarak anlamış, Beyânül-
Hak bunu ictihat farklılığı ve rahmet olarak algılamıştır.

E) HÜKÜMET VE LÂİKLİK

Meşrutiyet, parti, seçim gibi kavramlar aslında hü-
kümet ile ilgili, hükümetin şekli ile ilgili kavramlardır.
Bu kavramlara yüklenen anlamları elden geldiğince ince-
ledik. Bunun yanında devletin yönetimi ile alakalı olarak
halifenin seçimi ve görevleri, saltanat ve hilâfet konuları-
nı da incelemeye çalıştık. Burada ise, İslâmcı dergilerde
doğrudan doğruya hükümet kavramını, aktüel meseleler-
den soyutlanmış bir biçimde ele alan yazıları ele alıp in-
celedik. Bu yazılarda ele alınan esas tema Meşrutiyet yö-
netimi içerisinde hükümet, halk, yöneten, yönetilen iliş-
kisidir.

İslâmcı yazarların seçimi ile dört halifenin iş başına
gelme aşamasında halkın tâbi olması anlamına gelen bî-
atı eş anlamlı olarak kullandıklarını söylemiştik. Bundan
dolayı İslâmcı yazarlar halkın gerektiğinde hükümetten
hesap sorabilmesini oldukça önemsemektedirler. Bunun
yanında hukuka uygunluk çok önemli yer tutar.

A. M. imzasıyla yayınlanan yazıda hükümet devrin
anlayışı içinde şöyle tarif edilir:

"Hükümet bir milletin dâhilen ve hâricen te'min-i
hukuk ve menâfiini tekellüf eden ve onun esbâbını istik-



mâl için alelittimad sarf-ı muhtediriyyet eyleyen efrâd-ı milletin mesâi ve kuvâ-yı umumiyesini menâfi-i müşterekelerine doğru çok ve tevhide çalışan heyettir.”⁷⁷

Hükümete, bir heyet vasfının verilmesi tek adam ya da makam yönetiminin benimsenmediğini gösterir. Bu durumla millî hâkimiyet kavramı ortaya çıkar.

“Meşrutiyet-i idare, istibdâtın ref’u izalesiyle hâkimiyet-i milliyenin tahkimi”dir.”⁷⁸

İskilipli Mehmet Atıf’a göre de en iyi hükümet, millî hâkimiyete dayanan hükümettir. Hükümet biçimlerini incelediği yazısında cumhuriyeti özellikle en iyi yönetim biçimlerinden birisi olarak niteler.

“Hükümet-i cumhuriyyede kuvve-i kanuniyye münhasıran ahâlidir... Hükümete neslen bâ’dennesil bir haneden efrâdına intikâl ve inhisâr etmeyip efrad-ı millettten güzîde bir zat bir müddet-i muvakkate ile makam-ı riyâsete intihap olunur.”⁷⁹ Bu ifâdeler cumhuriyeti çağrışıdır.

İskilipli Atıf’ın dile getirdiği millî hâkimiyyet, cumhuriyet ile ilgili tabii ki dönemin gündemini yoğun olarak meşgul eden bir konu değildir. Bundan dolayı da yazarlarımız Meşrutiyet içinde hükümet-ahali ilişkilerini değerlendirmektedirler. Mustafa Sabri ahaliyi yönetimin üzerine çıkaran bir anlayış sergiler.

“Meşrutiyet, millerle hükümet arasında bir mukâvele akd olunmak, milletin hükümetten hesap sorabilmek ve en âciz bir ferdine varıncaya kadar hukukunu müdafaa edebilmek hakkına malik olduğu... ve millet hükümetin haklı haksız her istediğini vermek, bütün icraatına karşı şakk-ı şehf-i itiraz edemiyerek “semi’na ve ete’na” demekten başka çaresi olmamak derecesinde esir ve mahkûmu değil de belki hükümet me’mûrin milletin işini görmek için para ile tutulmuş bir işçiden farklı olmadığı...”

Bu metinde geçen mukavele kelimesi özellikle mutlakliyetin reddi anlamına gelmekte, kanun üstünlüğünün ön plana çıktığı görülmektedir.

Cemiyet-i ilmiye-i İslâmiyyenin beyânâmesinde de aynı noktaya dikkat çekilir.

“Meşrutiyetin aslı millet ile hükümetin hak ve vazife ve mes’ûliyetlerini ta’yin ederek beyinlerinde bir muvâzene peydâ etmektedir... İmam her ne kadar öne düşse de cemâatin mecmûundan ma’nen ve maddeten büyük

olmadığı gibi hem cemâatin rızası ve iktidaya niyeti olmayınca imam olamaz... Onun bir kanuna tabi olması lazımdır ki, o kanun dairesinde millet ona uysun.”⁸⁰

Beyânâmede cemâat-imam benzetmesiyle padişah, yönetim ve halk ilişkisini ele aldığı ve halkın kabul ve seçimini oldukça öne çıkardığı görülüyor.

Mustafa Safvet de hükümette asıl olanın millî hâkimiyet olduğunu dile getirir.”⁸¹

İslâmcı yazarlar millî hâkimiyet kavramı ile ilahi hâkimiyet arasında -en azından görünürdeki- çatışmayı da gideren tahlillere girişler.

İttihâd-ı İslâm’a göre “hâkimiyet-i milliye” neredeyse icmâ-ı ümmetin eş anlamlısı bir terkiptir.

“İcmâ-ı ümmet, hâkimiyet-i milliyye usulünün en mütehasşin suretidir. Bunun için millet-i Osmanıyye hem kavâid-i esasiye-i İslâm’a hem de desâtir-i medeniyeye istinâden hâkimiyet-i milliyyenin tamâmî-i tatbiki taleble haklıdır.”⁸²

Mahmut Esad’a göre İslâmiyet’in en çok önem verdiği kurumlardan birisinin adâlet olması, millî hâkimiyet ile din arasında bir çatışmanın olmaması vesilesidir.

“Meşrutiyet-i idareden maksat ahâlinin hükümete ve hükümdara tabiiyeti bir takım kuyûd ve şurûta merbût olmaktır... işbu kuyûd ve şurût kanun-i esasîde muharrer ve mûndericidir... Meşrutiyet ki adâlet ve meşveret ve kanunda inhisâr-ı kuvvetten, ibarettir.”⁸³

Laiklik meselesine gelince; laiklik aslında dönemin çokça işlenen konularından değildir ve dolaylı temaslar şeklinde makalelerde yer alır.

Manastırlı İsmail Hakkı, İslâm dininin bütün hayatı kapsayacak ve her ihtiyaca cevap verecek şekilde geniş olması noktasına dikkat çekerek, İslâm devletinde din ve devlet ayırımına gerek olmadığı sonucuna varmaktadır. Çünkü İslâm devletinin genel prensipleri “ilahi” ve değişmezdir.

“Allah vaz etmiş külliyatı amma cüz’iyyât için ehli var, onlar tarafından tanzim olunur. O nizâma dair tâlimat yok mu? Hep onlar şeriatı icrâyâ vesiledir.”⁸⁴

Manastırlı, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasının, özellikle varlığını dine borçlu halife-sultanların ülkesi Osmanlı Devleti için sözkonusu olamayacağını ifâde eder.



Hâlim Sabit de İslâmiyet ile devletin ve medeniyetin birbirine bağlı zincir halkaları olduğunu ifâde ederek, bu esaslardan birinin “kopmasının” diğerlerini de yerinden sarsacağını dile getirir.

“İnsaniyet fikr-i dinî, medeniyet zincir gibi yek diğelerine merbuttur. Birinin yerinden kopması diğerinin velev betâetle olsun, esasından mahvu berbat olmasını istilzam eder. Ve birinin yerinden oynaması diğerinin sarılmasını icab eyler. Binaenaleyh bunlardan birinin diğerinden infikâkının dam-i cevâzı netice-i kaffiyye olarak meydana çıkıyor.”⁸⁵

Hâlim Sabit’in yorumunda dinî hükümlere dayanan devlete cevâz verilmediği görülmektedir.

Mardinizâde Mehmet Ârif, Avrupalıların İslâmiyet’in ahlâkî bir din olduğunu nazara vererek lâikliği öne çıkarmaya çalıştıklarını söyleyerek, dinin sadece ahlâkî prensiplerden oluşmadığını ifâde eder. İslâmiyet medenî bir toplumu bütünüyle idare edebilecek kaideler bütünüdür.

“Hıfz-ı nizâm-ı mahlûkat ve te’sis-i kavâid-i mer’iyye-i adl ve uhuvvet ve müsavat için ihtiyacât-ı zamâniye ve mekaniyye göre peygamberân-ı izam vasıtasıyla Suhuf u kütub-ı mukaddeseyi tenzil ve mütezammin olduğu evâmîr ve münahı, itibarıyla şerayı ve edyânı vacibü’l it-tiba’ ve tebciil eylemiştir.”⁸⁶

Buna göre şeriat, uyulması mecbûri olan kaideler bütünüdür. Buna dikkat çekenlerden birisi de Mustafa Şeref’tir. O da İslâmiyet ve buna bağlı olarak şeriatın değişmezliğine ve devlet üstünlüğüne dikkat çeker. Şâri (kanun koyucu) Allah olduğundan onun hükümleri herşeyin üstündedir.

“...İslâmiyet’te devlet ve cemiyetten ve efraddan mukaddem ve bunun fevkinde olarak bir zat-ı hak tanınmıştır. Bu intizam ve bekâ-yı âlem için mevcût kaide-i ictimaiyyedir. İnsaniyyet ve adâlet kaidesidir. Bunu şâri-i âzâm hazretleri evâmîr ve nevâhisiyle ta’yin buyurmuştur. Bu evamir ve nevâhi İslâmlar için kavânin-i esâsiyeyi teşkil eder.”⁸⁷

Görüldüğü üzere Mustafa Şeref “kavânin-i esâsiye” kapsamında genel prensiplerin ya da anayasal prensiplerin ilahi olduğunu düşünerek değişmezliğine inanmaktadır. Anayasanın dışında kalan ve ihtiyaçların doğurduğu düzenlemeler yapılması mekan ve zamana bağlıdır.

“Kavânin-i esâsiye tebeddül etmez, bu dünyanın her yanında böyledir... Bunların tatbikat ve teferruâtı zaman ve mekan ile harekî olarak vaz ve icrâ olunur.”⁸⁸

Mustafa Şeref’e göre laikliği Osmanlı Devleti’nde uygulanamaz bir düşünce ve uygulama haline getiren de, devletin haktan ziyade vazife prensibine dayanmış olması ve bu prensibin de Hz. Muhammed zamanından beri câri olmasıdır.⁸⁹

“Orada (Avrupa’da) devlet selâhiyetini, hudûdunu yine kendisi ta’yin eder, devletin fevkinde bir hak yoktur... Halbuki İslâm hukuku bu esası bin bu kadar sene evvel vaz etmişti.”⁹⁰

Mustafa Şeref’in bu tahlilinde, devlet kurumunun dinin tatbikçisi gibi algılandığını söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Sırât-ı Müstakim’in matbuat alıntıları kısmında yayınlanan “Din ile hükümet ayrılırsa...” başlıklı kısa alıntıda laiklik uygulamasının hilâfetle bağdaşamayacağı, hilâfetin yanısıra bir de saltanatın ihdası sonucunu doğurarak, iki başlılığa yol açacağı dile getirilmektedir.

“Din ile hükümet birbirinden ayrılırsa neler olur? Evvelâ makâm-ı hilâfet İtalya’daki papalık mevkiine iner, sonra da Türkiye’de ayrıca bir saltanat teessüs eder.”⁹¹

Yazıya göre, oluşan bu iki makam etrafına taraftarlar toplayarak iç kargaşa ve kavgaların doğmasına neden olacaktır.

“İki hükümet peydâ olur. Bunlar ise aralarında nüfûz ve selâhiyeti kardeş payı üleşip de hoşça geçinemezler. Çünkü mümkün olmaz. Her ikisinin de memlekette birçok taraftarları bulunur, artık din ile hükümet kavgaya başlar!”

Yazıda Osmanlı Devleti’ni ayakta tutan en önemli kuvvetin din olduğu dile getirilerek, din ile devletin birbirinden ayrılmasının imkansızlığına dikkat çekilir.

Anlaşıyor ki, II. Meşrutiyet sonrasında din-devlet ilişkisi kapsamında laiklik henüz kabul görmüş veya derinlemesine incelenmiş, polemik konusu haline getirilmiş bir konu olmaktan uzaktır. Bu, en azından İslâmcı yazarlar açısından böyledir.

Kaynakların da yeterince gösterdiği gibi, İslâmcılık hareketi ya da akımı, tarihî referanslarını İslâmiyet’ten, İslâm tarihinden alsa da modern bir ideolojidir. Bu ne-



denle İslâmcılık akımı mutlakîyetçiliği hiçbir zaman doğrulama gayretine düşmüş değildir. Çoğulculuk ve birlikte yaşama esasına dayanan bir sistem özlemi içerisinde olan II. Meşrutîyet İslâmcılarının İslâmî bir dünya kurma peşinde olmadıkları, aksine İslâm âleminin dışında gelişen modern meseleleri, kurumları ve batı bilimini İslâmî bir yoruma tabi tutmaya daha yakın oldukları söylenebilir. Bu yönüyle İslâmcılık ne tam bir reaksiyon ne de tam bir alternatif akımdır. Kanaatimize göre, zannedilenin aksine, uyumcu, sentezci bir hüviyete sahiptir.

Bununla birlikte İslâmcılar çoğulculuğu savunmada bazen tutarsız tavırlar içerisine de düşmüşlerdir. Özellikle, günümüzde olduğu gibi, silahlı kuvvetlerin dayattığı ilkelere uymak söz konusu olduğunda yönetime eklenmek adına İslâmiyet'in emrettiği itaat kavramı ve bu

kavrama bağlı dini referanslar aşırı bir eğretilenlikle, askeri yönetimin meşrulaştırılması yolunda kullanılmıştır. Keza, İttihad ve Terakki Fırkası'nın ve ona bağlı askeriye sınıfının tepkisini çekmeme adına, çok partiliğin kötülenmesi, bunun da dini bir kisveye büründürülmüş olması da İslâmcı aydın ve yazarların dinin sabitelerini aktüele göre yorumlama şeklinde günümüzde de devam eden eğretilenlik gayretlerinin başlangıcını teşkil etmiştir. Hele Hürriyet ve İtilâf Fırkası kurulunca bu parti etrafında toplanan İslâmcıların çok partili sistemi savunmaya başlaması ve bu savunmaları da Hz. Muhammed'in "ümme-timin ihtilafında rahmet vardır" hadisine dayandırmaları söz konusu akımın dinî alanla seküler alanı ayırma yolunda ne kadar tıfıf bir görünüm arz ettiğini göstermesi açısından önemli görünmektedir.

- 1 Bkz.: Şerif, Demir, *Osmanlılık Düşüncesinin Doğuşu (1839-1871)*, Y.Y.Ü. Sos. Bil. Ens., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 1999.
- 2 Oktay, Cemil, *a.g.e.*, s. 40-41.
- 3 Oktay, Cemil, *a.g.e.*, s. 41.
- 4 Bilgi için bkz.: Akgün, Adnan, *"Hürriyet Gazetesi'nin Sistematiği Tablîli, (Basılmamış Doktora Tezi)*, İst. 1990.
- 5 Ali İmran suresi/159. âyet, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, T.D.V.Y., Ank. 1993, Şurâ Suresi/42. âyet.
- 6 İsmail Kara, Yeni Osmanlıların Meşveret ve şurâ konusundaki yayınlarına, şu kaynakları verir. Nâmik Kemal, *"Ve Şavirhum fi'l-emri"* ve *Usûl-i Meşveret Hakkındaki Mektuplar (8 Mektup)*, Makalat-ı Siyasîye içinde, s. 165-231, Ali Suavi, "Demokrasi hükümler-i halk, müsavat", *Ulum gazetes-i*, no: 18, 1870, "Usul-i Meşveret", *Muhbir*, 2. Sene nr. 34 20 Muharrem 1285/13, Mayıs 1868.
- 7 Mardinîzâde Ebulula, *"Sure-i Şura"*, S. Müst. c. I, nr. 1, 2, 30 Şab. 1326-14 Ağ. 1324-27 Ağustos 1908, s. 6.
- 8 Ali Haydar Emin, *"Delâil-i Meşveret"*, S. Müst. c. I, nr. 2, 6. Şab. 1326/21 Eylül 1324/4 Eylül 1908, s. 26.
- 9 *A.g.m.*, s. 26.
- 10 Bereketzâde, İsmail Hakkı, *"İslâm ve Usul-i Meşveret"*, S. Müst. c. I, nr. 5, 29 Şab. 1326/11 Eylül 1324/24 Eylül 1908, s. 70.
- 11 Manastırlı İsmail Hakkı, *"Usûl-i Meşrutîyete Karşı Hüsemâ-yı Milletin İtirazâtına Müdafaa-i Mubika"*, S. Müst. c. I, nr. 14, Z. kad. 1326/13 T. san. 1324/26 Kasım 1908, s. 209.
- 12 *A.g.e.*, Beyânname, B. Hakk, c. II, nr. 29, 29 R. ev. 1327, 6 Nis. 1325-19 Nisan 1909, s. 674.
- 13 Mustafa Sabri Efendi, "Ser-muharrimimiz M. Sabri Efendinin Nutkudur" B. Hakk, c. II, nr. 43, 5. Ram. 1327/7 Eyl. 1325/20 Eylül 1909, s. 950.
- 14 Mustafa Hakkı, "Vâizin-i Kiram İçin Zeaif-i Mühimme" B. Hak. c. II, nr. 37, 23 Rec. 1327-27 Tem. 1325-10 Ağustos 1909, s. 855.
- 15 1. bkz.: Abdürreşid İbrahim, "Aleyküm Bis'evadü'l-Azim" T. Mûs, c. I, nr. 3, 3. C. ev. 1328/29 Nis. 1326, 12 Mayıs 1910, s. 34, 2. Mahmut Es'ad, "Din-i İslâm Meşrutîyeti Emreder" T. Mûs., c. I, nr. 15, 18 Ram. 1328/9 Eyl. 1326/22 Eylül 1910, s. 236.
- 16 M. Âkîf, "Hasbihal" S. Müst. c. V, nr. 105, 4. Ram. 1328/26 Ağ. 1326/8 Eylül 1910, s. 8.
- 17 Mustafa Sabri, "Talebe-i Ulûmâ", B. Hak., c. II, nr. 33, 23 C. Ah. 1327/29 Haz. 1325/12 Temmuz 1909, s. 776.
- 18 Ahmet Naim, "Vâizler S. Müst." c. I, nr. 2, 6. Şab. 1326/14 Ağ. 1324/4 Eylül 1908, s. 23.
- 19 1. Bkz.: Mustafa Sabri Efendi, "Beyânü'l-Hakk'ın Mesleği" B. Hak. c. I,

- nr. 1, 9 Ram. 1326/22 Eyl. 1324/5 Ekim 1908, s. 3, 2. "Cemiyetimiz", B. Hak. c. I, nr. 1, 9 Ram. 1326/22 Eylül 1324/5 Ekim 1908, s. 10.
- 20 *A.g.m.*, s. 24.
- 21 Midhat Cemal, "Üçüncü Ordu", S. Müst., c. II, nr. 29, 18 Şab. 1326/26 Şub. 1324/9 Mart 1909, s. 40.
- 22 Midhat Cemal, "10 Temmuz", S. Müst. c. II, nr. 46, 5. Rev. 1327/9 Temmuz 1325/22 Temmuz 1909, s. 320.
- 23 Ali Ekrem, "10 Temmuz", S. Müst. c. IV, nr. 98, 14 R. Ev. 1328/8 Temmuz 1326/21 Temmuz, 1909, s. 339.
- 24 İbrahim Cehdi, "İslâm ve Ulum" 9 Tem. 1324/22 Temmuz 1909, s. 66.
- 25 Salih Zeki, "Meşrutîyetin Ruhu İhtihâbdır", B. Hak., c. VI, nr. 146, 1 R. Ev. 1330/6 Şub. 1327/19 Şubat 1911, s. 2612.
- 26 *A.g.m.*, 26/2.
- 27 Edip Ayıntabi, "İhtihab" B. Hak., c. VI, nr. 146, 1 R. Ev. 1330/6. Şub. 1327/19 Şubat 1911, s. 26.
- 28 *A.g.m.*, s. 26.
- 29 Abdürreşid İbrahim, *a.g.m.*, İs. Dün., nr. 17, 10 Z. hic. 1331/27 T. ev. 1329/10 Kasım 1913, s. 257.
- 30 *A.g.m.*, s. 258.
- 31 *A.g.m.*, s. 258.
- 32 Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Nisâ/59, T.D.V. Yayınları Ank. 1993, s. 86.
- 33 Manastırlı İ. Hakkı, "Mevâiz" S. Müst., c. I, nr. 6, 5. Ram. 1326/18 Eyl. 1324/1 Ekim 1908, s. 96.
- 34 *A.g.m.*, s. 96.
- 35 Ahmet Naim, "Taaddüd-i Zevcât", s. R., c. XII, nr. 298, 3 Rec. 1332/15 May. 1329/28 Mayıs 1913, s. 219.
- 36 Manastırlı İ. Hakkı, Mevâiz S. Müst. c. I, nr. 6, 5 Ram. 1326/18 Eyl. 1324/1 Ekim 1908, s. 96.
- 37 M. Hakkı Mevâiz, S. Müst. c. I, nr. 13, 24 Şev. 1326/6 T. San. 1324/19 Kasım 1908, s. 208.
- 38 S. Müst. c. I, nr. 15, 9 Z. kad. 1326/20 T. san. 1324/3 Aralık 1908, s. 236.
- 39 Ziyaeddin Ef. M. Şer. nr. 9, (Başlıksız) 9 Z. kad. 1326/20 T. san. 1324/3 Aralık 1908, s. 2.
- 40 M. Rüştü, *a.g.m.*, M. Şer. 16. Z. kad 1326/27 T. san. 1324/10 Kasım 1908, s. 3.
- 41 M. Atif, "Medeniyet-i Şer'iyye", B. Hak., c. VII, nr. 170, 20 Şab. 1326/23 Temmuz 1320/6 Ağustos 1912, s. 2986.
- 42 M. İsmail Hakkı, Mevâiz, S. Müst. c. I, nr. 7, 12 Ram. 1326/25 Eyl. 1324/8 Ekim 1908, s. 109.



- 43 İskilipli Mehmet Âtîf, "Medeniyet-i Şer'iyye, Terakkiyat-ı Diniye" B. Hak., c. VI, nr. 150, 29 R. ah. 1330/5 Mart 1328/18 Mart 1912 -2672.
- 44 Hüseyin Hazım, "İstibdad Din", B. Hak., c. I, nr. 25, 29 Saf. 1327/26 K. san. 1324/2 Mart 1909, s. 325.
- 45 Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiyye Asker Evladlarımıza Hitabımız, B. Hak., c. II, nr. 29, 29 R. ev. 1327/6 Nis. 1325/19 Nisan 1909, s. 671.
- 46 Mehmet Âtîf, "Medeniyet-i Şer'iyye, Terakkiyat-ı Diniye" B. Hak., c. VII, nr. 150, 29 R. ev. 1330/5 Mart 1324/18 Mart 1912, s. 2672.
- 47 "Fran. Masonlar" B. Hak., c. I, nr. 19, 16 Muh. 1327/26 K. san. 1324/10 Şubat 1909, s. 324.
- 48 S. Mehmet Nesim, "İstibdad ile ilim ve marifet" Misbah nr. 1, 25 Eylül 1908, s. 3.
- 49 F. Ahmet Hilmi, "Meşrutiyet ve İslâmiyet"i, İ. nr. 2, 24 Aralık 1908, s. 3.
- 50 "Sebillürreşad Dokuzuncu Cildine Başlıyor", S. Reş., c. IX, nr. 209, 6 Eylül 1912, s. 1.
- 51 İskilipli M. Âtîf, "Medeniyet-i Şer'iyye" B. Hak., c. VI, nr. 156, 13 Nis. 1328/26 Nisan 1912, s. 2764.
- 52 Yakup Kemal, "İslâm'da Uhuuvet-i Diniye", T. Mûs., c. I, nr. 1, 2 Nis. 1326/15 Nisan 1910, s. 15.
- 53 Hafız Mehmet, "Makale-i Mahsusa", B. Hak., c. I nr. 3, 23 Ram. 1326/6 T. ev. 1324/19 Ekim 1908, s. 11.
- 54 Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", S. Mûst., c. I, nr. 1, 30 Şab. 1326/14 Ağ. 1324/27 Ağustos 1908, s. 7.
- 55 Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", S. Mûst., c. II, nr. 40, 21 C. ev. 1327/28 Mayıs 1325/10 Haziran 1909, s. 224.
- 56 "Fariza-i Şükran" S. Mûst. c. II, nr. 37, 30 R. ah. 1327/7 Mayıs 1325/20 Mayıs 190, s. 162.
- 57 Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiyye, "Asker Evlatlarımıza Hitabımız" B. Hak., c. II, nr. 29 28 R. ev. 1326/6 Nis. 1325/19 Nisan 1903, s. 670.
- 58 M. Fahrettin, "İkinci Hata" S. Mûst., c. VII, nr. 138, 27 R. ah. 1328/14 Nis. 1326/27 Nisan 1910, s. 119.
- 59 A.g.m., S. Mûst., c. II, nr. 43, 13. C. ah. 1327/18 Haz. 1325/1 Temmuz 1909, s. 259.
- 60 Bkz.: M. Âkîf, "Hasbihal", S. Mûst., c. V, nr. 107, 22 Eylül 1910, s. 38; Mehmet Esad, Ahvâl-i Âlem-i İslâm Konferans Metni; S. Mûst., c. IV, nr. 82, 30 Mart 1910, s. 67; Musa Kâzım, "Kuvvet Hazırlamak", S. Mûst., c. III, nr. 56, 30 Eylül 1909, s. 53.
- 61 S. Ahmet Hilmi, "Muhalefet ve Adâvet, Kabineye mi Vatana mı?", Hikmet nr. 27, 27 San. 1326/20 Ekim 1910, s. 3.
- 62 Musa Kâzım, "Kuvvet Hazırlamak", S. Mûst., c. III, nr. 59, 4 T. ev. 1325/21 Ekim 1909, s. 101.
- 63 "Hep birlikte Allah'ın ipine sınırsız yapışın, parçalanmayın", "Ali İmran/103 Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, T.D.V. Yay., Ank. 1993, (Komisyon), s. 62.
- 64 Mehmet Âkîf, "Mevize" S. Reş. c. IX, nr. 230, 29 Şab. 1331/24 K. san. 1328/17 Şubat 1912, s. 375.
- 65 Mehmet Ferit, "Teferruk-Temeyyüz", S. Mûst. c. II, nr. 29, 18 Sab. 1327/26 Şubat 1324/11 Mart 1909, s. 42.
- 66 Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", S. Mûst., c. II, nr. 36, 23 R. ah. 1327/30 Nis. 1325/13 Mayıs 1909, s. 160.
- 67 "Şuun", S. Reş. c. IX, nr. 224, 16 Muh. 1331/13 K. ev 1328/29 Aralık 1912, s. 292.
- 68 Nef'î, "Açık Mektup" İ., İ. nr. 15, 4 R. ev. 1327/13 Mart 1325/26 Mart 1909, s. 6.
- 69 Mehmet Sıdkı, "Arzu Şükran ve Tafsîl-i Meram", B. Hak., c. II, nr. 31, 9 C. ay. 1327/15 Haz. 1325/28 Haziran 1909, s. 731.
- 70 Mustafa Safvet, "Meşrutiyetin Bizde Suret-i Tecellisi", B. Hak., c. VI, nr. 138, 19 Z. hic. 1329/28 T. San. 1327/11 Aralık 1911, s. 2477.
- 71 Nurettin, "Şeyhül-İslâm Efendinin Nazar-ı Dikkatine", B. Hak., c. VI, nr. 149, 22 R. ev. 1330/27 Şab. 1327/12 Mart 1911, s. 2654.
- 72 Osman Nuri, "Bugünkü Mevizeler", B. Hak., c. VI, nr. 151, 6 R. ah 1330/12 Mart 1320/25 Mart 1912, s. 2693.
- 73 "Evkaf ve Cemâat-i İslâmiyye", S. Mûst., c. VII, nr. 168, 1 Z. hic. 1329/10 T. san. 1327/23 Kasım 1911, s. 191.
- 74 "Artık Ayıpır!", S. Mûst., c. VII, nr. 175, 21 Muh. 1329-29 K. ev. 1327/2 Ocak 1911, s. 305.
- 75 Aksekili A. Hamdi, "İttihad Haya Tefrika ise Memattır", S. Mûst., c. VII, nr. 182, 11 R. ev. 1330/16 Şubat 1327/29 Şubat 1911, s. 409.
- 76 A.g.m., S. Reşad c. X, nr. 235, 5 R. ah. 1331/28 Şub. 1328/13 Mart 1912, s. 3.
- 77 A. M., "Düşüncelerim", B. Hak., c. V, nr. 123, 18 Şab. 1329/1 Ağ. 1327/14 Ağustos 1911, s. 2234.
- 78 İskilipli M. Âtîf, Medeniyet-i Şer'iyye, Terakkiyat-ı Diniye B. Hak., c. VI, nr. 141, 11 Muh. 1330-19 K. ev. 1327/2 Ocak 1911, s. 2524.
- 79 Mustafa Sabri, "Talebe-i Ulûma", B. Hak., c. II, nr. 33, 23 C. ah. 1327/29 Haz. 1329/12 Temmuz 1909, s. 776.
- 80 A.g. Beyânname, B. Hak., c. II, nr. 29/19 Nisan 1909, s. 675, 28 R. ev. 1326/6 Nis. 1325/19 Nisan 1909, s. 670.
- 81 M. Safvet, "Meşrutiyetin Bizde Suret-i Tecellisi", B. Hak., c. VI, nr. 138/19 Z. hic. 1329/28 T. san. 1327/12 Aralık. 1912, s. 2477.
- 82 "Hâkimiyet-i Milliye Hâkimiyet-i M.Şahsiyye", İ. İ. nr. 3, 7 Z. hic. 1326/18 K. ev. 1324/31 Aralık 1908, s. 5.
- 83 Mahmut Esad, "Din-i İslâmiyet Meşrutiyeti Emreder", T. Mûs., c. 1, nr. 15, 18 Ram. 1328/9 Eylül 1326/22 Eylül 1910, s. 236.
- 84 Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", S. Mûst., c. I, nr. 5, 28 Şab. 1326/11 Eyl. 1324/24 Eylül 1908, s. 80.
- 85 Halim Sabit, "İnsaniyet, Fıkır-i Din-i Medeniyet", S. Mûst. c. I, nr. 2, 7 Şab 1326/21 Ağ. 1324/4 Eylül 1908, s. 30.
- 86 Mehmet Arif, Hikmet Eryan, S. Mûst. c. I, nr. 2/7 Şab 1326/21 Ağ. 1324/4 Eylül 1908, s. 30.
- 87 Mustafa Şeref, "Fukahaya Göre Hukuk Amme", İ. Mec., c. I, nr. 3, 13 R. ah. 1329/27 Şub. 1329/12 Mart 1914, s. 80.
- 88 A.g.m., s. 82.
- 89 A.g.m., s. 83.
- 90 A.g.m., s. 82.
- 91 A.g.m., s. 83.



KÜLTÜREL VE SİYASÎ PAN-TÜRKİZM

PROF. DR. JACOB M. LANDAU
HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM / İSRAİL

Taraftar sayısının azlığı sebebiyle, organizasyonel açıdan o kadar çarpıcı olmasa da, Pan-Türkizm, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde önemli bir ideoloji olarak yer almıştır. Pan-Türkizmi savunanlar imparatorluğun geleceğinden ve zor şartlar altında bekâsından endişe duyan entelektüellerdir. Pan-Türkistler, bütün Osmanlı tebaasının imparatorluğu kurtarmak üzere birleşmesini öngören Osmanlıcılık¹ veya imparatorluğu İslamiyet ve Pan-İslam temelinde bütünleştirmeyi amaçlayan Pan-İslamizm² gibi çözümleri öneren diğer Türklerden ayrılmaktadırlar. Diğerlerine nazaran Pan-Türkistlerin güçlü noktası, sadece imparatorluk içerisinde değil, kendilerini aynı kök ve kültürle tanımlayan gruplar nezdinde, yani imparatorluk dışında da bir desteği harekete geçirebilecekleri umududur. Zayıf noktaları ise, yukarıdaki sava tamamen aykırı olarak, imparatorluktaki Türk olmayan tebaanın amaçlarına gösterecekleri uyumun zorluğudur.

Türkçülük, önce imparatorluk dışındaki diaspora-da, zamanla da salt imparatorluğun kendi bünyesinde Pan-Türkizmin bir hareket noktası olarak önemli bir vazife görmüştür. Dil, edebiyat ve tarih çalışmalarının bir neticesi olarak, Türkçüler Osmanlı İmparatorluğu'nun dışında, genelde de Arabistan'ın doğusunda, Kafkaslar-da, Orta Asya'da ve Balkan Yarımadası'nda yaşayan bütün Türklere artan bir dikkat sarfetmişlerdir. Türk kültürünün geçmişinin ve bugününün bilinmeyen özellikleri hususunda dergiler ve kitapçıklar basmışlar, sempozyumlar düzenlemişler ve konferanslar vermişlerdir.³ Pan-Türkçüler, Pan-Türkizmi inancın bir direği olarak da algılamışlardır. Fakat aynı zamanda, bütün Türki gruplar-da görülen ya da hepsine en azından bir mana ifade eden ortaklık (*communalıty*) mefhumuna da özel bir ilgi göster-

mişlerdir. Bu ortak noktaların en çarpıcı örnekleri arkeolojik kalıntılardaki benzer bulgular, paylaşılan bir tarih, ortak dil özellikleri, genel önemi haiz edebi eserler, popüler sanatlar ve folklordaki benzerliklerdir. Pan-Türkçülerin başlangıçtaki hareket noktaları tamamen kültürelken, siyasi yönünün gelişmesi sadece bir zaman meselesiydi. İlmî Pan-Türkçüler ortaklık nosyonunu Türk ve Türki cemaatlerin aynı hedefte buluşmasının temel gereği olarak algılamışlardır. Daha radikalleri ise, ortaklık mefhumunu imparatorluğun çözülmesini önleyebilecek ya da, en azından, yıkılması halinde bir alternatif sunabilecek bir faktör olarak görmüşlerdir.⁴ Her ne kadar söylemleri böyle bir birliğin beraberinde getireceği ekonomik avantajları dile getirmekten bir hayli yoksunsa da, hemen hemen bütün Pan-Türkistler muazzam bir alanı kapsayacak büyüklükteki bir coğrafyanın ve buradaki halkların nüfusunun sağlayacağı güç artışı hususuna sempati göstermişlerdir.

Pan-Türkist aktivitenin ve fikir tartışmalarının ağırlıklı bir kısmı Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyeti dışında bulunan ve çoğunluğunu Rusya İmparatorluğu'nda yaşayan Türkler ve Türki halklar arasında vuku bulmuştur. Bu faaliyetler kısmen siyasi, kısmen de kültürel. Ancak, kültürel faaliyetler siyasilere ağır basmaktadır.⁵ Belki de Rusya'da kültürel Pan-Türkizmin en tanınan taraftarı bir Kırım Tatarı olan İsmail Bey Gasprali'dir (1851-1914). Bir Tatar şehri olan Bahçesaray'ın belediye reisi olarak Türkçeyi Bahçesaray'daki okullara sokmuş ve daha sonra da hem bu okullar için, hem de 1880'lerde 5.000'lik bir tiraj ile başlayıp 20 yıl sonra 6.000 tiraja ulaşacak olan "Tercüman" adlı gazetesi için ortak bir Türk dili geliştirmiştir. Temelde Tatarcanın biraz değiştirilmiş bir çeşidi olan bu "Ortak Dil" birçok



Türk lehçesinde yer alan ortak kelimeleri kullanmış, Rusça, Arapça ve Farsça kökenli kelimelere de Öztürkçe karşılıklarını bulmuştur. Bunun sadece dilde bir deneyden ibaret olmadığı gazetenin şiarında da (Dilde, fikirde, işte birlik) ve ulaştığı başarıda da kanıtlanmaktadır.⁶

Gaspıralı'nın akrabası olan Kazan Tatarı Yusuf Akçura ya da Akçuraoglu (1876-1935) kendi gazetesi Kazan Muhbirini yönetmekle birlikte, siyasi Pan-Türkizmin temellerini de atan bir düşünür olmuştur. 1904 yılında Kahire'de yayınlanan "Türk" isimli dergide "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı meşhur makalelerini yayınlamıştır.⁷ Bu makalelerde, Akçura, imparatorlukta yaşayan Türklerin haklarını olumsuz bir biçimde etkilediği için Osmanlılığı ve içeride ve dışarıda gayrimüslimleri düşman kıldığı için de Pan-İslamizmi imparatorluğun kurtuluşu için bir çare olarak reddetmiştir. Yazar, Türkçülüğü, merkezinde Türkiye'nin yer aldığı bir birlik hususunda gerçek bir şans oluşturduğu için tercih etmektedir. Buradan hareketle, Pan-Türkizm olarak yorumlanan Türkçülüğü savunmaya başlamıştır.⁸

Pan-Türkizmin bir başka yorulmak bilmez aktivisti Ahmet Agayev ya da Ağaoğlu isimli bir Azeridir (1869-1939). Ağaoğlu bir müddet Paris'te okumuş ve Rusya'ya dönüşünün ardından o zamanlar Azarbaycan'da sorun çıkarıcı bir konu olan Sünni-Şii çekişmesinin azaltılması için çalışmıştır. Zamanla çabalarını Pan-Türkizmin yararlarının anlatıldığı propagandaya yöneltmiştir.⁹

1904-1905 yılları arasında Gaspıralı, Ağaoğlu, Akçura, görüşlerini paylaşan diğer aydınlarla birlikte Rusya'daki Tatar, Azeri ve diğer müslümanların katıldığı üç kongre düzenlemişler, fakat bu kongrelerden olumlu bir sonuç alamamışlardır.¹⁰ Bunu izleyen yıllarda Akçura, Ağaoğlu ve bazı arkadaşları İstanbul'a yerleşmişler ve buradaki Pan-Türkistlerle bağlantı kurarak onları etkilemeye başlamışlardır. Böylelikle Pan-Türkist faaliyetler İstanbul'da odaklanmış, hem ideolojik hem de örgütlenme alanında imparatorluğun son yıllarına kadar devam etmiştir.¹¹ Bu süreci kapsayan yıllarda faaliyet gösteren yukarıdaki isimlerden ayrı iki önemli ideolog çözel bir ilgiyi hak etmektedir.

Bunlardan ilki İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri veren, fakat asıl etkisinin insanlarla kurduğu gündelik ilişkilerde ve şiir ve makalelerinde görüldüğü

Ziya Gökalp'tir (1876-1924). Ziya Gökalp hatırı sayılır bir prestije sahipti ve eserlerini okuyanların çoğunun hayranlığını kazanmaktaydı. 1911'de yazılan "Turan" da (Orta Asya'da Türklerin ilk ortaya çıktığı düşünülen yerin ismi) ve 1914'te basılan "Kızıl Destan" da olduğu üzere, Gökalp'in şiirleri yurtsever bir romantizm ile Pan-Türkçü bir birliğin çağrısı karışımıydı. 1923'te basılan, fakat daha ziyade önceki çalışmalarını içeren "Türkçülüğün Esasları" isimli kitabında görüldüğü gibi makaleleri siyasi unsurlara sahiptir. Gökalp, zaman ve mekan açısından kısa, orta ve uzun vadeli bir program ortaya koyarak Pan-Türkizmi sistematize eden ilk kişidir. Türkiye Türklerinin merkezde; Azerbaycan, Türkmenistan ve İran'daki Oğuz Türklerinin yakın çevrede; ve Kırgız, Özbek, Tatar ve Yakut gibi uzakta yaşayan Türk halklarının ise dış çevrede yer aldığı görülmektedir. Birinci gruptaki Türklerin birliğine kısa vadede, ikincilerininkine bu birliği izleyen kısa bir dönem sonra, üçüncülerininkine ise gelecekte bir zamanda ulaşılacak, böylelikle uzak geçmişe ait büyük bir varlık olduğu varsayılan bir birlik oluşacaktı.¹²

Munis Tekinalp (1883-1961) kendisini Ziya Gökalp'in bir çırağı olarak görmüş, ama gene de farklı bir yol izlemiştir. Esasen Moiz Kohen isimli bir Yahudi olan Tekinalp 1912 yılına kadar Selanik'te yaşamış ve daha sonra İstanbul'a taşınmıştır. Birinci Dünya Savaşı öncesi ve esnasındaki Türkçe, Fransızca ve Almanca yazılmış eserleri okurlarını aşırı milliyetçi görüşleriyle tanıştırmıştır. Kendisini davasına adanmış bir Pan-Türkist olarak, Tekinalp, Pan-Türkizmi, özelde baş düşman kabul ettiği Rusya'dakilerin, ancak genelde dünyada yer alan bütün Türki grupların desteğini sağlayarak imparatorluğun kurtarılması için tek çare olarak görmüştür. Pan-Türkizmi siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel bir sistem kabul ederek, daha ziyade siyasi yönüne odaklanmıştır. Bu bağlamda, Tekinalp'te irredentizm Pan-Türkizmin temel unsurlarından biridir. Bu, salt imparatorluğu kurtarmayı değil, aynı zamanda kaybedilmiş toprakları yeniden ele geçirmeyi hedefleyerek Pan-Türkizmin ve Türkçülüğün irredentist yönüne ilk sistematik atıftır.¹³

Bu fikir ve tartışmaların Birinci Dünya Savaşı öncesi ve esnasında imparatorluk dışındaki Türki halklar üzerindeki etkisini kestirmek zordur. Fakat bugün biliyoruz



ki, aynı yıllarda sözkonusu entelektüellerin milliyetçi, Türkçü ve Pan-Türkçü fikirleri tartıştıkları bazı dernekler ve sayısız dergi kurulmuştur. Modern devletlerin ve özellikle de otoriter rejimler tarafından yönetilen halkların tarihinde edebi ve akademik toplantılarda milliyetçilik üzerine tartışmalar ve konferanslar ortak bir özelliktir ve Osmanlı Devleti de bu olgudan soyutlanamaz. Birçok topluluk tarafından desteklenen dergiler geniş çevreler arasında milliyetçi fikirlerin propagandasını yapmışlardır.

Bu tür topluluk ve organizasyonlar II. Abdülhamid'in otokratik rejimi esnasında hayatiyete geçemez ve fikirlerini serbestçe duyuramazken, bazıları 1908'deki Jön Türk devrimini izleyen yıllarda ortaya çıkmaya başlamışlardır. Bunların ilki olan Türk Derneği, arkeoloji, tarih, edebiyat, dil ve Türk medeniyetini ilgilendiren konuların yansıtılmasına olan kararlılıklarını mütemadiyen vurgulamıştır. Türki gruplara duyulan ilgi tabiki derginin bu çalışmalara gösterdiği hassasiyetin önemli bir yönüydü ve üyelerinin Gaspıralı, Akçura ve Ağaoğlu gibi Pan-Türkizme kendilerini adanmış isimlerden oluşması da bu olgunun bir başka önemli göstergesiydi. Derginin merkezi İstanbul'daydı, ancak birçok şubesi de bulunmaktaydı. Derginin toplam yedi sayıdan oluşan aynı isimli yayını da dernek siyasetten uzak durmaya özen gösterdiği içindir ki genelde kültürel alanla mütevekkil Pan-Türkist fikirleri seslendirmiştir.

Türk Derneği 1911-1912 yılları arasında kapanırken, 1913 yılında Türk Bilgi Derneği adında bir başkası kurulmuştur. Amaç, Bilgi Mecmuası ismiyle yayınladığı dergiden de görüleceği üzere, bu yeni oluşumun bir Bilimler Akademisi gibi hizmet etmesiydi. Türk Derneği'nin birçok Pan-Türkist üyesi kısa bir zaman sonra bu yeni derneğe geçmişlerdir.

1911 yılında İstanbul'da kurulan Türk Yurdu ise bir başka önemli oluşumdur. Üyeleri arasında Akçura, Ağaoğlu ve sonradan katılan Ziya Gökalp gibi birçok dikkate şayan Pan-Türkistler bulunmaktadır. Türk Yurdu'na ayrıca imparatorluk dışından da katılımlar olmuştur. Dernek kuruluşunu izleyen kısa bir süre sonra dağıtılmışsa da, dergisi uzun yıllar boyunca yayınlanmaya devam etmiştir.

Bu cemiyetlerden üzerinde durulması gereken sonuncusu ise gene 1911'de kurulmuş olan ve diğerlerine

nazaran imparatorlukta sayısız şubeleriyle en uzun ömürlüsü olarak kabul edebileceğimiz Türk Ocağı'dır. Türk Ocağı, ayrıca, üyelerinin (bunlar arasında gene Ağaoğlu, Akçura gibi kendilerini Pan-Türkizme adanmış isimler bulunmaktadır) imparatorluğun her köşesinde verdikleri konferanslarla bu dernekler arasında en aktif olanıdır.¹⁴ Yayınladığı derginin ismi Türk Derneği'ninki gibi Türk Yurdu'dur. Derginin çok geniş bir dağıtım ağı vardı.¹⁵ Esasen Pan-Türkist bir çizgiden ziyade milliyetçi bir ağırlığa sahip olmasına rağmen, dernek Türkler arasında birçok alanda işbirliğini hedeflemiştir. Birinci Dünya Savaşı esnasında da Osmanlı Devleti lehine destek sağlamak üzere diğer Türk halklarına bazı temsilciler gönderdiği yönünde de işaretler bulunmaktadır.

Bu organizasyonların genelde Pan-Türkist şahsiyetler tarafından birarada tutulan tescil edilmemiş bir şubenin parçaları olduğu vurgulanması gereken önemli bir konudur. Ayrıca, Jön Türk liderlerinin milliyetçi ve Pan-Türkist eğilimlerini teşvik ederek bunları destekledikleri yönünde de birçok işaret bulunmaktadır.¹⁶ Fakat Jön Türklerin yönetici çevrelerinin başlangıçta Pan-Türkizme kendilerini resmen bağlamadıklarının, kendi rejimleri ve imparatorluğun bekası için daha ziyade farklı seçenekler üzerinde durduklarının belirtilmesi gerekir.

Bu esnada Osmanlı Devleti'ndeki Türkler ve daha az olmakla birlikte imparatorluk dışındaki Türki gruplar arasında da Pan-Türkist duyguların yayıldığı söylenebilir. Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girişinin sebepleri arasında "imparatorluğumuza ırkımızın bütün dallarını içerecek ve birleştirecek tabii bir sınır sağlayarak Moskof'un yok edilmesi"¹⁷ amacı önemli bir yer tutmaktadır.

Savaş esnasında bazı Jön Türk liderler Pan-Türkizmin sunduğu faydalar üzerinde durmanın önemini açıkça algılamış gözükmektedirler. Özellikle Enver Paşa gerek imparatorluk içinde gerekse de dışarıdaki diğer Türki halklar arasında Pan-Türkizmi telkin eden ajanların faaliyetlerine büyük bir önem vermiştir. Enver Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki bozgunun ardından Orta Asya'ya giderek 1922 yılında Kızıl Ordu karşısında bir savaşta ölünceye kadar Türki halklar arasında direnişi örgütlemeye ve muhtemelen parçalanmış Osmanlı Devleti yerine Türkçü unsurlara dayalı yeni bir devlet kurmaya



çalışması sadece bir tesadüften ibaret değildir.¹⁸ Pan-Türkizmin yaratıcısı olarak Enver Paşa efsanesi hâlâ yaşamaktadır.

Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'ndaki mağlubiyetiyle birlikte Pan-Türkistler de Türki halklar arasında birliği hedefleyen ideallerinin artık bir son bulduğunun farkına vardılar. Dolayısıyla, siyasi Pan-Türkizmden ziyade, kültürel Pan-Türkizm birçok milliyetçi Türk aydınının yeni ilgi konusu haline geldi. Bunu takip eden yıllarda Pan-Türkizm sadece bazı yayın organlarında telif edilen bir kültürel hareketi; Türkiye Cumhuriyeti'nin gündeminde farklı konular yer alırken,¹⁹ Sovyetler Birliği, Romanya, Bulgaristan, Yunanistan, Suriye, Irak ve İran gibi ülkelerde yaşayan Türkler de, bu ülkelerdeki Pan-Türkizme düşman siyasi rejimler sebebiyle, Pan-Türkizme daha az oranda ilgi duymaktaydılar. Pan-Türkizmin, daha ılımlı ve daha az ihtiraslı hedefleriyle siyasi içerik açısından değişiklik göstermesi için belirli bir sürenin geçmesi gerekecekti.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Pan-Türkizmin siyasi hedeflerine ulaşmadaki başarısızlığının nedenlerini bulmak zor değildir.²⁰ Birincisi, Pan-milliyetçi akımlardan çok azı siyaseten başarılı olmuşlardır. Her ne kadar farklı şartları ihtiva etse de İtalyan birliğini hedef-

leyen milliyetçi hareketin bu birliği sağlayabilmesi için yılların geçmesi gerekmişti. Başarısızlığı açıklayan ikinci neden, Pan-milliyetçi akımların ve ideolojilerin ortak özelliği olan ve toprak kazanımını öncelikli hedef olarak gören irredentist hareketlerin statükonun devamını isteyen diğer devletler tarafından kuvvetle mukavemet görmesidir. Bizim örneğimizde Türki halkları birleştiren büyük bir Türk devleti kurma ümidi bir fantaziden öteye geçememiştir. Statükonun değişerek Pan-milliyetçi akımların irredentist arzularının gerçekleşmesi için tek şans genel bir savaştır, oysa Osmanlı Devleti Birinci Dünya Savaşı'nı kaybederek Pan-Türkist bir birlik hususundaki bütün ümitleri boşa çıkarmıştır. Son olarak, imparatorluk içerisindeki Pan-Türkistlerin sayıca az ve organizasyon açısından dağınık olmaları ve lider kadroları pratikte var olan politakaların da ötesine taşan daha tutarlı Pan-Türkist bir siyaset izleme hususunda inandırıcılıkları Pan-Türkizmin başarısızlığının bir başka nedenidir. Entelektüeller bazı olaylar üzerinde çarpıcı bir etkiye sahip olabilirler, ancak siyasi karar mekanizmalarını fikirlerini gerçekleştirebilmek için olayların gidişatını değiştirmeye inandırmaları son derece zordur. Bu yargı nihayetinde Osmanlı Devleti'ndeki Pan-Türkistler için de geçerlidir.

- 1 Osmanlılık için bkz.: R. H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century," *The American Historical Review*, 59 (4): July 1954, ss.844-864.
- 2 Azmi Özcan, *Pan-Islamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İstanbul, İsam, 1992; Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford: Clarendon Press, 1994, blm 1 ve 2.
- 3 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford: Oxford University Press, 1960, s.339 ve sonrası; David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, London: Cass, 1977, s.7 ve sonrası.
- 4 Jacob M. Landau, *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, London: C. Hurst and Bloomington: University of Indiana Press, 1995, blm.II.
- 5 A.g.e., blm.I.
- 6 Cafer Seydahmet Kırimer, *Gaspıralı İsmail Bey*, İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Anonim Şirketi, 1934. Nadir Devlet, *İsmail Bey (Gaspıralı)*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- 7 David Thomas, "Yusuf Akçura and the Intellectual Origins of 'üç Taz-i Siyaset,'" *Journal of Turkish Studies*, 2:1978, ss.127-140.
- 8 Akçura'nın makalelerinin yanı sıra, bkz.: Muharrem Fevzi Togay, *Yusuf Akçura'nın Hayatı*, İstanbul, Hüsnütabiat Basımevi, 1944. Francois Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc: Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris: Editions ADPF, 1980. Yusuf Akçura maddesi, *Encyclopedia of Islam*, II. Baskı.

- 9 Public Record Office, FO 195/2452, nu.928, Pera'dan 24 Şubat 1913 tarihli bir raporun kopyesi. Samet Ağaoğlu, *Babamdan Hatıralar*, Ankara: Zerbamat Basımevi, 1940 ve *Babamın Arkadaşları*, III. Baskı, İstanbul: Baha Matbaası, 1969.
- 10 S. A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- 11 M. R. Kaufmann, *Pera and Stambul*, Weimar: Kiepenheuer, 1915, s. 198.
- 12 Ziya Gökalp'in makalelerine ilaveten, bkz.: H. Mustafa Genç, *İslami Açıdan Ziya Gökalp ve Türkçülük*, İstanbul: Tek Yol Yayınları. Ettore Rossi, "Uno scrittore turco contemporaneo: Ziya Gök Alp," *Oriente Moderno*, 4(9): 15 Eylül 1924, ss.574-595. J. Deny, "Zia Goek Alp," *Revue du Monde Musulman*, 61(3), 1925, ss.1-41. Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: Luzac, 1950, ss. 126-130.
- 13 Tekinalp'in kendi yazılarının yanı sıra, bkz.: Jacob M. Landau, *Tekinalp, Turkish Patriot 1883-1961*, İstanbul: Netherlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1984 ve Türkçe çeviri için bkz.: *Tekinalp, Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, İstanbul: İletişim, 1996.
- 14 Rechid Safvet, *Les-Türk Odjaghis*, Ankara; 1930.
- 15 Paul Dumont, "La Revue *Türk Yurdu* et les Musulmans de l'empire russe 1911-1914," *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, 15(3-4): Temmuz-Aralık 1974, ss. 315-331. Masami Arai, "Between State and Nation: A New Light on the Journal *Türk*," *Turica* (Paris), 24:1992, ss.277-295.



- 16 "Turkish Nationalism," Public Record Office (Londra), FO 395/47, dosya 98089, nu. 214716, Ekim 1916. Agah Sırrı Levend, "Türk Ocaklarından Halkevlerine," *Ulus*, 17 Ocak 1951, s. 2.
- 17 Harry Luke, *The Making of Modern Turkey: From Byzantine to Angora*, Londra: Macmillan, 1936, s.161. Ayrıca, bkz.: G. L. Lewis, "The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914", *Islamic Quarterly: A Review of Islamic Culture* (Londra), 19(1-2): Ocak-Haziran 1975, ss.157-163.
- 18 Şevket Süreyya Aydemir, *Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa*. II. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972, Cilt III. Tekin Erer, *Enver Paşa'nın Türkistan Kurtuluş Savaşı*, İstanbul: Mayataş. Masayuki Yamauchi, *The Green Crescent under the Red Star: Enver Pasha in Soviet Russia 1919-1922*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1991.
- 19 D. Ye. Yeryemyeyev, "Kyemalizm i Panturkizm," *Narodi Azii i Afriki* (Moskova), 3:1963, ss. 58-70
- 20 Bkz.: Jacob M. Landau, "The Fortunes and Misfortunes of Pan-Turkism," *Central Asian Survey*, 7(1): 1988, ss.1-5.



XX. YÜZYIL BAŞINDA TATAR AYDINLARINDA MİLLÎ KONUYU KAVRAYIŞ DÜZEYİ VE TATARCILIK İLE TÜRKÇÜLÜK AKIMLARI ARASINDAKİ TARTIŞMALAR

PROF. DR. RAFAEL MUHAMMETDINOV
TATARISTAN ACADEMY OF SCIENCES / TATARISTAN

Yirminci yüzyıl başında Tatar toplumunda millî mesele günün konusu idi. Çünkü sözkonusu dönemde Tatarlar “Müslüman ümmeti” anlayışını terk ederek yavaş yavaş millet olarak oluşmaya başlamışlardı. Tatar aydınlarının millî meseleyi kavrayış düzeyi o dönemdeki tanınmış Tatar yazarlarının bazı eserlerinde, türlü gazete ve dergi yayınlarında da görülmektedir. Milli konuyu kavrayış ise, türlü kavramları oluşturma sürecine ve bu kavramları ifade eden kelimelere bağlıydı.

İlk önce Tatar ilindeki “milliyetçilik” meselesiyle belli alakası olan bazı kelimeleri açıklamak gerekir. Bunlar, “halk, kavim, kavmiyet, millet, milliyet” kelimeleridir. Bu sözcükler bizim için çok önemlidir, çünkü onlar vasıtasıyla milliyetçilik ideolojisi oluşuyordu. Bu terimlerin bir kısmı bize doğrudan Arapça’dan gelmişse de, diğer kısmı Arap dilinden Tatarca’ya Türk dili vasıtasıyla geçmiştir.

Modern sözlüklere bakarsak, bu sözcüklerin anlamları şöyledir:

1. “Halk” -bir tek arazide yaşayan insanlardır. 2. “Kavim” -a) akrabalar, b) kabile, c) millettir. 3) “Kavmiyet” -a) uruk (aşiret), b) millettir. 4. “Millet” - insanların dil, toprak, ekonomik hayat, ruhi özellikler ve kültür ortaklığı esasında meydana gelmiş sabit ve büyük kolektiftir. 5. “Milliyet” -a) bir millete ait olmadır, b) milliliktir. 6. “Milliyetçilik” -a) Ezilen halkların sömürgecilğe karşı milli bağımsızlık için mücadele hareketidir, b) şovenizmdir (şunu da belirtmek lazım ki, “milliyetçilik” sözcüğüne “şovenizm yani ırkçılık” anlamı an-

cak Sovyet döneminde Rus dili etkisinde empoze edilmişti. Son yıllarda Tatar aydınları arasında bu sözcük daha çok olumlu manada kullanılmaya başladı).

Eğer biz bu kelimeleri Ayaz İshaki, Alimcan İbrahimov veya Abdullah Tukay gibi yazarların XX. yüzyıl başında yazılmış eserlerinin tam metinleri esasında öğrenmeye başlarsak, bu kelimelerin henüz terim olarak oluşup yetişmediğini görürüz, çünkü çoğu zaman bir kavram çeşit çeşit kelimeler ile ifade ediliyor.

Yukarıda ifade edilmiş fikri tasdik etmek için, Alimcan İbrahimov’un “Biz Tatarız” (1911) makalesinden bazı parçaları gösterelim: “Yirminci asra kadar Tatar adıyla adlandırılmış olan bir *kavim* ,...Milletler arasında biz *Tatar milleti* adlandırılıp yaşıyoruz.... Türk, ulu bir *kavimdir*, o, birkaç kısma bölünmüştür. Bu kısımların her birisi türlü adlar ile adlandırılıyor. Biz de şu kısımların birisi, *Türk* adından daha dar olan *Tatar* ismiyle adlandırılmış bir *kavimiz*, biz *Tatar* adlı *Türk kabilesi*yiz....ve böyle bir olay (Tatar dediği adımız-R. M.) bizim *Türk milletinden* olduğumuza hiç karşı değildir.”(1)

Yukarıda gösterilen parçalarda yazar Tatarları kah *kavim*, kah *millet*, kah tamamiyle *Türk kabilesi* olarak adlandırıyor. Dünya’daki bütün Türkleri ise, Alimcan bey kah *kavim*, kah *millet* olarak tanıyor. Yukarıda gösterilen parçalardan görülüyor ki, o dönemde, kabile derecesinden başlayıp ve politik millet derecesine kadar büyüyüp yetişmiş çeşit çeşit tipteki etnosları (kavimleri) tabir eden terminoloji henüz çok amorf, tam değil ve gerekli düzeyde işlenmemiş idi. Çoğu defa bazı kavramlar uzun tabirlerle anlatılıyor.



Şimdi ise, XX. yüzyıl başı Tatar aydınlarının Avrupa' da en tahsil görmüş temsilcileri olan Yusuf Akçura ve Sadri Maksudi'ler Türk-Tatar toplumunu nasıl görmüşler, bu toplumu nitelerken hangi kavramları kullanmışlardı, bu soruya cevap vermeye çalışalım. Bizim için onların görüşleri çok önemlidir, çünkü onlar Avrupa biliminin "millet" kavramını nasıl anlattığını çok iyi öğrenmişlerdi.

Bizim için bir şeyin daha büyük önemi haizdir: Onlar "millet" kelimesi vasıtasıyla Avrupa'da yayılmış olan "nation" kavramını mı ifade etmişlerdi yoksa bu sözcük onların kavrayışında ayrı ve özel bir terim olarak mı kullanılmıştı?

1917 yılında Yusuf Akçura kendisinin "İktisadi Siyaset Hakkında" adlı makalesinde şöyle yazıyor: "Daha sarıh ve muayyen olan Avrupa tabirlerini kullanırsak, *Türk Yurdu* (dergisi), *halk seven-milliyetçi (nasyonalist demokrat)dir*". (2/142)

Bu makalede Yusuf Akçura "milliyetçi" kelimesini Avrupa terimi olan "nasyonalist" kelimesi yerine kullanıyor. Diğer bir makalesinde "milletperverlik nazariyatçıları" dediği ibareyi açıklarken, yazar, parantez içinde "nasyonalizm ideologları" dediği bir başka Avrupa terimi veriyor. (2/135)

Y. Akçura, bazı başka yazarlar gibi, "milliyetçilik" konusuna ait olan terimleri dikkatsiz ve belirsiz şekilde kullanmaya cüret etmiyor. Örneğin; Y. Akçura "milliyet" ve "kavmiyet" terimleri arasındaki farkı çok net görmüş. Bunu onun 1914 yılına ait fikirlerinden de görebiliriz. O zamanda yazar böyle yazmıştır:

"Milliyet fikrinin Müslümanlarda zuhuru, medeniyet-i İslamiye'nin evsaf-i hususiyelerini murur-u zamanla mükemmelleştirme, şahsiyet-i mumtazesini hakkıyla muhafaza edebilecek dereceye isad edememesi ve binaenaleyh Garb'ın Şark'i medeniyetçe temsile başlaması üzerine vaki olmuştur. Bununla beraber, müslümanlar da fikr-i milliyetin inkisafını, fevkelmilel edyanın bile tamamen izalesine muvaffak olamadıkları kavmiyet his ve fikrinin tesir-i harici ile tekemmül etmiş bir hali diye de telakki etmek mümkündür". (2/144)

1912 yılında yayınlanmış makalelerinin birisinde Y. Akçura Rusya'daki bütün Türkleri "millet" (*nation*)

olarak belirliyor. Bu makalede tanınmış Türkçü "Şimdi müteferrik olmayan bir *Rusya Türklüğünden* bahs olunabilir. Hatta Garbin namdar müsteşriklerinden birisi, üç dört yıl akdem "Şark'ta yeni bir milletin doğuşunu" se-lamlamıştı. Bu millet vücudunu, mutezayid nüfusu ve serveti, matbuati, mektep ve medreseleri, milli kongreleri, Rusya meclis-i mebusanında muttehid ve muntazam hareket eden milli fırkasıyla aleme izhar ve isbat etmektedir" (2/137), diyerek ifade ediyor fikirlerini. Akçura'ya göre, milliyetçiliğin emperyalist ve demokratik türleri vardır; bu türleri de yazar şu şekilde açıklıyor: "Demokratik milliyetçilik hakka müstenid ve sırf tedafuidir. Gasb edilen hakkı almaya, gasb edilmek istenilen hakkı müdafaaya çalışır; Emperyalist milliyetçilik ise, taarruzidir, diğerlerinin hukukuna tecavüzü bile tecviz ederek kendi milliyetini takviyeye çalışır". (2/145)

Tanınmış milliyetçi milliyetçiliğin meydana gelmesini toplumdaki "orta sınıf"ın, yani o zamandaki burjuvazi sınıfının oluşmasına bağlıyordu. Onun fikrine, "Sınıf-ı mutavassit milletperverdir; menafi-i iktisadiyesi milliyet fikri ve hissinin inkisaf ve terakkisini ister". (2/135)

Bu toplum adamına ve siyasetçiye özgü bir şeydir. O, milletin oluşmasını İslam faktörüne bağlamıyor, fakat burjuva münasebetlerinin yayılmasına ve orta sınıfın meydana gelmesine dayandırıyor. Y. Akçura'da terimleri kullamada da doğruluk ve dikkat hastır.

Sadri Maksudi de her zaman "Türk-Tatar milleti"nden konuşuyordu. Bu fikri tasdik etmek için, birkaç parça getirelim: "Milli İdare, *Türk-Tatar milletinin* tüm milli işlerini gerçekleştiren bir organdır"; (3/334) "İç Rusya ve Sibiry Müslüman Tatar milleti kendisini oluşturan fertlere bazı maddi ve manevi mecburiyetler yükleyebilir." (4/271)

Yukarıda gösterilen belirlemeler kendi zamanı için çok önemli idiler, çünkü Türk-Tatarları kendilerini hukuken millet olarak ilan ediyorlardı.

Sadri Maksudi de, Yusuf Akçura gibi, milliyetçiliği demokratik ve emperyalist olarak iki cinse bölüyor.

İncelediğimiz problemler açısından bir başka önemi haiz kişi, Rusya Üniversitesi'nde yüksek tahsil görmüş tarihçi Aziz Gubaydullin'dir.



Aziz Gubaydullin, ilk önce 1913 yılında "Ang" (Şuur) dergisinde, sonra Kazan şehrinde 1918 yılında bir kitap şeklinde yayınlanmış "Milliyetçiliğin Bazı Esasları" adlı kendi eserinde Tatar halkı etnonimlerinin (isimlerinin) tarihi evrimini şöyle anlatıyor: "Biz kendimize ilk önce "Türk budun" demiştik, sonra bu ad yerine "Müslüman milleti" adını kullanmaya başlamıştık, daha sonra "millet" kelimesini eski "budun" anlamında ve Avrupa'lıların "nasyon" manasında anlayıp, "Türk-Tatar milleti, Müslüman milletleri" terimlerini kullanmaya başlamıştık". (5/24)

Tarihçinin fikrine göre, 1913 yılı civarlarında Tatar toplumunda "millet" kelimesi üç türlü kavranmıştı. Bazıları "milleti" bütün Müslüman halklarının topluluğu, yani bütün dünya Müslümanları ümmeti olarak anlıyordu. Diğer grup bu kelimeyi çok daha dar bir manada anlıyordu ve onlara "Bulgarlılar" veya "Tatarlılar" demişlerdi. Daha başka bir grup, "milleti" bütün Türk halklarının topluluğu olarak anlıyordu. (5/24,25)

Bunların ışığında alim şu sonuca gelir: "İşte böyle "milleti" üç türlü manada kavrayış üzerine şimdiye kadar Volga boyu Türk-Tatarları edebiyatında iyice bir şey daha yazılmamıştır". (5/25)

Gubaydullin'e göre, milleti oluşturan faktörlerin en önemlisi, milli kültürdür. Etnosu (kavimi) millet derecesine yalnız zengin kültür yükseltebilir. Kültüre sahip olmayan halk her zaman etnos, hatta kabile düzeyinde kalacaktır. Böyle bir halk, belki, kendi mukadderatını kendi tayin etme hakkına da layık değildir. (5/25-29)

Aziz Bey bütün insanîyetin ilerlemesini, milli kültürlerin ilerlemesine bağlıyordu. O, "Milletler arasındaki mücadele milli kültür uğruna mücadele olduğu için de, milletlerin vicdan açısından bu mücadeleye hakları vardır, çünkü bütün insanîyetin ilerlemeye, saadete varması, yalnız şu milli kültürlerin ilerlemesi için de mümkündür." (5/29)

Gubaydullin, Kuzey Türk-Tatarlarını müstakil bir millet olarak sayıyordu ve bütün dünya Türklerine "Büyük Türk Milleti" diyordu. (5/30)

Ama tarih açısından bakılırsa, "millet" kavramının tam belirlenmesini XX. yüzyıl başı büyük Tatar düşünürü ve edebiyat bilgini Cemaleddin Velidi vermiş idi.

Kendisinin "Millet ve Milliyet" (1913) adlı meşhur eserinde, düşünür, "Topluluk dış ve geçici ilişkiler ile değil, belki edebiyat, medeniyet, itikad, tarihi gelenek gibi temel manevi bağlar ile bağlanıp, bir yerde sağlam ve sabit şekilde yerleştikten sonra birleşme ve parçalanma devirleri yaşayıp, sağlam şekilde ve tam bir insan gibi yalnız oluştuktan sonra bir millet diye sayılabilir. O durumda milleti, kan, din, dil, adet ve gelenek gibi değerlerin birleşmesinin neticesinde oluşmuş bir topluluk, diye anlatsak, ihtimal, yanlış olmazdır" demektedir. (6/6)

C. Velidi Tatarlar hakkında şöylece tefekkür ediyor: "Bizler bugün yaşamamızın, dilimizin ve vatanımızın beklentileri doğrultusunda tek bir Tatar milleti halinde oluşurken, gittikçe Osmanlı (Türklerden), Sart (Özbeklerden) uzaklaşıyoruz." (6/33)

XX. yüzyıl başında "millet ve milliyetçilik" konusunda yazılmış eserlerde ve makalelerde, bu alana ait kavramların çok önemli unsuru olarak "milliyet" sözcüğü kullanılmaya başlıyor.

Ama şunu da belirtmek lazım ki, ilk önce bu tabir milli faktöre değil, ama İslam faktörüne bağlı idi.

Burada C. Velidi'nin "milliyet" hakkındaki düşüncelerini getirmek, sanıyorum çok uygundur. O'na göre, "Tatarların "milliyet" sembolü olarak göz önüne gelen bu şeylerin (İslam ve alakalı şeylerin) hepsi düzensiz, çehetsiz, nisbetsiz kaos durumundadır.... Tatar, diğer halklar karşısında milli gururluk duyuyordu, lakin bu olay Tatar'da "milliyeti" değil, belki "milliyeti" benimsemek için yeteneğini yalnız gösteriyordu... O, (Tatar-R.M.)... Müslümanlık ile ilgili şeyleri alıyor da, onları dinsizliğin bozukluklarının çok sayılı türlerine... karşı koyuyordu... Anlaşıyor ki, bizde milliyet için ilk önce umumi bir uyanış gerekti. Tabii, milli şuurun var olması için, önceden umumi bir şuur oluşmalıdır. İşte, 1855 yılından başlayıp 1905 yılına kadar olan "usul cedide" (yeni metodlar) bizde şu umumi şuura çalışıyordu" diye yazıyor. (6/28)

Bence, yukarıdaki fikirler vasıtasıyla sömürgeleştirilmiş etnos'un ideolojisini de görmek mümkündür.

Yukarıdaki olaylar, Tatar etnoloğu Damir Ishakov'a, Tatar'ların XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak



XIX yüzyılın sonuna kadar “Müslüman milleti” olarak oluşması hakkında bir fikir de vermektedir. (7/81)

Ancak, XX. yüzyıl başından itibaren bu terimi dine değil, ama etnos’a bağlamaya başlıyorlar.

Eğer biz bu kelimenin manasını ararken, modern Tatarca-Rusça Tatarca sözlüklere göz atarsak, onlarda “milliyet” kelimesini hiç bulamayacağız. Bu sözcük ancak Arapça-Tatarca-Rusça kelime alıntıları sözlüğünde vardır. Orada bu sözcüğün iki anlamı verilmiştir: birincisi, “herhangi bir millete ait olmak”, ikincisi ise, “millilik” anlamları. (8/260)

Bu terimin en net açıklamasını biz yukarıda anılan C.Velidi’nin kitabında görüyoruz. O, “Milletin tarihte ve günümüz hayatında ki önemini nitelemeye gerek olduğu takdirde, “millet “ ve “milliyet” kavramlarını “kavim” ve “kible” (manevi ilkeler) gibi daha küçük, daha somut ve ilkel kavramlar ile değiştirerek, tefekkür etmeye mecburuz.” (6/7), diye yazmaktadır.

Yausev Nevsirvan isimli yazarın da 1915 yılında “Şura” isimli dergide “milliyet” kavramı hakkındaki fikri dikkate layıktır. O şöyle yazıyordu: “Hayır, kardeşler. Biz din ve şeriatımızı her şeyden büyük gördüğümüz gibi, “millet” ve “milliyetimizi” de kalplerimizin en ince ve hassas hücreleriyle sevmeye çalışalım...Dil ve edebiyat meselesine gelirsek, bunlar, milliyetin çekirdeği ve köküdür, diyebiliriz.” (9/489,490)

Sözlüklerin ve yukarıda gösterilmiş parçaların tam metinlerine dayanarak, biz “milliyet” kelimesinin malum olan “herhangi millete ait olma” manasından hariç, “milli ruh veya başlıca milli fikir” dediği ikinci bir manasının da bulunduğunu tasdik edebiliriz.

Neticede, XX. yüzyıl başı aydınlarının yukarıda anılan temsilcileri, genel olarak, Tatarlara göre “millet” kelimesini kullanmışlardır, ama bu kullanışın bazı özellikleri de vardı, diyebiliriz. Örneğin, Ayaz İshaki, Galimcan İbrahimov ve Cemaleddin Velidi Tatarlara “Tatar milleti” demişlerse, Y. Akçura Kazan Tatarlarını bütün Rusya “Türk milletinin” bünyesinde görmüştür, Sadri Maksudi ise, Kazan Tatarlarını “Türk-Tatar milletinin” epeyce büyük bir kısmı olarak belirlemiştir. Aziz Gubaydullin Tatarları “Kuzey Türk-Tatar milleti” olarak belirlemiş ve bu milleti de bütün dünya Türklerini birleştiren

Büyük Türk milletinin bünyesinde görmüştür.

Demek hepsi de Tatarları ayrı bir Tatar milleti veya Büyük Türk milletinin bir parçası olarak görüyorlardı. Aynı zamanda, Y. Akçura’nın ve bilhassa S. Maksudi’nin (ihtimal onların fazla teorisyen ve siyasetçi olduklarıdır) “millet” kelimesini kavrayışlarında “milleti kurma fikri” duyulmaktadır. C. Velidi’nin görüşlerine gelirsek, o, edip ve edebiyatçı olarak, “millet “ kavramını daha ziyade, tarihi mesnetlere dayanarak anlatıyor.

Eğer o zamandaki terminolojiye gelirsek, XX. yüzyıl başında en çok kullanılmış terimler şunlardır:

1. Halk, 2. Kavim (etnos), 3. Millet (nasyon), 4. Milliyet (milli ruh, milli başlıca fikir).

Milli şuurun büyümesinde Tatarcılık ve Türkçülük akımlarının tartışması da epeyce rol oynamıştır.

XX. yüzyıl başı devamında (1918 yılına kadar) Tatar aydınları arasında bir yönden İç Rusya Türklerinden Tatar Milletini oluşturmak, yani Tatarcılık düşüncesi, diğer yönden Genel Türk Milletini oluşturmak, yani Genel Türkçülük düşüncesi birbiriyle mücadele ve tartışma durumunda idi. Bu olay o zamanın basınında da yansıtılmıştır.

Ama bu tartışmayı daha teferruatlı şekilde anlatmak gereksinimi var. Mesela, Tatarcılık veya Türkçülük taraftarları kendi haklılığını öne sürerken, hangi delillere ve hangi olaylara dayanmışlardı ?

Tatarcıların delilleri şöyle idi:

1. Geniş Tatar kitleleri arasında, ortak Türk dili sayılan Osmanlıca ile ilköğrenim sistemini kurmak ve bu dili kitlelere yaymak hiç mümkün değildir, çünkü böyle bir şey yapmak için Tatar aydınlarının arkasında ne bir hükümet, ne de zenginler sınıfı vardır. Yalnızca sade halk kitleleri bulunmaktadır. Bunun için ise, halkın yardımıyla böyle bir edebiyat oluşturmak mümkündü ve bu yeni edebiyatın temeli yalnızca ana dil, yani Tatar dili olmalıydı. (10/85-86)

2. Tatarlar ve Türkler arasında coğrafi mesafe çok büyüktür, iletişim vasıtaları ise zayıftır. Biz bugün yaşamımızın, dilimizin ve vatanımızın beklentileri doğrultusunda tek bir Tatar milleti halinde oluşurken, gittikçe Osmanlılardan, Özbeklerden uzaklaşıyoruz. Eğer milliyet kuru bir hayal, duygu ve bilimsel bir kuramdan ibaret



ret olmayıp, hayatta belli bir rol oynayan toplumsal bir faktör ise, bu ayrılma zorunludur. Şimdilerde biz okullarımızda Osmanlı dilinde eğitim veremiyoruz..., zira bu halk ile sıkı ilişkiler içinde aşamıyoruz. (6/33)

3. Kültür, sosyal ve ekonomik yapıları kurma alanında Tatarlar Türklerden ileridir. Bu olayı Türkler kendileri de tasdik ediyorlar. Bu tasdikler Cemaleddin Velidi'nin "İstanbul Mektupları" eserinde gösterilmiştir. (11/415)

4. Tatar adı dünyada meşhur olan Altın Ordu İmparatorluğu'na bağlı olduğu için, biz, Tatarlar, bu adı bırakmamalıyız, çünkü bu bizim imparatorluğumuz idi.

Türkçülerin ise delilleri şöyle idi:

1. Birlikten kuvvet doğar ve eğer bütün dünya Türkleri güçlü olsalar, Rus sömürgeciliğine karşı direnebilirler.

2. Halktan birçok insan Osmanlı Devleti'nin kuvvetine inanıyor, bu kuvvete kendi ümitlerini bağlıyorlar. Bilindiği gibi I.Dünya Savaşı zamanında Tatarların sempatileri Türkiye tarafında idi. Bu konuda çok ilginç ve somut olaylar göstermek mümkündür. Mesela, Rus polisinin Tatar köylerinde çalışan jurnalcilerinin bilgilerine göre, bazı köylüler kendi köylüdaşlarını Türkiye'ye yardıma çağırmışlardır. Mesela, Teberdi Calli köyünde yaşayan Gayan Veliahmet ve Yusuf Vilden 1912 yılında "Biz Türk donanmasına para toplamalıyız, çünkü bizim Türklerle dinimiz birdir. Kendi padişahımıza yardım etmeliyiz" demişlerdir Daha bir başka misal: Mamadis ilçesinde yaşayan Fahreddin Veliullah " Türk sultanına yardım etme zamanı geldi, hiçbir şeyden korkmayınız. Gelecekte Türkiye bizi unutmayacak. Kazan yine Tatar başkenti olacak, Türk Padişahı Rus çarını tahtından kovacaktır. Onlar için bu iş kolaydır, çünkü Japonya da Rusları yenmişti. Bundan dolayı Tatarlar kendi işlerini yaparken zorlanmazlar." (12/52)

3. Bazı aydınlar da kendi ümitlerini Osmanlı Devleti'ne bağlıyorlardı. Mesela, Kazan Tatarlarından olan Yusuf Akçura kendi "Üç Tarzı Siyaset" adlı eserinde dünyada ilk defa Türkçülük fikrini teorik planda açıklamıştır. Onun fikrine göre, Türkiye gelecekte Türk dünyasının lokomotifi olacaktır.

Türkçülük fikirleri, tanınmış Tatar yazarı Ayaz İshaki'nin de bazı eserlerinde vardır. Mesela, I. Dünya Savaşı zamanında yazılmış "Eve Doğru" eserinde Rus Ordusu bünyesindeki bir alayın tamamıyla Türk ordusu tarafına geçmesi anlatılır. Bu alayda askerlerin çoğu ve komutanları Albay Timirgaliyev Tattardır. Bu albay Türkler tarafına geçmeden önce, kendi hayallerinde Türk ordusunun generali olup, Türk halklarını birleştirerek, kendi tarihi düşmanı, Rusya'yı nihayet yıkıp, bütün Türklere hür ve bağımsız bir hayat oluşturmak niyetindedir. (13/No:2, s.60-61)

4. I. Dünya Savaşında Osmanlılar tarafında savaşan Tatar askerleri vardı. Bunlar önceden Rus ordusunun bünyesinde hizmet vermişlerdir. Ancak 30 bin kişi Almanlara esir düştükten sonra, bunların yaklaşık bine yakını Türkiye cephesinde Araplara ve İngilizlere karşı savaşmışlardır. Onların askeri birliğinin adı "Asya Taburu" idi. Bu olay hiç şüphesiz Türk halklarının dayanışmasını göstermektedir. (14/62-63)

Neticede diyebiliriz ki, 1905 ve 1918 yılları arasında, yani 13 yıl boyunca Tatar gazete ve dergilerindeki "Biz Kimiz, Tatar mı, Türk mü?" gibi tartışmalara rağmen, aslında hem Türkçüler hem de Tatarcılar, Genel Türkçüler idiler. Çünkü o zamanlarda "Tatar" adıyla sadece Kazan Tatarları değil, İç Rusya'daki bütün Türk halkları adlandırılmaktaydı.

Tatarcılığın sosyal temeli, İç Rusya Tatarlarının yaşadıkları bölgelerdeki piyasaları kendi eline almış Tatar burjuvazisi idi. Tatarcıların manevi desteği, onların Altın Ordu İmparatorluğu hakkındaki haritalarına dayanan tarihi şuurları idi.

Türkçüler ise, Türk dünyasının sadece bir kısmını değil, bütün Türk dünyasını pekiştirmek istemişlerdi. Onlara göre, gelecekte, "Türk treni"nin lokomotifi yalnız tarihte kalmış Altın Ordu Devleti değil, hala hayatta olan Osmanlı İmparatorluğu olmalıydı.

Nihayet, bu tartışmaların sonunda iki taraf da bir ortak noktaya gelmeye başlar. 1917-1918 yıllarında İç Rusya Türklerinin kendi milletine resmi şekilde "Türk-Tatar Milleti" adını vermeleri de yukarıda dediğimiz yaklaşmayı yansıtmaktaydı.



KAYNAKLAR

- İbrahimov Galimcan. "Biz Tatartız" // *Şura*- 1911., No: 8, s. 236-238
- Georgon Francois. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri.-Yusuf Akçura (1876-1935)* Ankara.: Kurt Yayınları, 1986.
- Ayda Adile, *Sadri Maksudi Arsal*.-Moskova, 1996. (Rus dilinde)
- Ayda Adile, *Sadri Maksudi Arsal*., Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Gubaydullin Gaziz. *Milliyetçiliğin Bazı Esasları*//Miras.-1996.-No:3.
- Velidi Cemaleddin. *Millet ve milliyet*.-Orenburg, 113
- Ishakov Damir. "Ot natsiyi " Musulmanskoy"- k Natsiyi Tatarskoy"// *Tataristan*.-1995, No:9-10
- Hamzin K.Z., Mahmutov M.I., Sayfullin G.Sh.*Arabsko-Tatarsko-Russkiy Slovar Zaimstvovaniy*. Kazan, 1965
- Yaushev Nevshirvan. "Milliyet Bahisi" // *Şura*.-1915 No.16
- Validov C. *Oğrki Istoriyi Obrazovannosti i Literaturi Tatar (do Revolyutsiyi 1917)*.- Londra: PI-"OISA", 1986
- Kerimi Fetih: *İstanbul Mektupları*.-Orenburg, 1913
- Habutdinov A. Yu. *Tatarakkoye Obshchestvenno-Politicheskoye Dvijeniye v Pervoy Cbetverti XX. Veka: Dissertatsiya na Soiskaniye Uchenoy Stepeni Kand. Istorich. Nauk*.-Kazan 1996.
- İshaki Ayaz. "Uyge taba (Eve doğru)", *Miras* dergisi, 1992, No.2-3
- XII. *Türk Tarih Kongresi'nin Bildiri Özelleri*, 4-8 Ekim 1999-Ankara



İDİL-URAL BÖLGESİ VE OSMANLI FİKRİ MÜNASEBETLERİ

İBRAHİM MARAŞ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İANADOLU KAYNAKLI İLK ESERLER VE MÜNASEBETLERİN BAŞLAMASI

Anadolu ile İdil-Ural bölgesi arasındaki münasebetlerin tarihi oldukça eski olmakla birlikte, ilk olarak ne zaman ve nasıl başladığına dair elimizde yeterli malzeme mevcut değildir. Bununla beraber kaynaklarda ve Kazan kütüphanelerinde mevcut olan yazma ve basma eserler, bize bölgedeki Anadolu tesirine dair bazı ipuçları vermektedir. Sözkonusu kütüphanelerde yaptığımız incelemelerde Hocazâde Muslihiddin (ö. 1488)'in "Tehâfüt"ü,¹ Birgivî (Takiyyüddin Mehmet ö. 1573)'nin "Risâletü'l-İman el-Birgivi" ve "Risâle Tedkiki'l-İman ve Tahkiki'l-İslam" (Kazan, 1870 baskılı)² adlı eserleri ve yine ona ait "Min Tasnîfât-i Birgili" (Kazan, 1901 baskılı),³ Ebussuud Mehmet Efendi (ö. 1575)'nin "Risâle-i Ebussuud Efendi" (Kazan, 1845 baskılı)⁴ kitabı, Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1780)'nin "Marifetnâme" (Kazan, 1845)⁵ kitabı, Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevi (ö. 1893)'nin "Râmu-zü'l-Ahâdis" (Kazan, trhz.)⁶ adlı eseri... gibi kitaplara rastladık. Bu eserlerin bir kısmı Osmanlı Türkçesiyle basılmış, bir kısmı da Tatar şivesine aktararak basılmıştır.

Meşhur Tatar alimi Rızaeddin b. Fahreddin (ö. 1936) de bahsettiğimiz bu eserlerin bir kısmını zikreder ve bunlardan başka Birgivî'nin "Tarikat-i Muhammediye'sini, Yazıcıoğlu Ahmet Bican (ö. 1460'dan sonra)'ın "Envârü'l-Âşıkîn"ini, Yazıcıoğlu Muhammed (ö. 1453 sonrası)'in "Muhammediye"sini, Çıkrıkçıazade Altıparmak Mehmet Efendi (ö. 1623)'nin "Altıparmak" kitabını, Seydî Ali Reis (ö. 1562)'in "Mir'ât-i Kâinât"ını, Şemseddin Ahmet b. Musa Hayâlî (ö. 1455)'nin "Akâid Şer-

hi Haşiyesi"ni sayar, bunların Türk Tatar düşüncesine olan etkisinden söz eder. Ona göre, bu eserler meşhur Tatar şairi Abdüsselam Müfti (18. asır) ile mutasavvıf şair Abdürrahim Otuz İmeni (ö. 1834)'nin eserlerine, Sait Halfin (ö. 1785) ve İbrahim Halfin (ö. 1899)... gibi yazarlara tesir etmiştir. Hatta Birgivî'nin "Tarikat-i Muhammediye"sinin İdil Ural bölgesinin eski medreselerinde ahlak dersi olarak okutulduğunu ve bu kitabın şarihlerinden olan Ebû Said Hâdimî (Muhammed b. Mustafa, ö. 1762)'den bizzat ders alıp gelen Tatar imamlarının mevcut olduğunu söyler.⁷ Bu da gösteriyor ki, XVIII. asrın ortalarında İdil-Ural'dan İstanbul'a gidip gelen Tatar talebeler vardır ve bu tarihlerde bir etkilenmeden bahsetmek mümkündür. Bu arada Birgivî gibi Osmanlı düşünce tarihinde ilginç bir kişiliğe sahip olan ve hayatı boyunca bidât ve hurafelerle mücadele eden, bunları da özellikle Tarikat-i Muhammediye'de zikreden bir alimin kitabının ve onun şerhlerinin İdil-Ural bölgesinde okutulması dikkat çekicidir. Bu şahsın Tatar yenilikçilik düşüncesine ve genel anlamda Tatar düşüncesine tesirinin olduğu bir gerçekse de, bunun kimlere ve nasıl olduğu ayrı bir araştırma konusudur.

II. XIX. ASRIN SONU VE MÜNASEBETLERİN YOĞUNLAŞMASI

XIX. Asrın sonlarına kadar devam eden bu kitaplara etkisine, bu asrın sonlarında Ziyaeddin Gümüşhânevi (ö. 1893) de katılır. Nakşibendliğin Halidiyye kolunun İstanbul'daki bu meşhur temsilcisi, İdil-Ural ve Kazakistan bölgesinin meşhur Nakşî şeyhi Zeynullah Rasûlî (ö. 1917) ile İstanbul'da görüşmüş ve Rasûlî'yi o böl-



geye halîfe tayin etmiştir(1870). Zeynullah Rasûlî, Kazan, Ufa, Troyski... gibi bölgelerde ve Kazak steplerinde irşad faaliyetine girişmiştir. Rasûlî, Gümüşhanevî hakkında “Menâkıb-ı Ziyaeddin Gümüşhanevî” adlı bir eser de yazmış ve Kazan’da bastırmıştır (1900).⁸ Zeynullah Rasûlî, faaliyeti sırasında İdil-Ural bölgesindeki “Usûl-i Cedîd” hareketine de destek vermiş, hatta kendisinin kurduğu Medrese-i Rasûliye’de usûl-i cedid sistemiyle eğitim yapmıştır.⁹ Zeynullah Rasûlî birçok Tatar düşünürünü etkilemiş ve Alimcan Barûdî, Rızaeddin b. Fahreddin gibi birçok Tatar alimi onun müridi olmuştur.¹⁰

Zeynullah Rasûlî’nin faaliyette bulunduğu tarihlerde İdil-Ural bölgesi dînî-tasavvufî etkilenmenin dışında, yeni bir fikrî etkilenme dönemi yaşamaya başlamış ve bu, ilk kez olmak üzere, XX. asrın başlarından itibaren karşılıklı etkileşime sebep olmuştur. Daha önceleri tek taraflı bir fikrî münasebette bulunan bölge aydınları, bunu iki taraflı hale getirebilmişler ve Osmanlı düşüncesini etkilemişlerdir. Bu sebeple bundan sonraki konumuzu, örnek olarak aldığımız üç önemli şahsı temel alarak, üç tür münasebet etrafında kısaca incelemeye çalışacağız. Bu şahıslar; Osmanlı dönemi Türk düşüncesinin İdil-Ural’daki etkisi doğrultusunda, Ahmet Mithat Efendi (1844-1912), Türk-Tatar düşüncesinin Osmanlıdaki etkisi doğrultusunda Yusuf Akçura (1876-1935) ve her iki bölgeyi bir diğerinde tanıtmak, İslam birliği siyasetiyle Türk birliği siyasetini uzlaştırmak suretiyle ikili bir faaliyet yürüten meşhur Tatar yazarı ve seyyahı Abdürreşid İbrahim (1857-1944)’dir. İncelememizde bu üç önemli isim temel alınmakla birlikte, diğer bazı isimlere de zaman zaman atıfta bulunulacaktır.

III. OSMANLI TÜRK DÜŞÜNCESİNİN İDİL-URAL’DAKİ TEMSİLCİSİ:

AHMET MİTHAT EFENDİ (1844-1912)

Son devir Osmanlı düşünürleri arasında İdil-Ural’da en çok tanınan iki isim vardır: 1. Ahmet Mithat Efendi,¹¹ 2. Şemseddin Sâmî Bey. Edebi romanları, ilmi eserleri, Kamûs-ı Türkî ve Kamûs’ül-Alâm adlı eserleri ile bölgede tanınan Ş. Samî’nin¹² bazı kitapları Tatar şivesine de aktarılmıştır. Bunlardan bir tanesi onun “Kadınlar” adlı risalesidir. F. Kerîmî tarafından “Hatunlar Vazaifi” ismiyle Tatar şivesine aktarılarak Orenburg’da

basılmıştır. Kütüphanelerde Orenburg 1899 baskılı bir nüshasını görebildiğimiz bu esere, F. Kerîmî kendisi de kısa bir ilavede bulunur ve Osmanlı kadınlarının ilme verdikleri önemden bahseder.¹³ Ş. Sâmî’nin tesirinden bahseden R. Fahreddin, onun eserlerinin ilmî olmasının ve dînî meselelere pek fazla girmemesinin, halk nazarında çok fazla okunmasını ve tanınmasını engellediğini ifade eder.¹⁴

Şemseddin Sâmî’nin kısmî etkisine rağmen Ahmet Mithat, İdil-Ural bölgesinde en çok tanınan Osmanlı Türk düşünürü ünvanını almış ve onun neredeyse bütün eserleri bu bölgede okunmuş ve birçok Tatar şivesine aktararak basılmıştır. Bunlar arasında; “Terbiyeli Bala” (Kazan 1898), “Kıssadan Hisse” (Kazan 1902), “Hayal ve Hakikat” (Kazan 1908)... gibi eserleri sayılabilir.¹⁵

Ahmet Mithat, bölgede ilk olarak “Tercümân-ı Hakikat” gazetesi ile tanınmıştır (1881’li yıllar). Kaynaklarda kitaplarının kısa zamanda köylere kadar yayıldığından ve bu şöhreti dolayısıyla İstanbul’a giden her Tatar tarafından ziyaret edilip istişarede bulunduğu bahsedilir. Bazı Tatar aydınlarının, başta Gilman Ahund (F. Kerîmî’nin babası) ve Şakir Ramiyef olmak üzere, kitaplarının okutulmasında özel gayret gösterdiği de zikredilmektedir.¹⁶

Tatarların milli uyanış hareketinde de büyük katkısı olan A. Mithat’ın bu bölgede sevilip eserlerinin elden ele dolaşmasının elbette bazı sebepleri vardır. Bu sebeplerden birisi, her şeyden önce onun Türk dünyasına, özellikle de İdil-Ural bölgesine olan ilgisi, sevgisi ve bölgedeki fikrî ve kültürel hayatı yakından takip etmesidir. Nitekim o Rusyalı Türk Talebeleri Cemiyeti’nde verdiği bir konferansta, kendisinin Rusyalı Müslüman Türklerle olan münasebetlerinden haberler verir. O, Gaspıralı, Alimcan Barûdî gibi aydınlardan ve onların sayesinde Osmanlı’ya, İstanbul’a olan yönelişten bahseder, Osmanlı’nın da onlara yönelmesi gerektiğini söyler. Hatta bölgedeki yenileşme hareketlerinin ve fikri canlılığın mevcut hızıyla devam etmesi durumunda, İstanbul’dan o bölgelere okumaya gidenlerin bile olabileceğini ifade eder.¹⁷

Ahmet Mithat’ın tanınmasının ikinci önemli sebebi onun yazılarında kullandığı sade dil ve üslûptur. O ilmi, marifeti ve edebiyatı halka indirmiş, en zor konuyu



bile halkın anlayacağı bir tarzda tederîcen söylemek gerektiğini savunmuştur. Bu yüzden söz konusu tederîcî anlatım modeli, açık ve sade bir dil kullanması ve halkın her kesimi için kolayca anlaşılabilir bir şekilde yazması, bölge halkı tarafından tutulmasını sağlamıştır. Ayrıca dini bahislerin yoğunluk teşkil ettiği konuları halk hikâyeciliği tarzında işlemesi, toplumsal, kültürel meseleleri kolay anlaşılır şekilde ele alması ve en çok da Hristiyanlığa karşı müdafaa tarzında (Müdafaa 1883-1885) kitaplar yazmış olması, onun köylere kadar girmesini sağlamıştır.¹⁸ Bu, esasında, Tatar halkının geçmişten gelen bir özelliğidir. Muhammediye, Altıparmak ve Marifetname... gibi kitapları kendine yakın bulan Tatar toplumu, A. Mithat'ın eserlerini de aynı şekilde kendisine yakın bulmuştur. Burada üçüncü bir sebep ortaya çıkmaktadır ki, o da Tatar halkının “dînî gayreti”dir. Gerek R. Fahreddin, gerekse F. Kerîmî onun eserlerinin çok okunmasını bu sebebe bağlar. Onlara göre Tatarlar her düşüncelerinde, ilim ve fenne bakışlarında dini bahisleri, yani İslam'ı temel almışlardır.¹⁹ Nitekim A. Mithat da din ile ilmi uzlaştırdığı ve her zaman dini hikmetleri, İslam'ın yüceliklerini ön plana çıkardığı için çok tutulmuş ve çok sevilmiştir. Özellikle İslam'ı müdafaa eden üç ciltlik “Müdafaa” (1883-1885) isimli eserinden Tatar ulemasınca çok istifade edildiğini belirten F. Kerîmî, İstanbul'a giden her Tatar Türkünün onunla mutlaka görüştüğünü kaydeder.²⁰

Ahmet Mithat'ın eserlerinde ve fikirlerinde dini bahislere çok yer vererek Şark için bir teceddüd fikrine²¹ sahip olması ve bu konuda Tatar aydınlarına, Tatar halkına devamlı nasihatlar vermesi Türk Tatar toplumunu oldukça cezbetmiştir. Devamlı olarak Türk Tatar toplumunu yönlendirmeye çalışan A. Mithat, çok erken tarihlerden itibaren, onların Rus mekteplerine gitmelerini, Rusça öğrenmelerini, ilim ve maarife sarılmalarını... ister.²² O, 1888'de ve 1896'da Fatih Kerîmî'ye yazdığı mektuplarda da yabancı dil, özellikle de Rusça öğrenmenin gerekliliği üzerinde durur ve dönemin uyanış dönemi olduğunu, bunun ise ilim ve maarif ile olacağını ifade eder. İdil-Ural Türklerinden Rus gimnazyumlarına (liselerine) gitmelerini, taassuptan kaçınmalarını, gazete tesis etmelerini, kitap telif ve tercüme işine girişmelerini... ister.²³

Elbette onun bu tavsiyeleri ve öğütleri ile okunan eserleri, Türk Tatar toplumunun uyanış ve yenileşme hareketinde etkili olmuştur.

Ahmet Mithat'ın 1912'deki vefatına Tatar matbuatı büyük yer ayırmıştır. Dönemin İdil, Vakıf, Kuyas ve Yıldız gazeteleri; Rızaeddin Fahreddin tarafından çıkarılan Şura ve Alimcan Barûdî tarafından çıkarılan ed-Din ve'l-Edeb dergileri ve Kırım'da çıkan Tercüman gazetesi, onun ölümünden duydukları üzüntüyü dile getirmişlerdir. Ölümünden sonra onun hayatını, faaliyetlerini ve görüşlerini içine alan yaklaşık yüz elli sahifelik bir kitap yazan R. Fahreddin, bu gazete ve dergi yazarlarını da bir araya getirmiştir.²⁴

IV. SİYASİ TÜRKÇÜLÜĞÜN VE TÜRK BİRLİĞİNİN BİR TEMSİLCİSİ: YUSUF AKÇURA (1876-1935)

Türkçülük düşüncesi, Osmanlı Devleti içerisinde 1865'li yıllardan sonra başlamıştır. Bu düşünce aynı zaman diliminde, hatta daha da erken, Azerbaycan, Kırım ve İdil-Ural'da başlamıştır. Tabii ki bu düşünce, fikrî münasebetler yoluyla bu bölgeler arasında çeşitli fikir alışverişlerine yol açmıştır. Bu münasebette en önemli rolü Tercüman gazetesi ile İsmail Gaspıralı oynamıştır. Onun İstanbul'dan aldığı ilhamları ve kendi görüşlerini bütün Türk dünyasına aktarması, Türkçülük hareketinin gelişmesine çok büyük katkıda bulunmuştur. 1928'deki Türk Yılı'na yazdığı uzun makalede Türkçülük konusunu inceleyen Yusuf Akçura da bu münasebetten bahseder ve Kazan bölgesinde gelişen Türkçülüğe Osmanlı'nın etkisi olduğunu, ancak bu bölgedeki Türkçülük anlayışının da Osmanlı'ya mukabil tesirde bulunduğunu ifade eder.²⁵ Akçura bu konuda örnek vermese de kendisi bunun en güzel örneklerinden biridir.

1904 Yılında Kazan'da iken Mısır'da yayınlanan “Türk” gazetesine yazdığı “Üç Tarz-ı Siyaset” isimli makalesiyle bir anda ilgi odağı haline gelen Akçura, Osmanlı Türkçülük düşüncesinde yeni bir çizginin başlangıcı olmuştur. Bu çizgi, Üç Tarz-ı Siyaset'te görüldüğü üzere, Osmanlı varaneverliği ile İslam birliği siyasetini bir kenara bırakıp “Türkçülük” ve “Türklerin Birliği” siyasetini gündeme getirmiştir. Nitekim “Üç Tarz-ı Siya-



set”in latin harfleriyle basılan nüshasına bir önsöz yazan Enver Ziya Karal da, onun bu önemli özelliğinden bahseder ve “... Yüzyıla yakın dil, edebiyat, filoloji ve hatta siyaset alanında Türkçülük fikri ve fikir akımı var olduğu halde, Türk milliyetçiliğinin siyasetteki önem ve değerine dair “Üç Tarz-ı Siyaset”ten önce bu derece açıklıkla ve kesin olarak söz eden başka bir eser de yazılmış görünmüyor”²⁶ der. Osmanlıdaki “dilde sadeleşme ve Osmanlı vatanseverliği” olarak başlayan Türkçülüğe “aynı dili konuşan kavimlerin bir milleti, bir topluluğu (siyasi bir birliği) oluşturdıkları” görüşünü getiren Akçura²⁷, Hüseyinzade Ali ile birlikte, daha sonradan Ziya Gökalp tarafından “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” şeklinde sistemleştirilen Türkçülük, Batıcılık ve İslamcılık akımlarına bu isimleri veren kişi olmuştur.²⁸

Türkçülük anlayışını Batıcılık ve İslamcılık arasında, ama esasında ikisini de dışlamayan bir yere oturtan Akçura, cins ve milliyeti dikkate almayan Osmanlıcılık fikrini tamamen reddetmiştir. Bunu da Üç Tarz-ı Siyaset’de ilan etmiştir.²⁹ Akçura’nın kendisi, yıllar sonra 1932’deki Türk Tarih Kongresi’nde, bunu bir defa daha dile getirerek; Meşrutiyet devrindeki Türkçülüğün “Tanzimatın kölece garpçılığına, cins ve dini dikkate almayan Osmanlı milliyeti fikrine muarız olduğunu” söyler. O, Türkçülüğün “sırf İslâmi” olan çeşitli hususları da tenkit ettiğini ifade eder.³⁰

Akçura Türkçülükteki farklılığını, faaliyetlerinde de göstermiş, 6 Ocak 1909’da kurduğu “Türk Derneği”, Jön Türk döneminin ilk milliyetçi örgütü olmuştur. Bu derneğin en önemli özelliği; hem üyeleri, hem çıkardığı aynı adlı mecmuadaki yazıları, hem de hedefleri itibarıyla Osmanlı Türkleriyle, dışarıdaki, bilhassa Rusya’da, Orta Asya’da yaşayan Türklerin bir araya getirilmesidir.³¹ Daha sonraları Türk Yurdu (1911) ve Türk Ocağı (1912)’nin kurulmalarında da büyük rol oynayan Akçura, Türk Yurdu’nun yayın programını da hazırlamış ve derginin Türkçülük fikrini yaymada faal rol oynamasını sağlamıştır. Bu dergide Akçura’dan başka Halim Sabit Kazanlı, Zeki Velidi Togan, Fatih Kerîmî, Ayaz İshâkî.. gibi İdil-Ural bölgesinden yazarlar olduğu gibi, Rusya’nın diğer bölgelerinden yazarlar da yer almıştır. Bu yazarlar derginin diğer yazarlarına göre sayıca az olması-

na rağmen, dergide Türkçülük çizgisi hep ağırlık kazanmıştır.³²

Akçura’nın ve diğer Rusya aydınlarının farklı bir çizgi çizmelerinde, Rus imparatorluğunda, başka dinden bir halkın baskısı ve egemenliği altında yaşamak zorunda kalmaları etkili olmuştur. Orada Türkçülük ve İslamcılık görüşlerini, yani milli ve manevi kimliklerini korumaya çalışan bir topluluktan gelip de “Osmanlı Milliyeti” gibi özellikle o dönem için anlamsızlaşan bir kavramı savunmanın hiçbir sebebi ve mantığı yoktur.³³

1552’den beri Rusların “Ruslaştırma” ve “Hıristiyanlaştırma” yoluyla yeni bir Rus milleti oluşturma siyaseti ve baskısı altında yaşamış olan bir aydının, bundan başka bir görüşü savunmasının da bize göre imkânı yoktur. Gerçi Osmanlı Devleti, Rusya gibi bir baskı rejimi kurmadığı gibi, Tanzimat’a kadar bir “Osmanlı Milleti” oluşturma siyaseti gütmemiş ve tebası olan müslim veya gayr-i müslim Türk olmayan unsurlara “millet” sistemiyle hem dînî özgürlük hem de “kendi hukukuna uyma” hakkı tanımıştır. Fakat gerek burada üzerinde duramayacağımız tarihî sebeplerden, gerekse Batı’daki milliyetçilik akımlarına karşı bir tedbir olarak, Osmanlı hükümeti, lisanda, hukukta birliğin sağlanması ve vatanlaşlık sisteminin “millet” sisteminin yerine ikame edilmeye çalışılması” doğrultusunda “Osmanlı Milleti” oluşturma siyasetine ağırlık vermeye başladı. Hatta bu uğurda, daha önceden oldukça serbest bıraktığı, muhtelif milletlerin millî ve siyasî hayatlarına sınırlamalar getirmeye başladı.³⁴ Bu konuların üzerinde önemle duran Yusuf Akçura, bu siyasetin devletin sınırlarını korumak için yegâne çare olduğunu, ancak “gayr-i kâbil-i tatbik” bulunduğunu ifade eder.

Son olarak belirtilmesi gereken bir husus da, Akçura’nın Türkiye Cumhuriyeti döneminde Atatürk’ün çizdiği Türkçülük anlayışına olan etkisidir.³⁵ Onun Atatürk tarafından Türk Tarih Kurumu başkanlığına getirilmesi de, onun takdirini kazandığının delilidir.

İdil-Ural bölgesinin Osmanlı’da ve Türkiye Cumhuriyeti’ndeki etkisi konusunda, Türk Tarihi ve Türkoloji sahalarındaki önemli çalışmalarıyla iz bırakmış olan Zeki Velidî Togan, Reşit Rahmetî Arat, Akdes Nimet Kurat, Sadri Maksûdî Arsal ve Halim Sabit’i de burada anmak gereklidir.



V. İSLAMCILIK VE TÜRKÇÜLÜK DÜŞÜNCEŞİ ARASINI UZLAŞTIRMAYA ÇALIŞAN BİR DÜŞÜNÜR: ABDÜRREŞİD İBRAHİM (1857-1944)

XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında sadece Osmanlı ve İdil-Ural bölgeleri içinde değil, Japonya'dan Hindistan'a ve Mısır'a kadar İslam dünyasının birçok yerini gezmiş olması bakımından, bütün İslam dünyasında yakından tanınan bir şahıs, hiç şüphesiz Abdürreşid İbrahim'dir. Ataları Buhara'lı Özbek bir aileden gelen ve Sibiryâ Tatarı olarak bilinen³⁶ Abdürreşid İbrahim, Rusya'da Meşrutiyetin ilanından (1905) önce ve sonra müslüman Türklerin problemlerini dile getirmiş ve bunları kamuoyuna duyurmaya çalışmıştır. Bu uğurda birçok gazete, dergi ve risale yayınlamış ve çoğu zaman bu yayınları Rus hükümetince yasaklanmıştır. Ama o, bu mücadeleden hiç yılmamıştır. Ancak Rus hükümetinin kendisini ortadan kaldıracağını anlayınca, Petersburg'u terketmek zorunda kalmıştır.³⁷ 1907'den sonra çıktığı bu uzun seyahatinde bir müddet de İstanbul'da kalmış ve Sırat-ı Müstakim, Sebilürreşad gibi dönemin İslamcı yayın organlarında makaleler yazmıştır. Ayrıca 1910-1911 yılları arasında arkadaşı Troiski'li Ahmet Taceddin ile birlikte "Teârûf-i Müslimîn" ve 1913-1914 yılları arasında "İslam Dünyası" dergisini çıkarmıştır.

Abdürreşid İbrahim, bu iki dergiyle de "Türkçülük" ve "İslam Birliği" siyasetini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu dergilerdeki makaleler incelendiğinde, bu daha açık bir şekilde gözükmektedir. Onun esas amacı "hilafet merkezini diğer müslümanların ahvalinden haberdar edip, diğer müslümanlara, özellikle Rusya müslümanlarına, hilafet merkezini tanıtip, yakınlaştırmak"tır.³⁸ Ona göre Tatar matbuatı bu görevi hakkıyla yerine getirmiştir.³⁹ Abdürreşid İbrahim, bu ikili vazifeyi ömrü boyunca yapmaya çalışmış ve bu yolda büyük çabalar sarfetmiştir. O, daha önceden Osmanlı'nın Mısır'daki Esbak Başkatibi Mehmet Arif'in "Binbir Hadis-i Şerif" kitabını da bu gaye doğrultusunda, yani bir Osmanlı aydınının yorumlarını Türk-Tatar aydınlarına aktarmak için, Tatar şivesine aktarıp şerhederek Petersburg'da basmıştır.

Abdürreşid İbrahim, 1910'lu yıllarda İstanbul'da iken büyük ilgi görmüştür. Özellikle milli şairimiz Mehmet Akif ile aralarında derin bir dostluğun meydana geldiği belirtilmektedir.⁴⁰ Nitekim Akif, Sırat-ı Müsta-

kim'de, onun "Alem-i İslam ve Japonya'da İntişar-ı İslamiyet" adlı eserini: "... Çoktan beri bu kadar faydalı, lakin bu kadar tesirli bir kitap okuduğumu hatırlamıyorum"⁴¹ diye tanıtır. Abdürreşid İbrahim'e en çok destek veren diğer Osmanlı aydınları ise, Eşref Edip ve İsmail Hakkı İzmirli olmuştur. Abdürreşid İbrahim, bu üç dostuyla birlikte uzun sohbetler yapmış, hatta Sırat-ı Müstakim idaresi ona Bursa ve İstanbul'da çeşitli büyük camilerde geniş katımlı (beşbine yakın kişinin katıldığı söylenir) konferanslar verdirtmiştir.⁴² Abdürreşid İbrahim sadece irşad faaliyeti yapmamış, ayrıca siyasi faaliyette de girmiştir. O, siyasi faaliyette de Tatarlar ile Osmanlı arasında karşılıklı münasebetin ve yakınlaşmanın gelişmesi için çalışmıştır. Meselâ, Birinci Dünya Savaşı sırasında Almanların Ruslardan aldığı esirlerin çoğu Tatar ve Başkırt olduğundan, onları Osmanlı ordusu saflarında çarpışmaya ikna için Enver Paşa tarafından Almanya'ya gönderilmiş ve onun başarılı çalışmasıyla bu esirlerden bir "Asya Taburu" kurularak, sözkonusu tabur İstanbul'a getirilmiş, ardından da Irak sınırında Osmanlı saflarında savaşa katılmıştır (1916). Ayrıca 1918'de "Teşkilât-ı Mahsûsa" tarafından İsviçre'de Rusya müslümanları ile ilgili bir büro açmakla görevlendirilmiştir.⁴³

Abdürreşid İbrahim'in iki bölge arasındaki karşılıklı faaliyetleri bunlarla bitmez. O, Osmanlı düşüncesine bir Türkçülük-İslamcılık uzlaşmasının yanında, yenilikçilik yolunda Japonya modelini de örnek göstermektedir. Böylece o, Türkiye'de Batılılaşmada Japon modelinin ilk savunucusu olmuştur.⁴⁴ Onun Türkiye'deki en büyük ve en önemli sesi olan Mehmet Akif, 1912'de yazdığı "Süleymaniye Kürsüsünde" adlı Safahat'ın ikinci bölümünü tamamen onun ağzından nakletmektedir. Akif'in ondan oldukça etkilendiği buradan da anlaşılmaktadır.

Abdürreşid İbrahim, yayınladığı dergilerde kendi bölgesinin alimlerinin yazılarına da oldukça fazla yer vermiştir. Bu yazarlardan en önemlisi Musa Carullah Bigi'dir.

Musa Carullah Bigi'nin kitapları, makaleleri İstanbul'da okunmuş ve birtakım düşünürlerce desteklenmiştir. İslam Dünyası, İslam Mecmuası ve Sebilürreşad'daki makaleleriyle, Türk Yurdu'nda tanıtılan kitaplarıyla Osmanlı'nın son döneminde, dinde yenileşme akımına kat-



kıda bulunmuştur. Musa Carullah'ın bu hareket doğrultusundaki Kur'an-ı Türkçeleştirme, yani halkın anlayacağı bir dile tercüme ve mealinin yapılması konusunda ki görüşleri özellikle kaydedilmeye değerdir. Medresele-
rin ıslahı, Tanzimatçılığı tenkit, millî ve dini uyanışın birlikte olması, yani İslamlıkla Türklüğün birbirinden ayrılamayacağı konusundaki görüşlerini, Yusuf Akçura ve Abdürreşid İbrahim ile birlikte⁴⁵ Anadolu Türklüğüne sunmuştur. Onun, Abdürreşid İbrahim'in çıkardığı İslam Dünyası'ndaki "Halk Nazarına Bir Nice Mesele" adlı yazı dizisinin Osmanlı aydınlarına oldukça büyük tesiri olmuştur. Türk Yurdu ve Genç Kalemler yazarlarından Kazım Nami bu makaleler üzerine yazdığı uzunca tanıtımda, Musa Carullah'ı büyük bir alim ve pedagog kabul eder. Onun dini yenileşme yolunda başarıyla yürüdüğünü ve bu konuda ilhamını Kur'an ve Hadisten aldığını belirtir.⁴⁶ Benzer bir ifadeyi, onu tenkit eden Şeyhülislam Mustafa Sabri de yapmaktadır. Şeyhülislam Mustafa Sabri onun birçok görüşünü tenkit etse de, hakkını teslim eder ve kaynaklarını Kur'an ve Hadisten aldığını söyler.⁴⁷ Musa Carullah'tan en çok etkilenenlerden birisi de Tasvir-i Efkâr yazarlarından Haşim Nahit'tir. Haşim Nahit, "Türkiye İçin Necat ve İtîla Yolları" adlı eserinde, onun dini ıslahat konusundaki fikirlerine yer verir, onu "İslam'ın Luther'i" olarak tanımlar ve ondan birçok alıntılar yapar.⁴⁸

Musa Carullah'ın etkilediği diğer bir gurup, Batıcı ve pozitivist bir çizgide olan "İçtiha" dergisi gurubudur. İçtiha yazarlarından pozitivist Kılıçzade Hakkı, kitabında, Carullah'ı İslam'ın gururu olarak nitelendirdikten sonra, onun iman ve kadın meselesi ile ilgili görüşlerini Carullah'ın çeşitli kitaplarından çok uzun iktibaslarla alır ve kendisi ayrıca bir yorum yapma gereği bile his-

setmez.⁴⁹ Hilmi Ziya Ülken, Carullah'ın medresenin ve İslamcılarının hücumuna uğradığını, ancak Hikmet gazetesini sahibi Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin onu desteklediğini ifade eder.⁵⁰

Son olarak belirtmek istediğimiz bir husus da, Türkçülerin 1914'de çıkardığı İslam Mecmuası'nın çizdiği yenilikçi İslam anlayışında, İdil-Ural bölgesi aydınlarının tesiridir. Bu dergide yazıları yayımlanan Halim Sabit, Rızaeddin b. Fahreddin ve Musa Carullah... gibi İdil-Ural bölgesi aydınları, yazılarında yenilikçi bir İslam anlayışı üzerinde durmuşlar ve zihniyet olarak dergiye hakim olmuşlardır. Onların ve tabii ki derginin yenilikçi çizgisi; halkın anlayacağı bir din, manasız Batı taklidinin dışında kendi kimliğini inkâr etmeyen bir doğrultuda idi. Derginin her sayısında (bir sayısı hariç) ilk sayfada Kur'an-ı Kerim tercümesi veriliyordu. Derginin önemle üzerinde durduğu bir konu da, Ziya Gökalp ve Halim Sabit'in örf ve hayat ile fıkıh arasında münasebet kurmaya çalışan "içtimâî usûl-i fıkıh" ile ilgili yazılarıydı.⁵¹

Görüldüğü gibi İdil-Ural bölgesi ile Osmanlı bölgesi arasında, gerçekten çok sıkı bir münasebet vardır. Bir bölgede olanlar diğer bölgede yakından takip edilmiş ve bu durum edebiyata kadar girmiştir. Meselâ, meşhur Tatar şairi Abdullah Tukay (1886-1913), gerek Divan şiirinden gerekse Tanzimat dönemi şiirinden etkilenmiş ve Osmanlı siyasi düşüncesini de yakından takip etmiştir. Tukay "Birâderâne Nasihat" şiirinde Genç Türklere öğütler yağdırırken II. Abdülhamit'i de zalimlikle suçlamaktadır. O, II. Abdülhamit'le ilgili ayrıca şiir de yazmıştır.⁵² Bu tür örnekler elbette daha çoktur, burada anlatılanlar ise sadece belirli önemli örneklerdir.

1 Kazan Devlet Üniversitesi İlmî Kütüphanesi'nde El Yazmaları kısmında T. 895 numarada kayıtlı yazma bir eserdir.

2 K.D.Ü.İ.K.'de basma eserler kısmında 332 Gotvald numarada kayıtlı.

3 K.D.Ü.İ.K.'de basma eserler kısmında T. 83679 numarada kayıtlı.

4 K.D.Ü.İ.K.'de basma eserler kısmında T. 5852 numarada kayıtlı.

5 K.D.Ü.İ.K.'de basma eserler kısmında T. 7496 num. kay.

6 K.D.Ü.İ.K.'de basma eserler kısmında T. 0116824 num. kay.

7 Rızaeddin b. Fahreddin, Ahmet Midhat Efendi, Orenburg, 1913, s. 119-120; İmam Birgivi, ahlâk ve fıkıh dair eserleri ile tanınmış ve döneminin medreselerini hedef alarak bid'at ve hurafelerle, çekinmeden, mücadele etmiştir (bkz.: TDV İslam Ansiklopedisi, c. 6, s. 191-194); Ebû Said Hâdimî ise, Konya'nın Hâdim kasabasından olup, tefsir, hadis, fıkıh ve akâ-

id sahalarında birçok eser yazmış ve ilmi şöhretinden dolayı I. Mahmut tarafından İstanbul'a çağırılmıştır. Birgivi'nin Tarikat-i Muhammediye eserine dair Berikatu'l-Mahmûdiyye fî Şerhi Tarikat-i Muhammediye şerhini yazmıştır (bkz.: İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmi Teşkilâtı*, Ank. 1988, s. 238 ve *Yeni Rehber Ansiklopedisi*, c. 8, s. 214-215).

8 Rızaeddin b. Fahreddin, *Şeyh Zeynullah Hazretleri'nin Tercüme-i Hali*, Orenburg, 1917, s. 5-16; İrfan Gündüz, *Gümeşhanevi Ahmed Ziyâeddin*, İst. 1984, s. 6, 140-141, 157-158; Hamid Algar, "*Şeyh Zeynullah Rasûlev: Volga-Urallar Bölgesinin Son Büyük Nakşibendî Şeyhi*", terc. A. İmamoglu, İlim ve Sanat, Mayıs 1995, S. 38, s. 63-72.

9 R. Fahreddin, *Şeyh Zeynullah*..., s. 17-31, 69.

10 R. Fahreddin, *Şeyh Zeynullah*..., s. 63 (ed-Din ve'l-Edeb'den naklen); Algar, a.g.m., s. 70-71.



- 11 Fatih Kerimî, "Merhum Ahmet Mithat Efendi ve Şimal Türkleri", *Türk Yurdu*, c. 3, S. 6, İst. 1912, s. 161-164; Fatih Kerimî, *İstanbul Mektupları*, Orenburg, 1913, s. 150-158 ve Rızaeddin b. Fahreddin, *Ahmet Mithat Efendi*, Orenburg, 1913, s. 120.
- 12 Bkz.: R. Fahreddin, *Ahmet Mithat*, s. 120.
- 13 K.D.Ü.İ.K.'de T. 43062 numarada kayıtlı bu risale 64 sahifedir.
- 14 R. Fahreddin, Ahmet Mithat..., s. 120 (R. Fahreddin Ebuzziya ve Muallim Naci'nin de tesirinin oldukça az olduğundan bahseder, s. 120).
- 15 K.D.Ü.İ.K.'(metindeki sırasıyla) T. 43029; T. 1950 ve T. 4523 numarada kayıtlı.
- 16 R. Fahreddin, Ahmet Mithat..., s. 150-158.
- 17 A. Mithat Efendi, "Türklüğe Dair" (Konferans), *Sırat-ı Müstakim*, c. 1, S. 20-21-22, 1326 (1907), s. 318-319; 332-336; 347-349.
- 18 Yusuf Akçura, "Ahmet Mithat Efendi", *Türk Yurdu*, c. 3, S. 6, İst. 1911, s. 173-177; R. Fahreddin, *Ahmet Mithat*..., s. 120-123; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İst. 1973, s. 310, 328.
- 19 R. Fahreddin, *Ahmet Mithat*..., s. 120-123; F. Kerimi, *Merhum Ahmet Mithat*... s. 161-164.
- 20 F. Kerimi, a.g.m., s. 162; R. Fahreddin, A. *Mithat*... s. 120.
- 21 Y. Akçura, a.g.m., s. 176.
- 22 F. Kerimi, a.g.m., s. 163-164.
- 23 R. Fahreddin, A. *Mithat*..., s. 60-73.
- 24 R. Fahreddin, A. *Mithat*..., s. 124-135.
- 25 Yusuf Akçura, "Türkçülük", *Türk Yurdu*, İst. 1928, s. 350-351; Bu kitabın bugünkü Türkçeye aktarılmış "Türkçülük" bölümü için bkz.: Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncülleri*, 1928 Yılı Yazıları, haz.: N. Sefercioğlu, Ank. 1981, s. 80-81.
- 26 Enver Ziya Karal, "Üç Tarz-ı Siyaset'e Yazdığı 'Önsöz'de, s. 11, Ank. 1991.
- 27 Enver Ziya Karal, Üç Tarz-ı Siyaset'e yazdığı "Önsöz'de, s. 11; Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, İst. 1975, s. 64-68.
- 28 N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ank. 1973, s. 363.
- 29 Bkz.: Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ank.
- 30 Y. Akçuraoglu, "Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak Usûllerine Dair", *I. Türk Tarih Kongresi Konferanslar ve Müzakere Zabıtları*, Ank. trz., s. 596.
- 31 Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev.: T. Demirel, İst. 1994, s. 23-48.
- 32 Bkz.: M. Arai, a.g.e., s. 81-126.
- 33 Bkz.: M. Arai, a.g.e. (Japon araştırmacı kitabın genelinde Osmanlı aydınları ile Rusya'dan gelen aydınlar arasında bir karşılaştırma yapar).
- 34 Bu konuda bkz.: Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 27-31; Ahmet Ferit (Tek), "Bir Mektup", *Üç Tarz-ı Siyaset* içinde, s. 48-51.
- 35 Ercüment Kuran, Yusuf Akçura'nın Tarihçiliği, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Millî Meseleler* içerisinde, s. 209-214, Ank. 1994.
- 36 İsmail Türkoğlu, Rusya Türklerinden Abdürreşid İbrahim (1857-1944), Marmara Üniv. Türikiyat Araş. Enst. yayımlanmamış *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, 1993, s. 6.
- 37 İ. Türkoğlu, a.g.tez, s. 7.
- 38 "?", "Maksad", *Teâriif-i Müslimîn*, S. 1, 5 Nisan 1328/1910, s. 1-3 (Bu makalede yazarın ismi geçmemesine rağmen, makalenin muhteviyatından ve dergiyi onun çıkarması sebebiyle, derginin çıkış maksadını belirten bu yazının ona ait olması kuvvetle muhtemeldir).
- 39 Abdürreşid İbrahim, "Pan-Turanizm", *Teâriif-i Müslimîn*, S. 2, 18 Nisan 1328/1910, s. 17-20.
- 40 İ. Türkoğlu, a.g.tez, s. 45.
- 41 Mehmet Akif, Gayet Mühim Bir Eser, *Sırat-ı Müstakim*, c. 4, S. 97, İst. 1326/1908, s. 322-323; ayrıca bkz. İ. Türkoğlu, a.g.tez, s. 45.
- 42 Bkz.: Abdürreşid İbrahim, "İslam Hakkında(Konferans)", *Sırat-ı Müstakim*, c. 4, S. 84, 1326/1928, s. 103-109; ayrıca aynı derginin aynı cildinde 91-93-94 ve 95. sayılarındaki konferans metinleri.
- 43 İ. Türkoğlu, a.g.tez, s. 49-52.
- 44 Bunun için bkz.: M. Akif, "Süleymaniye Kürsüsünde (ikinci kitap), *Safahat*, haz.: M. Ercümlül Düzdağ, İst. 1987, s. 141-179; İ. Türkoğlu, a.g.tez, s. 89-90.
- 45 Akçura'nın aynı konudaki görüşleri için bkz.: Y. Akçura, "1329 Senesinde Türk Dünyası", *Türk Yurdu*, c. 6, S. 3, s. 2098-2099.
- 46 Kâzım Nami, "Halk Nazarına Bir Nice Mesele", *Türk Yurdu*, c. 3, S. 10, İst. 1329/1912, s. 309-313; c. 3, S. 12, s. 373-380.
- 47 Şeyhülislam Mustafa Sabri, *Yeni İslam Mütebidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İst.
- 48 Haşim Nahit, Türkiye İçin Necat ve İtilâ Yolları, İst. 1911, s. 32-35, 39-40, 213-214, 231... H. Nahit'in bu kitabı Şeyhülislam Mustafa Sabri tarafından şiddetle tenkit edilmiş, kitapta alıntılar dolayısıyla sık sık M. Carullah da ele alınıp tenkit edilmiştir. Bkz.: Ş. Mustafa Sabri.
- 49 Kılıçzade Hakkı, *Son Cevap*, İst. 1913-14, s. 17-45 ve 55-64.
- 50 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İst. 1966, s. 452; Aynı etkiden Mehmet Görmez de bahseder ve Şeyhülislam Mustafa Sabri ile Zeki Velidi'nin Carullah'tan hem etkilendiklerini hem de onu tenkit ettiklerini belirtir, bkz.: M. Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, Ank. 1994, s. 174-179, 189, 113-114.
- 51 Derginin bir tahlili için bkz.: Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, s. 127-143.
- 52 Fatma Özkan, *Abdullah Tıkay'ın Şiirleri*, Ank. 1994, s. 83-85 ve 198-199; Gabdulla Tukay, *Eserler*, tom: I, Kazan 1985, s. 103 ve 342.



RUSYA TÜRKLERİNİN OSMANLI FİKİR HAYATINDAKİ ETKİLERİ: DİNÎ İSLAH DÜŞÜNCEŞİ VE TÜRKİYE'DEKİ YANKILARI

YRD. DOÇ. DR. AHMET KANLIDERE
MARMARA ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Doğu ve kuzeydeki Türklerle Osmanlı Devleti arasında, XVIII. yüzyılın sonlarından başlayarak XIX. yüzyıl boyunca yoğunlaşan ve 1908-1918 yılları arasında en üst düzeye ulaşan bir bağ ve ilişki olduğunu görüyoruz. Tüccarlar, hacılar ve dervişler İstanbul'a gelmekte, imparatorluğun topraklarında dolaşmakta idiler. Başlangıçta bu ilişkiler, etnik bir dayanışmadan ziyade, müslümanlık zemininde gelişmekteydi. Gittikçe artan bu yakınlaşmalar neticesinde karşılıklı etkileşimler olmuştur. Biz bu makalemizde, Rusya'nın yenilik taraftarı Türk aydınlarının Osmanlı fikir hayatı alanındaki dinî islah düşüncesinin etkilerini ele alacağız.

Orta Asya'dan gelen dervişlerin, İstanbul'da tasavvufî hayatı kurdukları tekkelerde de devam ettirdiklerini biliyoruz. Bunların en önemlisi Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi idi.¹ Kazan Tatarlarının büyük din bilgini ve dinî islahçısı Şihabeddin Mercanî (1818-1889) 1881'de hac vesilesi ile İstanbul'a uğramış ve burada ilk olarak Buharalı Şeyh Süleyman Efendi, daha sonra Ahmed Cevdet Paşa ve Münif Paşa ile görüşmüştür.²

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Rusya'da demiryollarının inşa edilmesi ve deniz taşımacılığının gelişmesi ile birlikte Rusya müslümanlarının Osmanlı Türkleriyle ilişkileri daha da yoğunlaştı. Ayrıca, aynı dönemde Batı'da Türkolojinin doğup gelişmesi de bu yakınlaşmayı ideolojik boyuta taşıdı. Bu ilim, hem Rusya'nın Türk kökenli halklarını, hem de Osmanlı Türklerini ortak kökenleri konusunda bilinçlendiriyordu. Yüzyılın sonunda Ruslaştırma politikasından kaçan Rusya'nın Türk kökenli aydınları (öncelikle Azerbaycanlılar) Türkiye'ye

yerleşmeye başladılar. Slavcılık ve halkçılık düşüncelerinden etkilenen ve milliyet bilincine sahip olan bu aydınlar, özellikle Meşrutiyet Dönemi'nde Türkiye'nin fikir hayatının şekillenmesinde önemli roller oynamışlardır.

1907-1908 yıllarında Rus hükümetinin müslümanların basını ve siyasi faaliyetlerini kısıtlayan yeni politikası yüzünden, ayrıca Türkiye'de kurulan Jön Türk hükümetinin yarattığı uygun ortamın câzibesi neticesinde Kazan, Kırım ve Azerbaycan'dan birçok aydın Türkiye'ye göç ettiler. 1908'den itibaren Yusuf Akçura (1876-1935), Ahmed Ağaoğlu (1869-1939), Ali Hüseyinzâde (1864-1941), Ayaz İshaki (1878-1954) ve Hâlim Sâbit [Şibay] (1947) gibi aydınlar İstanbul'a göçtüler. Jön Türk hükümetinin çok sıcak karşıladığı bu ceditçi ve Türkçü aydınların faaliyetleri sayesinde göçmen dernekleri kurulmuş ve süreli yayınlar çıkarılmaya başlanmıştır. Onların katkılarıyla daha bir güçlenen Türkçülük hareketi, hızla ilerleyerek Osmanlı Devleti'nin sonuna doğru en yüksek gücüne ulaşmıştır.³

Rusya Türkleri ile Osmanlılar arasındaki bağdan ve onların Türkiye ile ilişkilerinden kısaca bahsettikten sonra, şimdi asıl tartışmak istediğimiz konuya, dinî islah sahasında Rusya'daki Türk kökenli aydınların Osmanlı fikir hayatı üzerindeki etkilerine gelelim. Dinî islah kavramını şu çerçevede içinde düşünüyoruz: XVIII. yüzyılda İslam dünyasının askerî, siyasî, iktisadî ve fikrî hemen her cephesinde bir çöküşün gözlemlenmesi, bunun yanında Avrupa'nın giderek güçlenmesi ve hakimiyet sahasını müslüman toplumlar aleyhinde genişletmesi, İslam



toplumları için daha önce tecrübe etmedikleri yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. İslam dünyasındaki gerilemeyle birlikte Batı'nın üstünlüğünün daha yakından hissedilmesi neticesinde, toplumun en duyarlı olan kesiminde, durumun düzeltilmesi (ıslah) ve yeni bir yapılanmaya gidilmesi yönünde arayışlar ortaya çıkar. Bu arayışlar, değişik İslam toplumlarında bunların kendine özgü şartları çerçevesinde hem farklılık arzeden hem de birbirine benzeyen ıslahat hareketlerin doğmasına sebep olur. Bu hareketlerin en önemlilerinden biri Rusya Türkleri arasında ortaya çıkan ceditçilik akımıdır. Bu hareket daha sonraları seküler eğilimler taşımakla birlikte başlangıcındaki dinî ıslahçılık yönünü daima muhafaza etmiştir.

Rusya Türklerinin dinî ıslah alanındaki fikirleri Osmanlı aydınlarının çoğunun ilgisini çekmiştir. Musa Cârullah Bigiyef (1875-1949), Rızâeddin b. Fahreddin (1859-1936), Ziyâeddin Kemâlî (1873-1942), Âlimcan Barudî (1857-1921), Abdullah Bubî (1871-1922) gibi dinî ıslahat düşüncesi konusunda tanınmış birçok şahıs olmakla birlikte, Türkiye'de en çok tanınan, tartışılan ve etkileri söz konusu olan kişi Musa Cârullah'dır. Bu yüzden, burada onun fikirleri ve hakkındaki tartışmalar üzerinde durulacaktır. Rusya müslümanları arasında geniş tesirleri olan bu zat, ceditçi aydınlar tarafından dini konularda üstad, geniş fikirli ve aydın bir din âlimi olarak bilinmekteydi. Hatta o, dinî ve ilmî tenkit alanında Rusya müslümanlarının en büyük siması olarak takdim edilmekteydi.⁴ Bazıları daha da ileri giderek ondan –kendisinin hoşlanmamasına rağmen– “İslamiyetin Lutheri” diye söz etmekteydiler.⁵ Onu yakından tanıyan ve ilk defa derli toplu biyografisini yazan bir yazarın tanımlaması onun hakkında bize daha çok fikir vermektedir: “O, Rusya Türkleri arasında ilk gerçek tarihî eserleri yazan ve orijinal bazı dinî ve içtimâî fikirleri içine alan Arapça eserleri sayesinde ünü öteki İslam ülkelerinde de yankılanan Şihabeddin Mercanî'den, tarihi araştırmalarıyla, ahlâkî-içtimâî eserleriyle mâruf müellif ve fikir adamı kadî Rızâeddin b. Fahreddin'den sonra, Kazan Türkleri içinde yetişen üçüncü bir olgun din adamıdır.”⁶

Rusya dışında, onun fikirlerinin en çok yankı yaptığı yer Türkiye idi. Özellikle Meşrutiyet Dönemi'nde onun fikirlerine daha çok, Rusya'dan gelen göçmenler,

Türkçüler ve Batıcıların ilgi gösterdiklerini görüyoruz. *Teârîf-i Müslimîn* dergisi, Rusya Türklerinden Abdürreşid İbrahim'in çıkardığı *İslam Dünyası*, Türkçülerin güçlü dergisi *Türk Yurdu* ve yine Türkçü-İslamcı bir dergi olan ve Kazanlı Hâlim Sâbit'in [Şibay] (1947) çıkardığı *İslam Mecmuası* onun fikirlerinden bahsetmekteydi. Bu dergiler, çoğu zaman onun eserlerinden iktibaslar yapıyorlar, Cârullah'ın Rusya'daki yeni faaliyetlerini bildiriyorlardı. Özellikle 1912 ve 1913 yıllarında bu ilginin yoğunlaştığı görülmektedir. Daha sonra, 1918-1919 yıllarında çıkan *Kırım Mecmuası* da ondan söz etmektedir. Bu dergilerin hepsi de ondan büyük bir övgü ve saygıyla bahsetmektedir. Görüldüğü gibi, Cârullah'ın dinî ıslahat konusundaki fikirlerine ilgi duyanlar daha çok Türkçü ve Batıcı aydınlardı. *İkdam* gazetesi 1914'te Rusya müslümanlarının terakki yolundaki hızlı ilerlemelerinden sitayişle söz ederken, onların ilerlemesine en fazla hizmet eden biri olarak sunduğu Musa Cârullah'tan şu şekilde bahsetmekteydi: “Bu zat ... asr-ı hâzırın icabatına tevfiğ-ı harekete mecbur olan müslümanlara faideli nasihatlerde bulunmuştur... Şeyh Cemaleddin Afganî ve Şeyh Muhammed Abduh gibi eâzım-ı ümmet taraftarlarından başlanılan mesaiye bugün Musa Bigiyef daha büyük bir ihtimamla devam etmektedir.”⁷

Benzeri bir ilgiyi *Sırat-ı Müstakim* ve onun devamı olan *Sebilürreşad* gibi İslamcı dergilerde göremiyoruz. Muhammed Abduh, Cemaleddin Afganî, Reşid Rıza ve Ferid Vecdi gibi dinî ıslahatçıların yazılarını aktaran, Abdürreşid İbrahim, Yusuf Akçura, İsmail Gaspıralı ve Ayaz İshaki gibi Rusyalı yazarların, Rusya müslümanlarının hayatlarına dâir yazılarını yayınlayan *Sırat-ı Müstakim*'de ondan adı geçenlerle karşılaştırıldığında pek az söz etmesi dikkat çekicidir. *Sebilürreşad* 1923'te Cârullah'ın tutuklanmasına sebep olan kitabından hiç yorum yapmadan bazı iktibaslar yayınlamışsa da, bu oldukça geç kalmış bir ilgidir.

Sosyolog Niyazi Berkes bu ilgisizliği şu şekilde yorumluyor: “İstanbul'da Abduh'un artçısı olan Reşit Rızâ'nın *El-Menar* dergisindeki fikirleri yansıtan Türkiye İslamcıları Musa Cârullah yoluyla gelen fikirlere karşı hiçbir ilgi göstermedikleri halde, bu fikirleri *İçtihat* gibi Batıcı, *Türk Yurdu* gibi ulusçu dergilerin yansıtması şaşırtıcı gözükür. Bunu nedeni şudur: Abduh, İslam ilahi-



yatında Eş'ariliğe karşı Mutezile görüşünü benimsediği halde onun artçısı olan Reşit Rızâ, Selefiye denen ve Eş'arilikten daha ortodoks olan bir görüşü benimsiyordu... Musa Cârullah ise, ilahiyatta açıkça Mutezile yanlısı, siyasette Türk ulusçusuydu. Geleneksel olarak Eş'ari ilahiyatını benimsemiş olan Osmanlı şeriatçı ulemâsı için Mutezilecilik hemen hemen dinsizlik demektir.”⁸

Önemli gözlemleri olmakla birlikte, Berkes'in bu tespitlerinde aşırı genellemeler vardır. Cârullah Mutezileyi benimsememekte, hatta eleştirmektedir. Akla önem vermesi onun Mutezile yanlısı olduğu anlamına gelmez. Berkes bir yerde de “Abduh'un reformculuğundan etkilenen Cârullah” tabirini kullanıyor.⁹ Cârullah'ın Abduh'tan etkilendiği konusu, belli bir delile dayanmayan bir genellemedir. Evet, onun Abduh'la paralel olan görüşleri vardır, ama aynı zamanda Abduh'tan ayrıldığı fikirleri de mevcuttur. Hatırlamak gerekir ki, Kazan Tartarları arasında Abduh'dan çok daha öncelere dayanan bir dinî ıslah düşüncesi geleneği vardı.

Zannımca Cârullah'ın dinî ıslah konusundaki fikirlerinin pek fazla ilgi görmemesinin sebebini Türkiye'de reform geleneği için uygun bir zemin olmamasında aramak gerekir. Meşihat makamı gibi çok eski ve köklü bir müessesenin bulunduğu İstanbul'un manevî havası Cârullah'ın reform amaçlayan görüşleri için elverişli bir ortam değildi. Dolayısıyla, Cârullah'ın Meşihat makamı ile çatışmaya girmesi bir tesadüf değildi. Çünkü, İslamın asrın ihtiyaçlarına cevap verecek hâle getirilmesinin önünde en büyük engel olarak Meşihat makamını görüyordu. Meşihatın yeni meseleler karşısında -fetva vermek dışında- hiçbir köklü çözüm üretmediği gibi, bürokratik ve muhafazakar yapısı ile bu yoldaki çalışmalara da engel olduğu kanaatindeydi.

Kitaplarının Meşihat tarafından “küfriyatı muhtevi olup, ehl-i İslamı iğfal kastıyla” yazıldığı gerekçesiyle toplatılmasının istenmesi¹⁰ üzerine yazdığı yazı Cârullah'ın bu makamı nasıl gördüğünü net bir şekilde ortaya koymaktadır: Osmanlı tarihine bakıldığında, devleti ve milleti harap eden küçük-büyük hıyanetlerin, fesatların herbirinde şeyhülislam, kazaskerler, hocalar önyak olagelmışler veya alet olmuşlardır. Halkı soymak, hazinayı yağmalamak, yenicilerin cülûs hediyelerine iştirak etmek şeyhülislamın ve kazaskerlerin marifetiydi. Sul-

tanların, paşaların hatırlarını bulup hediyeler almak için dinin hükümlerini tevil etmek, “fetvaları satmak” yine şeyhülislamın ve kazaskerlerin hüneleriydi. İslahat fikirlerine ve ıslahat hareketlerine karşı din adına savaş açan ve her defasında galip gelen onlardı. Devleti ıslah etmek yollarına kesin bir azimle girişmiş olan III. Selim hâdisesinde nasıl hareket ettikleri malumdur.¹¹

Cârullah'a göre, yeniliklere engel olmak konusunda büyük bir gayret gösteren şeyhülislam, toplum ve devlet için çözüm bekleyen problemler konusunda tamamen hareketsiz kalmışlardı. Devleti Fransız kanunlarına muhtaç bırakan onlardı. Anlamsız fetvaları binbir zahmetle mütâlâa etmekten başka marifetleri olmayan şeyhülislamın miskinliği yüzünden Kur'an işe yaramaz birşey gibi bir tarafa bırakılmıştı.¹²

Türkiye basınında çıkan haberlerden, Cârullah'ın eserlerinin geniş ölçüde okunmasından telaşa kapılan Şeyhülislamlık makamının (Bâb-ı Meşihat), zararlı fikirler yaydığı gerekçesiyle, onun eserlerinden bazılarının yasaklanması için Dahiliye Nezaretine fetva gönderdiğini öğreniyoruz: Cârullah'ın dört kitabının “küfriyatı muhtevi” olduğu ve bu yüzden toplatılması gerektiği bildiriliyordu.¹³

Meşihatın bu girişimi onun eserlerine olan ilgiyi daha da arttırdı. Bilhassa öğrenciler onun eserlerine ilgi gösteriyorlardı.¹⁴ 1913 yılının Nisan ayında Meşihat bu yasaklama emrini geri aldı. Çünkü Dahiliye Nezareti, Meşihatın duyurusunu kabul etmemişti. Cârullah, yasağın kalkmasından sonra Orenburg'da çıkan *Vakit* gazetesine yazdığı bir yazıda Osmanlı şeyhülislamını sert bir dille eleştirdi.¹⁵

Cârullah'ın Türkiye'deki en büyük tenkitçisi Mustafa Sabri Efendiydi.¹⁶ Bir ara şeyhülislamlık da yapan bu zât, Cârullah'ın Allah'ın rahmetinin genişliği hakkındaki eserine tenkit olmak üzere, 1919'da *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi* adlı bir kitap yayınladı.¹⁷ Bu kitabında Cârullah'ı son zamanlarda ortaya çıkan dini müceddidlerden sayan Mustafa Sabri Efendi, kitabının başında ona karşı daha saygılı denilebilecek bir dil kullanmaktadır. Cârullah'ın İslam konusundaki derin birikimini kabul eder ve onu dini konuları bilmeksizin Batıların eserlerinden esinlenerek hüküm yürüten, İslam dinini gizli ve sistemli bir şekilde baltalamak isteyen



“alafranga grup”tan ayırır. Cârullah’ın İslama samimiyetle inandığını, Kur’an ve Peygamber’e derin bir saygı duyduğunu belirtir. Ancak, kitabının son kısmında bu üslupla çelişir bir vaziyette ona hakaretler yağdırır.¹⁸

Mustafa Sabri Efendi, Cârullah’ın fakihlere, kelâm-cılara ve tefsircilere karşı saygısız bir dil kullanmasını doğru bulmamakta, özellikle onun kelâm âlimleri aleyhindeki iddialarına karşı çıkmaktadır. Kendisini eleştiri yazmaya sevkeden en önemli sebebin de bu olduğunu ifade etmektedir. Bin seneden fazla bir süredir İslam inançlarının korunmasına hizmet ettiğine inandığı kelâm ilmini kökünden yıkmaya girişmesinden, tefsir ve fıkıh gibi dinî kaynaklar hakkında yanlış düşünceler oluşturma gayretlerinden kaygı duymuş ve bu endişenin sevkıyla böyle bir eleştiriyi kaleme alma ihtiyacını hissettiğini söylemiştir. Yeni yetişen müslüman neslin kafalarının bir sürü Avrupalının isimleri ve hikayeleri ile dopdolu olması yetmezmiş gibi, İslam âlimlerinin hafızalarda kalan isimlerini kazıyıp atmalarına sebep olacağından endişe ediyordu. İslamiyete hizmet adı altında yapılan bu tasfiye aslında tahripten başka birşey değildi. Musa Cârullah gibi otorite sayılan birinin sözlerine bakıp gençler eski İslam âlimleri hakkında yanlış fikirlere kapılmamalıydı.

Mustafa Sabri Efendi’nin niyetinin bunun daha da ötesine gittiği düşünülebilir. Belki de, Musa Cârullah’ı Allah’ın rahmetinin genişliği gibi, ispatlanması oldukça güç olan bir mesele vesilesiyle alt ederek, Cârullah gibi düşünen kimselere –Haşim Nahit, Hâlim Sabit, Manastırlı İsmail Hakkı, İzmirli İsmail Hakkı, Celal Nuri ve Kılıçzade Hakkı gibi Türkçü-İslamcılara ve Batıcılara da bir ders vermek istemişti. Nitekim, eserinin bir yerinde Cârullah’a gerekli cevabı verdiği emin olmuş bir edâ ile: “Bu meşhur müceddide [Musa Cârullah’a] ‘İslamiyetin Luther’i’ unvanını veren muhterem edip Haşim Nahit bey’in kulakları çınlasın!” demektedir. Reddiye yazmayı çok seven veya yazdıklarının çoğu reddiyelerden ibaret olan Sabri Efendi, bundan sonra yayınladığı *Dini Müceddidler* adlı eserinde, bunlardan Haşim Nahit Bey’e yüklenecek, bu arada Cârullah’ı da daha sert bir üslupla eleştirecektir.¹⁹

Mustafa Sabri Efendi’nin sufileri –en azından bazı- larını- dini konularda şeriatın bildirdiklerine aykırı düşen görüşleri olan kimseler olarak gördüğü, hele Muh-

yiddin ibn Arabi’den hiç hoşlanmadığı yazılarından açıkça anlaşılmaktadır. Ona göre bu gibi sufilerin eserleri İslam yolunda bir takım karışıklık ve şüphe çukurları açmışlardır.

Yine Mustafa Sabri Efendi, İslamî eserlerden sadece Kur’an ve sahih hadisleri esas alan Cârullah’ın, –en azından zahiri anlamda- Kur’an ve hadislere ters düşen sözler söyleyen Muhyiddin ibn Arabi gibi mutasavvıflarla nasıl uzlaşabildiğini anlayamadığını söylüyor. Cârullah’daki fıkıh ve kelâm âlimleri düşmanlığı ve Muhyiddin ibn Arabi muhabbetini tuhaf buluyor. Bu yüzden onun fikir sistemindeki tutarlılığa şüphe ile bakıyor. Ayrıca, Cârullah’ın Ebu’alâ el-Maarrî gibi meslek ve meşrebi İslama uymayan bir “laubali şair”i, kendisine itibar edilmesi gereken biriymiş gibi takdim etmesini garipsiyor. Kendi ifadesiyle, müslümanları, “nereye bastığını bilmeyen bir kör şairin eteğine tutturmayı” doğru bulmuyor.

Mustafa Sabri eleştirilerini hep Kur’an’dan deliller getirerek yapıyor, hadisleri bile pek o kadar atıf yapmıyor. “Ben İslami esasların tahrip edici mikroplardan korunması konusunda son dayanak olarak Kur’an’a güveniyorum” diyordu. Onu en çok kızdıran şey, her düşünceye, herkese hoşgörü ile yaklaşmaya çalışan Cârullah’ın, kelâm âlimlerine çok fazla yüklenmesidir. Ayrıca müslümanlara bu kadar fazla serzenişte bulunmasını haksız buluyor. Onlar zaten mağdur konumdaydılar. Bir de onların “siz şöylesiniz, böylesiniz” diye azarlanmasını küstahlık olarak niteliyor.

Mustafa Sabri Efendi, Cârullah’ın ilginç bir yönünü yakalamış görünüyor ki o da şudur: Cârullah dini konularda kendisinden daha cesur düşünceleri dile getiren reformistlerle karşılaşınca, bu defa daha ılımlı, muhafazakar ve savunmacı bir vaziyet almaktadır. Mesela, Cârullah kendisi gibi reformcu olan Ziyâeddin Kemali’nin eserini ağır bir dil ile eleştirmekte, geçmiş âlimlere karşı saygı hissi telkin ve tavsiye etmekteydi. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, Ziyâeddin Kemali kitabında tasavvuf düşüncesini tenkit etmekte ve bu konuda Cârullah’dan ayrılmaktaydı. Tasavvufa derin bir alakası olan ve birçok fikirlerinde sufi büyüklerinden mülhem olan Cârullah’ın bu tepkisi doğaldır.

Kitabın ilerleyen sayfalarında Mustafa Sabri Efendi’nin eleştirilerinin dozu da gittikçe artmakta, Cârul-



lah'ı tutarsız, mantıksız ve duygularına tâbi biri olarak görmekte, bazı fikirlerini "deli saçmaları", bazılarını "sapıklık" olarak nitelemektedir. Hatta, kitabın sonuna doğru iyice coşmakta, bazan kabına sığmamakta, iyice hırçınlaşmakta ve Cârullah'a daha büyük bir hışım ve hiddetle saldırmaktadır. Onu hilekarlıkla ve el çabukluğu ile göz boyamakla, ayetleri kasden kendi fikirlerini ispat için alet etmekle (tevilden de öte, tahrif etmekle) suçluyor. Cârullah'ı şaşırmış tavuklara benzetmekte, üstelik bunu yaparken Kur'an'da kafirler için kullanılan "işte onlar hayvanlar gibidir" ayetine atıf yapmaktadır. Sonunda, güreşte rakibini yenmiş bir pehlivan edâsıyla veya üslubuyla kitabını bitirmektedir.²⁰

Bir yerden sonra, Sabri Efendi, Cârullah'ın iyi niyetine de inanmadığını ifade etmektedir. Musa Cârullah'ın düşmanlığı ve kötü niyeti sadece kelâm ilmiyle sınırlı kalmayıp İslamın kendisine kadar uzanmaktadır. Onun İslamı batıl dinlerle bir tutan sözleri aslında İslam dininin hak olduğu konusunda şeytani bir şüphe içermektedir. Nitekim o, kelâm kitaplarındaki inançları süpürüp atmak suretiyle İslam inançlarını ortadan kaldırmaya hevesleniyordu.²¹

Mustafa Sabri Efendi, Cârullah eleştiriciliğini daha sonra da sürdürmüş, Yunanistan'da sürgünde iken de, orada çıkardığı bir gazetede Cârullah'ın *Rûze* adlı kitabını eleştirmiş,²² onu Muhyiddin ibn Arabi gibi sufileri taklit etmekle suçlamıştı. Ayrıca, Cârullah'ın bu fikirlerinin son zamanlarda Batı dünyasında revaç bulan vicdan hürriyeti akımının tesiri altında yazıldığı inancındaydı. O, son zamanlarda Avrupa'nın medeni gelişmelerinin birçok müslüman düşünürün maneviyatında tahripler yaptığı kanaatindeydi. Musa Cârullah da kendisini bu hastalıktan kurtaramamıştı. Sabri Efendi müslümanların maddeten ve ahlaken çöktüğünü kabul ediyor, kendisinin buna çare olacak uyanış ve yenilenme yollarının önüne set çekmek isteyenlerden olmadığını söylüyor. Ancak buna çare olabilmek için İslam dininin tahrip ve tahrif edilmesine karşıydı. "Ben müslümanların mutlu bir dünyaya kavuşmalarını can u gönülden istediğim halde, dinimizin üzerine basarak yükselebileceğimiz böyle yüksek bir dünyaya da lanet ederim" diyordu.

Mustafa Sabri Efendi gibi bir şeyhülislam onu eleştirirken, Şeyhülislam Musa Kazım ve Mahmud Esad

[Bozkurt]²³ Efendiler, Cârullah'tan sitayişle söz ediyorlar;²⁴ "Âlem-i İslamiyetin medâr-ı iftihârı olduğu ve Şimal Müslümanları arasında canını feda edercesine çalışıp, ilmiyle, fikriyle İslamiyeti yükseltmeye uğraşan bu gibi hakiki ulemânın varlığıyla iftihar edildiğini ve hakkında hürmet hissiyle mütehasıs" olduklarını bildiriyorlardı.²⁵

Batıcı *İctihad* dergisi yazarlarından Kaya Nuri "Müctehidler Müctehidi" adında bir Musa Cârullah müdafaanâmesi yazarak *Mahfel* mecmuasına göndermiştir. *Mahfel*'in sahibi Tahirül Mevlevi, Kaya Nuri'nin iddia ettiği gibi, Musa Cârullah'ın "Müslümanlığın medar-ı iftihârı ve İslam aleminin baş tacı" olmadığını, onu daha iyi tanınması gereken Rusya müslümanlarının bile Cârullah'ı pek öyle yükseklerde uçurmadıklarını yazmakta, Tatar tarihçisi Murad Remzi'nin bu görüşte olduğunu söylemektedir.²⁶

Cârullah'ın aslında Rusya müslümanları tarafından da çok itibarlı olduğunu göstermeye çalışan²⁷ Kaya Nuri'ye göre, "Mustafa Sabri'nin kıymetsiz, itibarsız olarak nitelemesi, Murad Remzi'nin onun hakkında olumsuz görüş bildirmesiyle kıymetine hâlel gelmez ve fikren, ilmen, ictihaden olan kıymeti de muarızlarının yazılarıyla ölçülemez."²⁸

Bu fikir alış verişleri 1920'lere kadar canlı olarak devam etmiştir. Bundan sonra hem Rusya'da hem Türkiye'de yeni rejimler oturmaya başlamış ve kendilerine öncekinden farklı siyasetler belirlemişlerdir. Türkiye'de Türkçülük akımı yerini Türkiye merkezli bir milliyetçilik anlayışına bırakırken, yeni Sovyet rejimi altında gidiş gelişler denetim altına alınmış, cedidciler üzerindeki baskı giderek artmış ve Türkiye ile alakalı olan aydınlar Pan-Türkist, Pan-İslamist, hatta Türkiye ajanı damgası yemiştir. İsmail Gaspıralı'nın başlattığı ve ilişkilerin kesilme noktasına kadar çok önemli bir birikim meydana getirmeyi başaran umumî bir Türk dili ve edebiyatı oluşturma akımı da yeni rejim altında durdurulmuştur. Çarlık dönemindeki "Türk problemi tehlikesi"ni bertaraf etmek için daha radikal tedbirler almaya yönelen Sovyet rejimi, Türk kökenli halkların ayrı diller ve edebiyatlar geliştirmeleri için çaba sarfetmiş ve bunda da başarılı olmuştur.

Cumhuriyet döneminde, Rusya ile Türkiye aydınları arasındaki iletişim giderek azalmış olmakla birlikte,



Cârullah'ın 1923'te bastırıldığı bir eserinden dolayı tutuklanması olayı, Türkiye matbuatında büyük bir üzüntüyle verildi. Türkçü, Batıcı ve İslamcı dergiler onun kurtarılması için birşeyler yapılması gerektiğini yazıyorlardı. Bundan başka, 1926'da Cârullah'ın Mekke ve Kahire kongrelerine katılmak üzere yola çıktığında İstanbul'a uğraması üzerine, Türkiye basınının ondan yine geniş ölçüde bahsettiğini görüyoruz.²⁹ Bu tarihten 1947'ye kadar Türkiye basınında ondan söz eden bir yazıya rastlanılmamaktadır.

Gelenekçi İslamcılarının onun fikirlerine pek hoş bakmadıkları anlaşılıyor. Cârullah'ın vefatı üzerine, *Büyük Doğu*'da çıkan şu yazı, onların bakışını yansıtıyor: "İslam'da reforme (!) taraftarlarındandı ve herhalde böyle taraftarlar arasında olsa gerek pek büyük bir İslam âlimi tanınıyordu. Kur'an'a dair bir eserini ithaf ediş tarzına bakacak olursak, kendisi hakkında İslami incelikler-

den hiçbirine nüfuz edemediği hükmünü vermekte mazur oluruz."³⁰

1947 Eylülünde Cârullah'ın Türkiye'ye gelmesiyle, ondan tekrar söz edildiği görülmektedir.³¹ Ömer Rıza Doğrul, çıkardığı İslam reformcusu *Selamet* (daha sonra *Yeni Selamet*) dergisinde Cârullah'ın fikirlerini tanıtıyor, dergisinin hemen her sayısında Cârullah'ın yazılarına yer veriyordu. *Selamet* ve *Yeni Selamet* dergileri 1949 senesi sonuna kadar onun fikirlerini Türk kamu oyuna duyurmaya devam etti. Böylece, epey bir aradan sonra, Cârullah'ın fikirleri Türkiye'de yeniden tartışılmaya, konuşulmaya başlandı. Zeki Velidi Togan ve Abdullah Battal-Taymas gibi Rusya'dan gelen aydınlar onun hayatı ve eserlerinden bahseden yazılar yazdılar. Bu tarihten sonra da, Cârullah'ın Türkiye aydınlarının ilgisini çekmeye devam ettiğini söyleyebiliriz.

- 1860 ve 1870'lerde bu tekkenin şeyhliğini yapan Buharalı Süleyman Efendi, aynı zamanda âlim bir kişi idi. 1882'de yazdığı lugal kitabı ile Osmanlı Türklerine Çağatayca'yı, yani Doğu Türklerinin edebî dilini tanıtıyordu.
- Rızaeddin b. Fahreddin, *Rihle-i Mercanî*, Kazan: Çirkof Hatunining Vere-selerining Tabhanesinde, 1898, 3-5, 27-28.
- Türkçülük hareketinin tarihi için bkz.: Yusuf Akçura, *Türk Yılı*, I (1928), s. 290-455; David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908* (London: Frank Cass and Co., 1977); François Georgeon, *Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris: Editions ADPF, 1980; *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)* (çev.: Alev Er, Ankara: Yurt Yayınları, 1986); Bkz.: Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey: A Study of Irredentism*, London: C. Hurst and Co., 1981. Ayrıca, bu konuda iki Yüksek Lisans tezi yazılmıştır: Mehmet Karakas, *"XIX. Yüzyılda Türkçülük Akımı ve Osmanlıda Rusya Kökenli Türkçülerin Önemi ve Rolü"*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, İstanbul, 1994; Canan Gülpınar, *"Türk Yurdu Dergisine Göre Rusya'da Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişmesi"*, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- "Bizde hâzırki günde ataklı [tanınmış] üç tenkitçi var. Bunlardan biri dini ve ilmi tenkitçi, ikisi de edebî tenkitçilerimizdir. Dini ve ilmi tenkitçimiz, biligli, hüremetli, üstad ve uluğ feylesofumuz Musa Efendi Bigiyef hazretleridir." Bkz.: "Tenkitçiler Arasında", *Şura*, 8: 1 Orenburg (15 Gannuvar 1915), 11-12.
- "İslamiyetin Luther'i şimdi Asya'da zuhur etti. Bu müceddid, bu mücahid-i din, Kazanlı Musa Cârullah Bigiyef, bakınız ne diyor: 'Zemahşerî, Râzî, Beyzavî gibi kelim imamlarının kelim usulüyle Kur'an'ı tefsirlerine umumen, bazı fakihlerin mezhep ruhuyla tefsirlerine hususan muhalefet ederim. Kur'an'ı Kerim'in mu'ciz cümlelerini islah davasına cesaretle eder i'lâcılarını edepsizliklerine şiddetle itiraz ederim...' Şimdi Musa Efendi Kur'an'ı Türkçeye tercüme ediyor. Bu, İslam fikir ve vicdanının esâretten halâsına bir işârettir. Rusyalı bir müslüman, dinin hakikatine doğru ilk adımı attı, biz de onu takip edelim!" Haşım Nahid, *Türkiye İçin Necat ve İtila Yolları*, İstanbul, Şems Matbaası, tarih yok, 213-14.

- A. Battal-Taymas, "Sovyetler Diyarında Görüp Geçirdiklerim", *Tasvir* (12 Ağustos 1948).
- "Âlem-i İslam, Rusya Müslümanları ve Musa Efendi Bigiyef", *İkdam* (9 Nisan 1914): 3.
- Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1978, 430-31.
- A.g.e., 430.
- Şeyhülislamığa Cârullah'ın eserlerinin zararlı olduğunu ihbar eden, Rusya müslümanlarından Orenburg'lu İshak b. Murteza adında bir ahund ve müderris olmuştur. Şeyhülislamığa 1 Mart 1913'te gönderdiği dilekçe-de şöyle söylenmektedir: "Huzûr-ı âli, cenâb-ı meşihatpenâhilerine. Maruz-ı dâî-i dîrîneleridir ki. Merbûtan takdim-i huzur-ı âlileri kılınan *İnsanların Akide-i İlahiyelerine Bir Nazar* ve *Rahmet-i İlahiye Bürhanları* ve *Uzun Günlerde Rûze* ve *Kavâid-i Fıkhiye* nâmlarındaki dört kit'a kitabın münderecâtı akâid-i ehl-i İslâmı muhîl olub bunlar serbest olarak hâric-de neşr olunduğu gibi şu sırada Dersaadet'de dahi neşr edilmekte bulunduğundan ve bu hal ise münâfi-i Şer'-i şerif olacağı vâreste-i arz u beyân olduğundan mezkur kitapların Tedkik-i Müellefât Meclisi'nce tedkik olunarak men'-i intişarlarının taht-ı karâra alınmasına müsâade-i celile-i cenâb-ı fetvâpenâhileri bi-dirîğ buyurulmasını istid'â ve istirhâm eyle-rim." Bâb-ı Fetva Tahrirat Kalemi, Karton 158, dosya no: 31469. Bu ve bir sonraki belgelerin fotokopileri Sadık Albayrak'ın *Şeriaten Lâikliğe* (İstanbul, Sebil Yayınları, 1977) adlı eserinde yayınlanmıştır (s. 324-27).
- Musa Cârullah, "Teessüf Etmiştim Artık Anladım", *İslam Dünyası* 1: 10 İstanbul (4 Temmuz 1329), 152..
- Musa Cârullah, "Teessüf Etmiştim", 152.
- "Haber: Daire-i Meşihatte", *Tanin*, no. 1563, (25 Mart 1329): 2, 6. Yazılan dini eserleri inceleyen Tedkik-i Müellefât Meclisi şu karara varmıştı: "İshak Efendi imzasıyla takdim olunan işbu arzıhal ile beraber Meclis-i dâiyânemize havâle buyurulan *Rahmet-i İlahiye Bürhanları*, *İnsanların Akide-i İlahiyelerine bir Nazar* ve *Uzun Günlerde Rûze* nâm kitapların ek-ser-i münderecâtı usûl-i İslamiyeye külliyyen mübâyin ve nüsûs-ı kat'iyye-yu muhlâf olarak tarih-i edyân mürevviclerinin İslamiyet aleyhine sarf



- ettikleri efkâr-ı ...lerini teyid ve tervic yollu bir takım küfriyât ve ebâtuldan ibâret olub eimme-i din ile ulemâ-yı müfessirîn hazerâtına erbâb-ı inkârın ağzına yakışır ta'n ve teşnî'lerde bulunarak cüz'î bir malumâtı ile hevâ vü hevesine muvâfık olarak bazı şuarâ ve sufîyyenin sözlerinden istimdâd ile bir takım içtihadât ve tefsirâtı cür'etle ehl-i İslâmı iğfâl ve tazlîle müeddî olacak erâcîden ibâret ve *Kavâid-i Fıkhiye* nâmındaki kitabı da hayli indî mesâil-i müctehideyi muhtevî olduğundan bu kitapların müslimin arasında tedâvül ve taammümünün adem-i cevâzına müctefikan karar verilmekle ol bâbda emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. Fî 22 Rebiülevvel 331 fî 18 Mart 329. Mezkur kitapların men'-i intişârı zımnında Dahiliye Nezaret-i celilesine tezkire yazılmak üzere." *Bâb-ı Fetva Tabirât Kalemi*, Karton 158, dosya no: 31469.
- 14 O sıralarda Cârullah'a mektup yazan bir kitapçı, bu yasaktan sonra kitaplarının daha çok arandığını yazıyor, ondan *Halk Nazarma* adlı eserinden bir miktar postalamasını rica ediyordu. Musa Cârullah, "Teessüf Etmiştim", 150.
- 15 Musa Cârullah, "Teessüf Etmiştim Artık Anladım", *İslam Dünyası* 1, 10 İstanbul (4 Temmuz 1329), 149-55. İstanbul'da Rusya Türklerinden Abdürreşit İbrahim'in çıkardığı *İslam Dünyası* dergisi bu yazıyı alıntıyla yayınlaması üzerine, dergi Meşihat tarafından mahkemeye verilmiş, muhakeme sonunda derginin yazı işleri müdürü para ve hapis cezasına çarptırılmıştı.
- 16 Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislamlarındandır. Tokat'ta doğdu, 22 yaşında iken Fatih Camiinde talebe okumaya başladı. 1908'de Meşrutîyet'in ilanından sonra, Tokat'tan milletvekili seçildi. Muhafazakâr İslamcı *Beyânülhak* dergisinin başyazarlığını yaptı. 1911'de kurulan Hürriyet ve İtilaf Partisinde faal görevlerde bulundu. 1913'te İttihatçıların Bâb-ı Ali baskını üzerine yurt dışına kaçtı. Hürriyet ve İtilaf Partisi tekrar iş başına gelince, yurda döndü ve 1919'da Damad Ferit Paşa kabinesinde Şeyhülislamlık makamına getirildi. 1922'de yurt dışına kaçtı. 150'likler listesine dahil edildi. Hayatının geri kalan kısmını Romanya, Yunanistan ve Mısır'da geçirdi. Bkz.: İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, II, (İstanbul: Risale, 1987), s. 263-65.
- 17 Yusuf Uralgiray'a göre, Mustafa Sabri Efendi bu eserini 1912 yılında Romanya'da Mecidiye Öğretmen Okulunda hoca iken yazmıştı ama baskıyı vermesi epay zaman almıştır (Yusuf Uralgiray, XXIV). O sıralarda, kâfirlerin cehennemde ebedi olarak kalıp kalmayacakları konusunda iki eser daha yayımlanmıştır. Bunlardan biri Cârullah'ın dostu Rızâeddin b. Fahrreddin'in *Rahmet-i İlahiye Meselesi* (Orenburg, Vakıf Matbaası, 1911) adlı risalesidir. Diğer ise İzmirli İsmail Hakkı'nın *Nârın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat* (İstanbul, Darülfünun Matbaası, 1341) adlı eseridir.
- 18 Mustafa Sabri, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, 5. O dönemde Musa Cârullah'ı eleştirmiş olmakla birlikte, Mısır'da yaşarken sık sık "kendisiyle tartışabilecek yegane alim, Musa Cârullah Efendi'dir" der imiş (Yusuf Uralgiray, XXV).
- 19 Hayatının son birkaç yılını Mısır'da geçiren Cârullah, orada Mustafa Sabri Efendi ile görüşür, ondan büyük sevgi ve saygı görür. Bkz.: Kazım Nami Duru, *Miller* 135 (9 Eylül 1948).
- 20 Bkz.: Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi: Musa Cârullah'a Reddiye*, Aktaran: Sibel Dericioğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1998). Bu eserin, çok daha güzel bir şekilde hazırlanmış ve dipnotlandırılmış aktarımı için bkz.: Şeyhülislam Mustafa Sabri – Musa Cârullah Bigiyef, *İlahi Adalet*, sadeleştiren: Ömer H. Özalp, İstanbul, Pınar Yayınları, 1996. Özalp'ın neşrinde, Mustafa Sabri'nin eleştiri kitabından başka, Cârullah'ın konuyla ilgili iki risalesi de vardır.
- 21 Azarlayıcı bir dille Cârullah'a şöyle hitap ediyor: "Kalam kitaplarındaki inançları süplürüp atarsın, öyle mi?"
- 22 *Yarın* 1, 21 (1 Mayıs 1928), 3. Cârullah bu eserinde tabiatı tapanların güneşe secde etmelerinin de aslında Allah'a tapma anlamında anlaşılabilirliğini söylemekteydi. Sabri Efendi'nin son derece sapık olarak nitelediği bu fikrin kaynağı da Muhyiddin ibn Arabi idi. Muvahhid olsun, müşrik olsun herkesin Allah'a ibadet ettiği yolundaki bu görüşün İslamın aklî ve naklî ilimlerinde yeri olmadığını söylüyordu. Böyle fikirler olsa olsa "mutasavvıfların aşırıların keşfe dayalı hayal güçleriyle, Musa Bigiyef Efendi'nin çok geniş olan taklit çevresinde" yer bulabilirdi.
- 23 Cumhuriyet döneminde Adalet Bakanı olmuştur. Latin harflerinin ateşli savunucusu olan bu zât, Mecellenin kaldırıp İsviçre medeni kanununun alınmasında büyük bir rol oynamıştır.
- 24 Fatih Kerimi, "İstanbul Mektupları", *Vakit* 1913 (?). [Kaya Nuri'den naklen, "Musa Cârullah Efendi Bigiyef Hakkında", *İctihad* 6, 146 İstanbul (1922), 3058]. Bu yazılar daha sonra kitap olarak yayımlanmıştır. Bkz.: Fatih Kerimof, *İstanbul Mektupları*, Orenburg, Vakıf Matbaası, 1913.
- 25 Kaya Nuri, "Musa Cârullah Efendi Bigiyef Hakkında", *İctihad* 6: 146 İstanbul (1922), 3058.
- 26 Tahirül Mevlevi, "Müctehidler Müctehidi", *Mahfel* 14, 22-23.
- 27 Kaya Nuri, "Musa Cârullah Efendi Bigiyef Hakkında", 3057-58.
- 28 Bundan çok daha sonraları (1948'de) Musa Cârullah'ı destekleyen diğer bir yazar (Kazım Nami Duru), onunla Mustafa Sabri Efendi arasında bir karşılaştırma yaparken şöyle bir hüküm veriyor: "Biri, doğrudan doğruya ayetlere, hadislere; Mekke'ye kadar bütün İslam alemini gezip görmüş olduğu için, o aleme hudutsuz vukufuna istinat ediyor; öteki yalnız İstanbul medreselerinde okuduğu, bizde yahut başka diyarlarda yazılmış eserlerden istifade ile Musa Cârullah'ın samimi, ilmi sözlerini redde kalkıştıyordu." Kazım Nami Duru, *Miller* 135 (9 Eylül 1948).
- 29 Bkz.: "Haber, Mısır ve Mekke Kongreleri Hakkında Mâlumat: Moskova'dan Şehrimize Gelerek, Mısır ve Mekke Kongrelerine Gidecek Olan Musa Cârullah Efendi'nin Rusya Müslümanları ve Şimal Türkleri Hakkındaki Beyânâtı", *İkdam*, İstanbul (18 Mayıs 1926), 1.
- 30 *Büyük Doğru* 5: 4 (4 Kasım 1949), 9.
- 31 Bkz.: Aziz Özbay, "Büyük Türk Âlimi Musa Cârullah Diyor ki", *Tasvir*, İstanbul (16 Eylül 1947), 1-2.

TARİHİ DEVAMLILIK: OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E

OSMANLI MİRASI
OSMANLI DEVLETİ VE GÜNÜMÜZ TARİHÇİLİĞİ

OSMANLI MİRASI

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN OSMANLI KÖKENLERİ

521

MODERN TÜRKİYE VE OSMANLI MİRASI

529

TÜRKİYE'DE OSMANLI MİRASI

541

BALKANLAR VE OSMANLI MİRASI

543

OSMANLI DEVLETİ'NDEN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE

547

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAN BUGÜNE KALAN MİRAS: İSLÂM
(PROBLEMATİK BİR YAKLAŞIM DENEMESİ)

552

OSMANLI TARİHİ
EN ÖNEMLİ OSMANLI MİRASI: TÜRK TOPLUMU

564

OSMANLI DEVLETİ'NDEN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE
İKTİSADÎ BİR VERASETİN ANATOMİSİ

569

TÜRK DEVRİMİ: BİR KOPUŞ MU, GEÇMİŞİN DEVAMI MI?

574

HİLAFET'TEN CUMHURİYET'E

582

OSMANLI DEVLETİ'NDEN GÜNÜMÜZE KALAN

586

OSMANLI'YI TANIMAK VE YENİ YÜZYILA TAŞIMAK

588

OSMANLI MİRASI VE BİZ

591

OSMANLI VE HOŞGÖRÜ

597

OSMANLI MİRASI

602

OSMANLI NE İDİ?

606

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRK AYDINI

616

GERİLEME VE ÇÖKÜŞ DEVRİ OSMANLI İNSANI -OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E
MİRAS KALAN SOSYAL KARAKTER ÜZERİNE BİR DENEME-

630

ZİHİN COĞRAFYAMIZDAKİ OSMANLI

645



TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN OSMANLI KÖKENLERİ

PROF. DR. BERNARD LEWİS

PRINCETON UNIVERSITY, DEPARTMENT OF NEAR EASTERN STUDIES / A.B.D.

*J*htilalci devletlerin, devirdikleri ve yerine geçirdikleri ve mümkün olan her yola başvurarak itibarlarını sarsmaya çalıştıkları rejimlerden kendilerini uzak tutmaları ortak özellikleridir. Bu yöntem hem onların iktidarı ele geçirmelerini meşru kılmak, hem de 'eski rejim' diye adlandırılan düzeni yeniden getirmeyi öngören her girişimi engellemek amacıyla gereklidir. Bu durumda yeni olan şey iyi, eski olan da kötüdür. Böylelikle eskinin çalışılması bile şüpheli bir durum yaratabilir. Türk Devrimi de, diğer yerlerdeki devrimleri ve varisleri gibi tüm bu evrelerden geçmiş ve Osmanlı İmparatorluğu ve hatta başkenti İstanbul bile bir süre her nasılsa küçük görülmüştür.

Türkiye'de, başka yerlerde olduğu gibi, bu evre atlatıldı ve Osmanlı mirasına tarihçiler ve diğerleri arasında şimdi daha olumlu ve de daha rasyonel denilebilecek bir yaklaşım egemen. Bu yeni görüş bizim Türk Devrimi'ni daha iyi kavrayabilmemize yardımcı bile olabilir. Türkiye Cumhuriyeti şimdi üç çeyrek yüzyıldan daha fazla bir yaşa sahip ancak bu süre insanlık tarihiyle karşılaştırıldığında ne kadar da kısa kalıyor. Türkiye Cumhuriyeti göklerden düşmedi, ya da deniz aşırı dalgalarla yükselmedi. Aksine başka zamanlarda ve başka yerlerde gerçekleşen diğer büyük devrimler gibi, bu Cumhuriyet de uzun ve karmaşık bir yapıya sahip olan değişim ve terakki sürecinin bir sonucuydu.

'Devrim' kelimesini Türkiye Cumhuriyeti'nden söz ederken kullanıyoruz. Oysa bugünlerde çok yanlış kullanılan bir kelime ve yeniden izah gerektiriyor. Bu yüzden konu dahilinde 'devrim' terimiyle ne kastedildiğini her ne kadar evrensel bir tanım yapmaya çalışmıyorsam da kendi anladığım şekliyle açıklamama izin verin. Ulus-

ların tarihinde devrim terimi bugünlerde yaygın olarak kullanılan bayağı, çocuksu veya saçma manada, örneğin ayağa giyilenlerden, hafif içeceklerden veya popüler eğlenceden bahsederken kullanılmamalı veya dairesel şekilde dönmek, deveran etmek ya da eğer hoşunuza giderse alaşağı olmak, ki pratikte çoğu zaman bu manaya geliyor, gibi edebi kavramlar olarak anlaşılmamalı. Devrim kelimesi, benim de katılacağım bir ifadeyle, 360 derecelik bir dönme anlamına gelir ve ayrıca eklemek isterim ki bazen, vidaların mekanik olarak sıkıştırılmasını da içermektedir. Kapitalizmin insanın insanı sömürmesi ve komünizmin de bunun tam tersi anlama geldiği, o çok iyi bilinen hükümde olduğu gibi hiçbirimiz devrimi edebi anlamda rollerin değişimi olarak algılamamalıyız. Devrim, o halde, toplumun ani, şiddetli, derhal ve toptan bir dönüşüme uğraması değil; bu tarz şeyler olmuyor, olamaz da ve olabilirlik yanlısı bugün anılmayan milyonlarca insana sayısız sefalet getirmiştir.

Bu, bizim devrimden ne anlamadığımızdır: Devrimden ne anlıyoruz öyleyse? Metindeki bağlamda, devrim, bir süredir varolan derin ve yaygın değişimin sonucu olarak yeni siyasi düzenin ortaya çıktığı; değişimin kendisini daha öteye taşıyacak yeni bir sistemi çağırdığı noktadır.

Bu metinde amacım, Türklerin erken dönem tarihlerinde ve dolayısıyla da İslamiyette bir süre filizlenen gelişen ve 1923'te resmen tanınarak geleneksel ifadelerle kullanılmaya başlanan bir takım belirli düşünceleri araştırıp onların köklerini inceleyerek asıl hallerini bulmaktır. 1923'ten bu yana, tarihsel değişim süreci içerisinde kaçınılmaz olan erteleme ve güçlüklerle rağmen, bu düşünceler giderek daha etkili oldular.



Bu görüşlerin ilki geç dönem Osmanlı Türkleri'nce ve yeni dönem Cumhuriyetçi Türklerce hakimiyet-i milîye olarak adlandırılan ve ne tanrısal ne de kalıtsal olan egemen otoriteyi esas alan, halka dayalı egemenlik düşüncesidir. Buna bağlı olarak doğrudan devrime giden bir düşünce; otoritenin kaynağı olan ulusun -burada ulustan tam anlamıyla neyi kastettiğimizi şimdilik bir kenara bırakalım- hükümeti, hatta bazı durumlarda rejimi değiştirme yetkisine sahip olduğu düşüncesidir. Rejimin değişimi, devrimci değişiklik, ihtilalci hükümetlerin eski rejimi devirme girişimini haklı çıkarmak ve aynı zamanda da benzer hususları göz önünde bulundurarak baştaki rejimle olabilecek herhangi bir benzer devirme işlemine karşı koymak gibi daimî bir ikileme düşmelerine neden olur. Gerçekte, tabii ki, bu kuramsal bir sorun değil ve genellikle müzakereyle bir sonuca ulaşılamıyor.

Halk egemenliğiyle bağlantılı olan ikinci bir görüş ise sınırlı egemenliktir. Bu da, egemen gücün ne mutlak ne de keyfi olduğu, yöneteni ve yönetileni bağlayan, otoriteyi tanımlayıp sınırlayan ve onun açık ve kesin kurallarla boyunduruk altına alınması anlamına gelmektedir. Modern çağlarda bu kurallar anayasa olarak biliniyor.

Tüm bunlara bağlı olan yine üçüncü bir görüş var ki, o da, ataerkil ya da pastoral hükümetin aksine geleneksel yazarların politika üzerine yürüttükleri iki popüler fikri kullanan temsilî hükümet nosyonudur. Bu görüşe göre, buyruk altında olan kişi, ya da daha doğrusu 'yurttaş'ın geleneksel anlayışta olduğu gibi sadece iyi yönetilmeye değil, hükümetin oluşturulmasında görev almaya da hakkı vardır. Hatta seçimi kazanmış olan kendi temsilcileri sayesinde hükümetin yönetiminde bile yer alabilir.

Dördüncü görüş bizim bugün vatanseverlik olarak ifade ettiğimiz ve eski dinsel cemmatsel ve hanedansı kimlik düşüncesinin ve aidiyet duygusunun yerine geçmesini istediğimiz ulus ve ülke nosyonudur- Türk ulusu, Türk yurdu gibi.

Siyasi düşüncelerin özetini yaparken, demokratik ya da demokrasi kelimelerinden sakınmaya çalıştığım şüphesiz fark edilecektir; ancak bu davranışımın nedeni, belirtilen terimlerin neyi simgelediğine olan inancımın azlığından değil, demokrasi kelimesinin diğer bazı kelime-

ler, örneğin -gelişme ve gelişen- sözcükleri gibi yanlış kullanımdan dolayı bozulmaları ve iyi tanımlanmış konuların haricinde ciddi ve güvenilir müzakereler için kullanışsız hale gelmelerinden kaynaklıdır.

Bu düşünceleri belirttikten sonra, şimdi de, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkmış bazı yeni Türkçe siyasi kavramlardan bahsetmeme izin verin. Anlaşılacağı gibi bu kelimelerin birçoğu Arapça. Ancak tarihsel değil de, etimolojik anlamda Arapçadırlar. İngilizcedeki telefon ve metafizik kelimeleri Yunancadır; ama aralarında çok önemli bir farklılık söz konusudur. Metafizik kelimesi bize eski Yunanlılardan, felsefenin açıklanmaya çalıştığı bir kol sayesinde gelmiştir. Ancak eski Yunanlıların elbette ki telefonları yoktu ve telefon kelimesi eski Yunan köklerinin hammadde olarak kullanılmasıyla meydana getirilmiş çağdaş bir kelimedir. Yani 'telephone' çağdaş Yunancada İngilizceden ödünç alınmış bir kelimedir.

Arapçadan alınan Türkçe kelimeler de buna benzer bir şekilde bölünmüşlerdir. Bazı Türkçe-Arapça kelimeler, metafizik kelimesi gibi, işaret ettikleri bilimler veya nosyonlarıyla birlikte orijinal kullanıcılarından aktarılmıştır. Türkçedeki diğer Arapça kelimeler Türkler tarafından türetilmişlerdi ve önceden Araplarca bilinmiyordu. Doğrusu bazıları hala da bilinmiyor, bazılarıysa o kadar çok kullanıldılar ki, Araplar tarafından geri sahiplenildi. Buna benzer bir kelime olan, "cumhuriyet" klasik Arapçadaki cumhur kelimesinden gelmektedir. Klasik Arapça sözlükler cumhur kelimesi için, aralarında 'kum yığını' veya 'tepecik' ifadelerinin de yer aldığı bir dizi tanım veriyor. Daha ayrıntılı ifade etmek gerekirse Lane'nin 'Arapça-İngilizce Sözlüğü'nden aktaralım: 'insanlar veya halkların geneli ya da önemli bir bölümü, üstün, yüceltilmiş ya da asil olanları' ya da 'büyük bir insan topluluğu.' Cumhurî sıfatı Lane tarafından sadece sarhoş eden içecek olarak tanımlanıyor ve bunun da nedeni insanlar arasında böyle kullanılıyor olması. Bu kavram Klasik Arapça'da, en azından benim araştırabildiğim kadarıyla, hiçbir zaman cumhuriyet anlamında kullanılmadı.

Klasik Arapça terimleri arasında 'cumhuriyet' kelimesine tekabül edebileceğine inandığımız iki yer var. Bunlardan biri Yunan felsefî edebiyatına ait çeviriler ve uyarlamalar, diğeri ise İtalya'da ve daha sonra Arapların



karşılaştıkları başka yerlerdeki cumhuriyetlerin siyasi dokümanları. Yunanca Πολιτεία, Latince res publica'yı çevirmek için Arap yazarlar *madina* kelimesini kullandılar. Plato'nun 'demokratik devlet'i Farabî tarafından *Madina Jama'iyya* olarak çevrilmiştir. Sözcüğün diğer kullanımı ortaçağ Müslüman devletlerinin ilişkide bulundukları, ama yönetim biçimlerini tanımlamak için özel bir sözcüğe sahip olmadıkları Avrupa cumhuriyetleri için geçerlidir.

Cumhuriyya kelimesi, ideal bir şekilde sona eren bu yapısıyla, ilk defa XVIII.yüzyılın sonlarında Türkçe'de ortaya çıkar, Arapça'da ise daha sonradan Türkçe'nin etkisiyle oluşmuştur. Aslen cumhuriyet değil de, cumhuriyetçilik anlamına gelen bu kavram ancak XIX. yüzyıl süresince tedrici olarak bir anlam değişimine uğradı. XIX. yüzyılda diğer yerlerde olduğu gibi Türkiye'de de cumhuriyet ve demokrasi arasında belirgin bir ayrım yapılmamıştı. Oluşabilecek karışıklığı engellemek için bu görüşü zihnimizde tutmak çok önemlidir. O zamanlar -bugün bile tuhaf görünüyor- birçok kişi cumhuriyet ve demokrasi kelimelerinin az ya da çok eşanlamlı olduğuna inandı. Çağdaş Yunanca'da, demokratia cumhuriyet demektir. Açıkça birbirinin yerini tutabilen bu iki kelimenin, cumhuriyet ve demokrasinin, zorbalığa, kişisel hükümete birer karşı tez olduğu, ikincisinin genellikle monarşiye denk görüldüğü farzediliyordu. Bir tarafta cumhuriyet ya da demokrasi, diğer tarafta da monarşi ya da istibdat arasındaki tezatlık yadsınarak tek bir gövdede birleştirildi ve bu iki çift kavram eşanlamlı sayıldı.

O tarihlerden bu yana bu iki zıt anlamlı sözcük çiftini ayırtarmayı öğrenmemize yetecek kadar çok zorba cumhuriyetler ve demokratik monarşiler gördük. Ancak şunu hatırlamamızda fayda var ki, XIX. yüzyılda bu böyle değildi. O zamanın Türkçesinde cumhuriyet veya cumhur kelimeleri modern anlamda cumhuriyetçi, yani devlet yöneticiliğinin kalıtsal olmadığı bir sistem anlamına gelmeyebiliyordu. 1848'de Reşid Paşa cumhuriyetçi olmakla suçlanmıştı. Serasker olan Damad Said Paşa sultana giderek şöyle söylemişti, 'Bu adam ilan-ı cumhuriyet edecek, saltanatın elden gidiyor.'¹ Şimdi tam anlamıyla bu ne demek? Saltanatı kaldırıp Türkiye'de cumhuriyeti kurmayı amaçladığını mı ima ediyor? Bu pek olası bir şey gibi gözüküyor. Muhtemelen, suçlayan ki-

şi Reşid Paşa'nın Türkiye'de anayasal bir monarşi kurmak için dolaplar çevirdiğini kastetmişti. Böyle bir yargı o zamanın ihtimallerine daha çok uyuyor. Midhat Paşa'ya da yöneltilen ve onun reddettiği benzer bir suçlama ile karşılaşılıyor. Midhat Paşa gerçekten temel İslamî demokrasiye dayanarak haklı çıkarmaya çalıştığı meşrutiyet hakkında yazılar yazdı. Tutuklanmasından sonra Midhat Paşa ve onunla beraber yakalanan diğer kişiler sorguya çekilmişler ve Sultan Murad'ın tahta geçmesinden sonra 'cumhuriyetin ilanı'nı planlamakla suçlanmışlardı. Sorgulamadaki sözlü ifadeye göre: 'Ol sırada Midhat Paşa hükümet-i Osmaniyye'nin bilküllüye yed-i iktidarlarından alınacak surette saltanat-i seniyyenin inkılabına dair yani cumhuriyet yapılmasına mütedair bazı tefevvühatta bulunmuş olduğundan Nuri Paşa müdafaa etmek istemesi üzerine mühim müzakeremiz vardır diyerek dışarı çıkarıldığını, Nuri Paşa beyan ediyor; bu müzakere ne idi ve cumhuriyet üzerine ne söz söylendi ve ne kadar verildi beyan buyurunuz?'² Cevabının çok ilginç olacağı bu soruya, ne yazık ki, sorgulanan kişi tarafından muhtemelen bilgece bir şekilde kaçamak cevap verildi. Burada cumhuriyete daha fazla benziyor ve inkılab kelimesinin kullanımı imalı. Yine de kesin olmaktan uzaktır.

Midhat Paşa'nın düşmanlarının oldukça hoşlarına giden bu sorun, yeniden Midhat Paşa'nın davasıyla gündeme geliyor. Ancak, her ne kadar, Reşid ve Midhat Paşalar İngiliz, Hollanda ve İskandinav'daki biçimiyle anayasal monarşi istedilerse de, burada yine cumhuriyetçiliğe yöneltilen suçlamalar tam anlamıyla şüphelidir. 1876 yılında Ali Suavi³ tarafından yayımlanan ilginç bir makalede; cumhuriyetin gerçek anlamı araştırılıyor; buna göre, Türk Müslümanlarca anlamı, istibdata götüren Avrupa tarzı değil de, daha çok Müslüman yöneticinin danışmanlarıyla olan müzakeresi anlamına gelen geleneksel *meşveret*'tir.

Türk siyaseti içerisinde geçen en önemli ikinci kelime de istiklal kelimesiyle ilişki kurabileceğimiz hürriyettir. Bu iki kavram arasında yine bir zamanlar karışıklık söz konusuydu. Hürriyet ve istiklal terimleri de eşanlamlı ve birbirinin yerini tutabilen ifadeler olarak kabul ediliyorlardı: hürriyet istiklal, istiklal de hürriyet demektir. Fakat şimdi daha iyi biliyoruz ki, hürriyet ile is-



tiklal ayrı kavramlardır. Bunlar birbirlerinden farklı oldukları gibi sömürgecilik sonrası dünyada bu iki ifadenin birbirlerine uyuşmayan kavramlar olduklarına inanıldı, birisi başladığında diğeri sona erer. Her iki kelime de Arapça-İslamî terimlerdir ve hiçbiri Osmanlı'nın icadı değildir. Her ikisi de, cumhuriyetin tersine, klasik ama Osmanlıca'da ancak XIX. yüzyılda siyasi terim olarak kullanılmışlar. Hürriyet kelimesi Arapçadaki hurriya'dan geliyor ve klasik Arapça kullanımında legal bir terimdi. Köle olmanın aksine özgür olmak anlamına geliyordu, yani köle olmama durumuydu. Normal olarak hukuki, bazen de toplumsaldı, ama hiçbir şekilde siyasi değildi. İslam dünyası, batıdan farklı olarak, köleliği siyasi bir metafor olarak kullanmadı. İstiklal, 'tam yetki' (full powers) anlamına gelen idari bir kavramdı. Bir yönetici veya general acil bir durumda dışarıya gönderildiğinde kendisine tam yetki verilebiliyordu. Yani, her zamanki sınırlamalara ve kısıtlamalara bağlı olmadan istiklal vermek anlamına gelen sınırsız otoriteye sahip oluyordu.

Bu iki terim, daha birçoklarıyla beraber, XIX. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda genellikle gazeteciler ve tercümanlardan oluşan iki grup tarafından yeni ihtiyaçları karşılamak, özellikle başka bir dilde tasarlanmış antlaşmaların ve diğer belgelerin tercüme edilmesini sağlamak üzere yeni lügatin birer parçası olarak icat edilmişlerdi. Antlaşmaların Türkçe metinleri bu bakımdan son derece öğreticidir. Özgürlük kelimesini -hürriyet olarak değil de, aynı manaya gelen serbesti şeklinde- bildiğim kadarıyla ilk olarak 1774 tarihli Küçük Kaynarca Antlaşması'nda Kırım Tatarlarının siyasi bağımsızlığını gösteren İtalyanca metni Türkçe'ye tercüme etme görevi verilmiş olan tercümanın, karşılığını bulmak zorunda kaldığı bir Osmanlı resmi belgesinde rastlıyoruz. Yunanistan'ın bağımsızlığını tanıyan 1830 tarihli Londra Protokolü'nde yine bu terime istiklal-i kamil, 'tam bağımsızlık' olarak rastlıyoruz. Ayrıca yeniden yüzyılın ortalarına doğru ve sonrasında çabucak büyüyen Osmanlı basınında oldukça sık çıkan Avrupa ve diğer yerlerde hakim bazı hadiselerin yorum ve müzakerelerinde buluyoruz.

Kavramların üçüncü grubunu ulus ve ülke ifadelerini içeren ve özellikle Osmanlıca ve Arapça'da farklı bir

anlama gelmesine rağmen Türkçe'de ulus anlamına gelen millet kelimesi ve ülke ile eşanlamlı olan vatan kelimeleri oluşturuyor. Bunlar hala klasik kavramlardır. Ancak, her ikisi de XIX. yüzyıl boyuca yeni içerikler kazandıkları gibi halkın anlayışıyla resmi kullanımın her zaman aynı olamayacağı gerçeğinden hareketle belli bir belirsizliği de taşıyorlardı. Bu iki kelime de 1839 Tanzimat Fermanında ve sonraki belgelerde ortaya çıkıyorlar ve hala bu belgelerin bazılarında karışıklığın devam ettiğini görürüz. Örneğin dini hesaba katmadan tekil Osmanlı milleti üzerinde ısrar ediliyor ve aynı belgede Müslüman milleti ve diğer milletlere de değiniliyor. Zaman içerisinde millet kelimesi dinî cemaat anlamından sıyrılıp laik millet anlamına bürünerek büyük ölçüde değişime uğradı, ancak bazıları bu değişimin büsbütün tamamlanmadığını söyleyebilir.

Vatan kavramı evvelce hiçbir siyasi içerik taşııyordu. Yalnızca bir insanın doğum, köken ya da ikametini belirtiyordu. XIX. yüzyılda ise ülkenin siyasal ve duygusal çağrışımını kazandı.

Şimdiye kadar açıkladığım tüm kavramlar ve gelişmeler XVIII. yüzyılın son döneminin ilk yıllarına ve XIX. yüzyıla aittirler. Ancak yeni düşüncelerin girişi ve Müslüman Türkler arasında kabul görmesi, ister milliyetçi isterse yeni İslamcı apolojik bakış açısına sahip romantik tarihçilerin görmedikleri ya da yanlış anladıkları -gerçekte ise ihmal edip çarpıttıkları- geleneksel Türk-İslam geleneğinde mevcut olan belli unsurlar tarafından kolaylaştırılmıştı. Düşünce ve gelenek ıslahatçılarının birçoğu ıslahatlarını hakiki geleneksel usullere geri dönüş olarak gösterip daha da cazip hale getirmeye çalıştılar. Hatta bazen Avrupa'dan uyarlamaya çalıştıkları uygulamaların İslam ya da Türk kaynaklı olduğunu iddia edecek kadar ileri gittiler. Bu tarz bir savunmacı tarih yazıcılığı bazen en uç noktalara kadar ulaşabiliyor, örneğin bazı Arapça ve Türkçe ders kitapları, yazarlarının farazi atalarının sahip olduğu gerçek demokrasiden dem vurup yabancıların zararlı rolüne vurgu yaparlar.

Bu türden romantik fantazileri bir tarafa bırakarak sözü edilen değişik nosyonların hayali köklerinden farklı olarak, Türk ve İslam geçmişi içinde ne derecede gerçek temellere sahip olduğuna bakalım. İşe kanun karşısında sorumlu hükümet düşüncesine bakmakla başlaya-



lım. Osmanlı İmparatorluğu'nun dizginlenmemiş bir despotizm olduğu şeklindeki amiyane görüş elbette yalı- niştir. Osmanlı devleti, Osmanlı egemen gücü hem te- oride hem de uygulamada sınırlandırılmıştı. Onu kısıt- layan güçlerin başında şeriat kuralları geliyordu. Sultan şeriata tabi idi dolayısıyla kanunun üzerinde değil altın- daydı. Kanun yapmıyor ve hatta kuramsal olarak yorum- layamıyordu bile. Yasa tarafından tebasının en acizinden bile daha az olmaksızın kısıtlanmıştı. Anayasasal sınırla- yıcı bir güç olarak şeriatın kendi eksikliklerinin olduğu da doğrudur. Şeriat, Sultana fiilen despotik olmasa de otokratik yetkiler tahsis ediyordu. Günahıta itaat yoktur düsturuna rağmen bir buyruğun günah olup olmadığını sınavacak herhangi bir prosedür koymada başarısız kaldı- ğı gibi insanların padişaha nereye kadar itaat edecekleri hususunda da bir kriter geliştirmede aciz kalmıştır.

Bununla beraber, Osmanlı Devleti'nde şeriatın ön- gördüğü sınırlamaları uygulamak için, göreceli olarak daha yüksek bir medeniyet seviyesine ulaşmış diğer İsl- lam devletlerinde görülemeyecek boyutta, ciddi bir ham- le daha yapıldı. Bunu sembolize eden olay fıkıhçılara gö- receli olarak daha düşük statülerin verildiği diğer İslam devletlerinin aksine, Osmanlı Devleti'nde yüksek statü- lerin verilmiş olmasıdır. *Kanunname Al-i Osman*'da beyan edildiği gibi Osmanlı teşrifatının nizamlarına göre bay- ramlarda ulema sultanı selamlamak için gelir ve sultan da bunların selamlarını ayakta kabul ederdi. Önemi kü- çümsemeyecek olan bu davranış sembolik bir hareket- tir. Buna benzer bir düşünceye Şinasi'nin Reşid Paşa için 1856 Islahat Fermanı'nın ilanı dolayısıyla yazdığı gazel- de de rastlıyoruz. Bu gazelde Şinasi "bildirir haddini sul- tana senin kanunun"⁴ diyerek daha radikal ve Osmanlı toplumu için kesinlikle yeni olan bir tarz ile düşüncesini ifade etmişti. Yeni olmasına karşın tümüyle de öncesiz değildi. Mesela, henüz reformun olmadığı dönemlerde Osmanlı'da vuku bulmuş olayları göz önüne alırsak, bir problem için kendisinden fetva isteyenlere kısaca "ol- maz" diyerek kestirip cevap veren Şeyhül İslam'ın tavrın- da da benzer bir radikallik görürüz.

İslamiyet'ten Türklük arkaplanına dönecek olursak, varlığını Türk askerî kodlarında hâlâ sürdüren, Moğol yasa düşüncesinin efsaneleşmiş fakat yine de ayakta kal- mış hatıraları ve Türkleştirilmiş Moğolların uygulamala-

rıyla takviye edilmiş bozkır hürriyetinin ilk nüvelerini görürüz.

Daha muayyen bir örneği ele alacak olursak, Sünni- liğin egemenlik kavramında antlaşmaya ve rızaya (con- sent) dair bir unsur var. Rıza kaçınılmaz surette geri çe- kilmeyi ya da kabul etmeyi ima eder. Sünni fıkının ege- menlik kurumları üzerine ifade ettiği görüşlere göre emir otoritesini ne nesepten ne de doğrudan doğruya Tanrıdan alır. Tabiki tanrıdan alır ama nihai olarak. Oto- ritenin doğrudan verilmesi Arapça'da Hay'a ve Türk- çe'de de *bi'at*'a dönüşmüş olan bir sözleşme ve seçim sü- recinin sonucunda gerçekleşir. Bu kelime çoğunlukla yanlış bir fikirle "bağlılık sözü" olarak tercüme ediliyor. Bu tercüme terimin ve ifade ettiği resmiyetin temel an- lamını saptırıyor. Kelimenin kökü satın almak veya sat- mak manasına gelen Arapça bir fiilden geliyor ve kavram söz vermeyi ya da boyun eğmeyi değil antlaşmayı ifade ediyor. Sünni fıkının katı teorisine göre *bi'at* yeni başa getirilmiş yöneticiyle inananlar cemaati arasındaki iki taraflı bir antlaşmaydı. Her birinin diğeri için yüklendi- ği belirli görevleri vardı ve yöneticinin anlaşmaya dair görevleri oldukça detaylı bir şekilde beyan ediliyordu. Buyruk altındakilerin görevi ise itaat etmekti- ancak bu görev ne sınırsız ne de koşulsuzdu.

Aslında, tabiki, teoriyi bir kenara bırakacak olur- sak, egemenlik geleneği kalıtsal veya az ya da çok te- okratik oldu. Bununla beraber hükmedenlerin ve hük- medilenlerin karşılıklı olarak vermiş oldukları taahhüt- lerin anlaşmaya dayanmasını öngören geleneksel biçimi varlığını sürdürdü. Bu, tabi ki, haklardan ziyade görev- lerin değişimiydi. Bununla birlikte bazı belirli durum- larda benim sana karşı olan görevim senin bana karşı olan haklarınla hemen hemen aynı manaya gelebiliyordu. Yö- neticinin buyruğu altındakiler üzerinde yükümlülükleri vardı ve anlaşma teoride hatta bazen de uygulamada ba- zı kavramların yerine getirilememesi durumunda feshe- dilebilirdi. Sultanlık yönetim şekli olarak hiç şüphe yok ki bir otokrasiydi, ancak hakikat onun bir mutlakiyet ol- madığıydı. Doğrusu, bu duruma, belki tuhaf bir para- dokstur ama, modernleşme sürecinin geleneksel toplum- da var olan sınırlayıcı kenar güçlerini yok edip egemen- leri güçlendirdiği XIX. yüzyılda gelinmiştir.



Bu kısıtlayıcı güçler nelerdir? Bunlar İslam'dan ziyade Osmanlı ve Türklerdir. İslami nazariye ve İslam hukukunun bu konuda pek yardımcı olduğu söylenemez. İslami gelenekte Avrupa'da ya da Greko-Romen dünyasında görülen bağımsız (corporate) entiteler, organlar veya haklar İslami gelenekte göze çarpmazlar. Bu gelenek içinde bulabildiklerimiz ise yöneticiye istişareyi tavsiye eden genel ve çok net olmayan nasihatlerdir. Fakat, bu süreci ortaya koyma, düzenleme ve kurumlaştırma noktasında her hangi bir çabayla karşılaşmıyoruz. Klasik istişare metinlerinde çok şey söyleniyor. Ulemaya ait kitapları okuyacak olursak eğer, bilginlere danışmanın ne kadar arzu edilir bir şey olduğunu görürüz. Vezirler tarafından lüzum duyulduğunda yazılan risalelere baktığımız zaman vezirlerin kendilerine danışılmasının önemi ne vurgu yaptıkları görülür. Ulema istişareyi desteklemek için sıkça Kur-an'dan iki ayet zikreder: *ve-amrühum shura baynahum*, "işleri kendi aralarında şura ile olanlar" (Kur-an XIII, 36/8); ve *wa-shavirhum fi'l-amr*, "işlerinde onlarla istişare et" ya da "bu işte" anlamında da olabilir. (Kur-an III, 153/9). Bu arada, bazı Şii otoriteleri, ikinci ayetin Sunnîler tarafından Ali'nin yerine Halife Osman'ın tahta geçişini haklı çıkarmak için Kur-an'a sokulduğunu iddia ediyorlar. Kur-an'da istişareye önem verilmiş olsa bile ve Ulema tarafından çok sık zikredilmiş olsa bile bozkır insanların gelmesine kadar pratik ya da kurumsal çok az etkisi olmuştur.

İslam tarihinin ortaları, kabaca XI. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar olan dönem, tam manasıyla bir dönüm noktasıydı. Bütün Orta Doğu toplumu, kültürü ve hükümeti Türklerin ve Moğolların Orta Doğu'ya gelmesiyle ve yeni hayat kalıplarının kurulmasıyla dönüşmeye başlamıştı. Rejimlerin denge ve istikrarlara kavuşması gibi, erken dönemlerde pek rastlayamadığımız siyasi önemleri olan yeni özellikler ortaya çıkmıştı.

Bu siyasî değişimin kendisini gösterdiği bir yön de meclislerin, danışma organlarının ortaya çıkması ve meşveretin kurumsallaşması oldu. Bu yerlerden biri de danışma kurulu, müşavirlerin ortaya çıkması ve *meşveret* ya da *maşvare*'nin anayasallaştırılmasıdır. Bunlar bile hala, Avrupadaki kilise meclisleri ya da parlamentoların bir benzeri olmaktan çok uzaktadırlar. Yine de klasik İslamiyet'ten çok ciddi bir değişimdi. Aşağı yukarı miladi 921

yılında İbn Fadlan adında bir Arap gezgini, Türk insanı olan Volga Bulgarlarının devlet düzenini Kur-an'ın ayetlerinden aktararak açıklar.⁵ *Ve-amrühum shura baynahum*. Ve devam ederek Volga Bulgarlarının çalışmalarını şöyle anlatır: 'Ne zaman bir şey hakkında mutabık olsalar ve onu uygulamaya karar verseler içlerinden en aşağılığı ve en tuhafı gelir ve yaptıkları anlaşmayı bozar.' İbn Fadlan demokrasiyi sevmedi. Düzensizliğe, anarşiye ve bunlar gibi karışıklıklara yol açtığını ileri süren bu tip yöntemlerden duyulan hoşnutsuzluğu belirten başka belgeleri de var.

Bununla beraber, Türk ve Moğol idaresi altında ilk kez tam veya kısmî üyeliğe sahip olan nizamlı şurâlara rastlıyoruz ve bu yeni bir şeydi. Bu belkide Çin ama büyük bir ihtimalle de büyük Moğol Kabile Kurulları'nı ifade eden kurultay geleneğinden mülhem bir aktarmaydı. Benzeri şeylere tüm Moğol sonrası İslam topraklarında rastlayabiliyoruz. İran'daki karşılığı vezirin başkanlık ettiği daha sonra da Safevilerin Jangisi olan İlhanlıların Yüce Divanı *divan-i buzurgdur*. Bu divan, Memlûk sultanlığı, Mısır ve Suriye'de sayıları 6 ile 9 arasında değişen, *maşvare* veya *mushir al-davla* olarak bilinen hükümet müsteşarlarından oluşuyordu. Ne yazık ki, yerel tarihçilerin alışılmamış ve pek zevk vermeyen bir gelenek hakkında söyleyebilecek çok az şeyleri vardı. Bazıları bütün düşünce için hoşnutsuzluklarını belirttiler. Mısırlı bir tarihçi olan Qalqashandi 1375 yılında Memlûklülerin Sis'i ele geçirmelerinden bahsederken şunları söylüyor: 'Otorite başkalarına danışır oldu, teba anarşik bir yapıya büründü, kaleler yıkılıp enkaza döndü.'⁶ Demokrasiyi başarıyla uygulamışlardır.

Vakanüvislere göre en başından beri Osmanlı İmparatorluğu'nda buna benzer istişarî gövdelerin izlerine rastlıyoruz. İlk Türk vakanüvislerinden Ali Yazıcıoğlu, Osmanlı Devleti'nin doğuşunu anlatırken şunları söylüyor: 'Filcümle ol illerun beğleri ve kedhudaları cem olub Osman beğ katına geldiler ve meşveret kıldılar.' 'Çok kahal u kilden sonra sözleri ihtiyarı bu oldu.'⁷ Bu, Osmanlı Devleti'nin doğuşunun otantik izahatı olabilir de olmayabilir de. Ancak eğer bir efsaneyse bile, ilk Osmanlı vakanüvislerinin bu tarz bir efsaneyi seçmeleri bile kesinlikle anlamlıdır.



XV. yüzyıldan itibaren, Osmanlı vakanüvislerinde *meşveret*'e yönelik düzenli göndermeler vardır ama bu göndermelerde bu kuruluşlar düzenli kurumlar olarak değil, mevki sahibi kişilerin -askeri, sivil, dini- mevcut konuları konuşmak için bir araya geldikleri ad hoc kurumlar olarak karşımıza çıkarlar. Sonraları bu olay daha sık cereyan etmeye başladı ve XVIII. yüzyıldan itibaren düzenli bir prosedüre dönüştü. Bu devirde meşveretin uygulanması, kısıtlayıcı güçlerin giderek kuvvetlenmesinden dolayı yeni bir gerçeklik haline geldi. Bunlar gerçek yetkilerle kuşatılmıştı ve teamüllere ve halkın desteğine başvurarak, bazen şeriatın, bazen de, çoğunlukla *deb-i dirin-i Osmani*, yani 'eski Osmanlı geleneğine atfedilmiş olan şeylerle de donatılmışlardı. Bu uygulamayla karşılaştığımızda yeni yapılmış gibi kuşku duyabiliriz.

Birkaç tane kısıtlayıcı güç vardı. Bunlardan ilki, elbette, vakıflarda tutulan mülkün idare ve yönetim hakkını ellerinde bulundurmaları sayesinde iktisadî bağımsızlıklarını kazanan ve halkın da kabulüyle otoriteyi ellerine geçiren, sağlam bir yapıya sahip olan ulema idi. İçlerinde kendilerin has bir hiyerarşik düzene sahip olduklarından sultan tarafından bir atama ya da terfi gerçekleştirilmiyordu ve halk tarafından saygı duyuluyorlardı.

İkinci bir grup, bir çeşit yerel hakimlik ve yadsınmayacak ölçüde yerel özerkliğe sahip orta sınıftan oluşan ayan ve derebeylerinden meydana geliyordu. Ortaçağ İngiliz baronları gibi monarşiyeye karşı hak ve ayrıcalıklarını resmileştirmek istediler. 1807'de kendi idarelerini ayırmaya çalıştılar ve 1808'de sultanın gücünün anlaşmayla kısıtlandığını detaylı bir şekilde beyan eden ünlü *Sened-i İttifak*'ı sultana zorla kabul ettirmeyi başardılar. XIX. yüzyıl, sahip olduğu gözetme ve baskı altına alma araçlarıyla Türk Magna Carta'sı için iyi bir zaman değildi.

Yine de bu düşünceler havadaydı. 1826'da ölen Osmanlı tarihçisi Şanizade, Osmanlı sarayında düzenlenen istişarî görüşmelerden şöyle bahsetmektedir: 'her bir tedbir-i umur-i mülkiyeleri hademe-i devlet ve vükela-i raiyyetten ibaret iki sınıf erbab-i meşveret meydanında ber vech-i serbestiyet bahis ü münazara ile karargir ve hükmü aaleb her ne vech ile netice olursa...tenfir.'⁸ Bu, bütünüyle bir dizi radikal düşünceler içeren dikkate değer ilginç bir pasajdır. Şanizade 'çoğunluğun kararı' anlamına gelen *hüküm-ü aaleb*'ten sözeder. Bir grup insanın ortak ka-

rara varması ve çoğunluğun azınlığa egemenlik sağladığı bir oylama yapması anlamına geliyordu. Bu çoğunluk, kolektif, karar, gibi yeni kavramlar öncekilere oldukça yabancıydılar. İlginç olan başka bir şey daha var ki, o da bundan bahsederken serbest bir müzakereyi izliyor olması. 'Bir vech-i serbestiyet bahs ü münazara...' Serbest tartışmada kimler yer alıyor? İki grup: Bbiri, oldukça açık olan ve 'devlet memuru' anlamına gelen *hademe-i devlet*, diğeri ise 'buyruk altındakilerin vekili' demek olan *vükela-i raiyyet*. Temsilen seçilen bu kısa pasajda, milletvekilleri, demokratik hükümet ve çoğunluğun kararından bahsedildi, ama hepside geleneksel bir dil içinde sunuldu. Okumak isteyenler Osmanlı tarihçilerini dikkatlice okumalıdır; aksi taktirde kolaylıkla kelimelerin ardına gizlenmiş bu tip yenilikleri gözden kaçırılır.

XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl iki büyük ve birbirleriyle çelişen gelişmeye sahne olmuştur. Bir yanda otoriteryanizme doğru güçlü bir kayış vardı. XIX. yüzyıl reformlarının temel etkisi aracı ve sınırlayıcı güçlerin iptali ve ortadan kaldırılması olmuştur. II. Mahmut'un Türkiye'nin Deli Petro'su (Peter the Great) olduğu söylene gelmiştir. Muhtemeldir. Evlilik faaliyetleri yüzünden olmasa da, ulemayı kamulaştırmasından dolayı, o aynı zamanda Türkiye'nin VIII. Henry'siydi. Henry'nin manastırlar için yaptıklarını, II. Mahmut ulema için yaptı ve daha sonra halefleri ulemayı bir memurluk branşına indirdediler. Böylece çok büyük bir sınırlayıcı otorite olan Ulema, bağımsızlığını, gücünü ve etkisini kaybetti.

Buna benzer diğer bir değişiklik, sipahilerden ve de taşra eşrafından arta kalanların ilgası olarak ortaya çıktı. Bu durum, merkezileştirilmiş devlet idaresinin yerel özerkliği ortadan kaldırdığı anlamına geliyordu. Modern haberleşmenin başlaması bu süreci oldukça hızlandırdı. Telgraf, baskı altında tutmanın başlıca aracı haline geldi. *Barid*'i ortaçağ İslam toplumunun bir kurumu olarak çalışacaklar, Osmanlı Devleti'nde telgrafın ne kadar önemli olduğunu hemen kavrayacaklardır. Otoriteryan kelimesi geleneksel anlamı olan geriye dönüş gibi gericilik manasında anlaşılmalıdır. Tam tersine otoriteryan gelişmeler genellikle büyük reformlarla ilişkilendirilmiştir. Muhtemelen, Osmanlı sultanları arasında en önemli reformist II. Abdülhamid'di.



Aynı zamanda otoriteryanizmin etkin tırmanışı liberal ve demokratik düşüncelerin ve özellikle de anayasal ve temsilî hükümet düşüncesinin gelişmesine neden oldu. Otoriteryanizm nasıllı muhakkak gerici bir surette değerlendirilemeyecekse, liberalizm de muhakkak surette ilerici olarak görülemez. Keza, liberalizm de geriye götüren tutumlarla sıkça bağlantılandırılmıştır. Bazıları demokrasiye öylesine kuvvetli inandıkları ki, onu korumak ve başkalarına kabul ettirebilmek için zor kullanmaya bile istekliydiler, diğerleri ise demokratik siyaseti, iktidarı ele geçirmek ve sonra da aynı imkanları kendi si-

yasî ve ideolojik rakiplerine yasaklamak için bir yol olarak gördüler.

Bunlar elbette çok abartılı ifadeler ve Türklerin birçoğu son yüzyılda daha dengeli bakmayı ve karşılıklı daha fazla hoşgörü göstermeyi öğrendiler. Türklerin hürriyete ve ilerlemeye doğru gittiği yolda hâlâ birçok engel var, ancak her seferinde aksilikler azalıyor ve ilerleme devam ediyor. Türkiye'nin hürriyet ile ilerleme arasında bir seçim yapması gerektiğini söyleyen bazı kötümserler de var. Ben inanıyorum ki, Türkiye her ikisini de yapabilir -her ne kadar uzun ve zorluyorsa da- Türkiye bu yolda.

- 1 Cavit Baysun, "Mustafa Reşit Paşa", *Tanzimat*, (içinde), İstanbul 1940, s.739, zikreden Ali Fuad, *Rical-i Mühimme-i Siyasiye*, İstanbul 1928, s.11. cf. Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton 1963, s. 44.
- 2 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mithat ve Rüştü Paşaların Tevkiplerine dair Vesikalar*, Ankara 1946, s. 153.
- 3 M. C. Kuntay, *Ali Suavi*, İstanbul 1946, s. 95; çeviren Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: a Study of Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton 1962, ss. 322-3.

- 4 Şinasi, Kenan Akyüz, (içinde), *Batı Tesisinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara 1953, s. 8; İngilizce Çevirisi için bkz. B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. Baskı, Oxford 1968, s. 137.
- 5 İbn Fadlan, Sami Dahhan, (içinde), *Damascus 1379/1959*, ss. 91-2; Fransızca çevirisi için bkz. Marius Canard, *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, XVI, 1958, ss. 67-68.
- 6 Al- Qalqashandi, *Subh al-A'sha*, VIII, Kahire 1335/1915, s. 30.
- 7 Yazıcıoğlu Ali, *Selçukname*, zikreden Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelisme ve Sadeleşme Safhaları*, Ankara 1949, s. 34.
- 8 Şanizade, *Tarih*, IV, İstanbul 1921, ss. 2-3.



MODERN TÜRKİYE VE OSMANLI MİRASI

PROF. DR. EKMELEDDİN İHSANOĞLU

ULUSLARARASI İSLAM TARİH SANAT VE KÜLTÜR ARAŞTIRMA MERKEZİ (IRCICA) BAŞKANI

Ercümen Kuran'a

Diürist insan ve gerçeği arayan tarihçiye sevgi ve saygı ile

Bilinen geniş coğrafyası ve altı asrı aşkın tarihi ile Osmanlı İmparatorluğu'nun çok dilli ve dinli, değişik etnik menşelerden gelen çok değişik millet, kavim ve cemaatleri bünyesinde bulunduran bir yapısı vardır. Bu topluluklar arasında, çağdaşı başka devletlerde olmayan ve Avrupalı tarihçilerin Pax Ottomanica dediği Osmanlı barış ve huzurunu yaşatan idaresi altındaki toprakları, üç ana grup altında-bugünkü Türkiye, Balkan ve Arap devletleri- ele alındığında, Türklerin merkezî yeri ve önemi daha iyi anlaşılır. Osmanlı İmparatorluğu, çağdaşı Avrupalı devletler ve yazarlar tarafından "Türk İmparatorluğu" veya "Türk Devleti" ve "Türkiye" olarak görülmüştür. Osmanlı Devleti'ne Avrupa dillerinde erken dönemlerden itibaren Turquie/Turekia/Turkey, Osmanlı tarihini konu alan ve Avrupalılar tarafından yazılan eserlerde zaman zaman Türk devleti denilmesi¹, hatta Avrupa dillerine yapılan ilk tercümelerinde Kurân-ı Kerim için Türkler'in İncili" veya "Türkler'in peygamberinin kitabı" gibi adlandırmaların yapılmış olması, bu devletin dışarıdan nasıl bir "Türk devleti" olarak görüldüğünü açık bir şekilde belirtir.²

Osmanoğulları da esas itibarıyla kendilerini Türk olarak kabul etmiş ve bu konuda Nejat Göyünç'ün işaret ettiği gibi onbeşinci asır Türkçe metinlerinde Osmanoğulları için Türk kelimesi kullanılmıştır. Osmanlı literatüründe Türkler'i küçümseyen, etrak-ı bî-idrak vs. gibi tabirler, İran Şahı İsmail Safevî'nin etrafına toplanarak onun şah olmasını sağlayan Anadolu göçebe Türkmenler için söylenmiştir. Onyedinci yüzyıl başlarında Celâlî isyanlarını anlatan metinlerde de benzer tabirlerin kullanıldığını görüyoruz.³ Dolayısıyla bu tür tabirleri öne sü-

rerek, Osmanlılar'ın kendilerini Türk kabul etmediklerini söylemek temelsiz bir iddiadır.

Osmanlı Devleti'nin Türk karakteri -devletin her hangi bir zorlaması olmadan- hem içeride hem dışarıda çok bariz bir şekilde hissedilmiştir. Balkanlar'da yaşayan ve farklı etnik menşelerden gelen Müslüman Arnavut ve Boşnaklar yirminci asrın başına kadar, Osmanlı idaresinin çekildiği yerlerde dahî, kendilerini bir nevî "Türk" addetmişlerdir. Bu bölgelerde yaşayan insanlara kimlikleri sorulduğu zaman "Elhamdülillah Türküm" dediklerini biliyoruz. Buradaki "Osmanlı Türk"lüğü vasfı, asırlar boyu İslâm ile Osmanlılığın iç içe girdiği ve Türk idaresi ve kültürü ile imtizaç etmiş tarihî birikimin sonunda ortaya çıkan bir üst kimlik olarak oluşmuştur. Bu kavram, Ziya Gökalp'in kastettiği modern milliyetçilik neticesinde ortaya çıkan "Türk"lük kavramından farklı bir kavramdır.

Bütün bunlar, yani Osmanoğulları'nın kendilerini Türk kabul etmeleri veya yabancıların onları Türk olarak görmeleri, başka ırklardan gelen Müslümanlar'ın kendilerini Türk telakkî etmeleri gibi ifadeler Osmanlı Devleti'nin bugünkü manada bir ulus-devlet yapısına veya özelliklerine sahip olduğu manasına gelmemelidir. Kendi tarihî şartları içinde oluşan ve Osmanlı üst kültür potasında neşv ü nema bulan Osmanlı Türk kimliği ile Cumhuriyet'in kurulmasından beri oluşan Türk kimliği -ki bu sonuncu daha çok ulus-devlet temeline dayalı olarak gelişmiştir- arasındaki farkı göz önünde bulundurmak lâzım gelir. Kavram kargaşasının sürdüğü ülkemizde, uzak ve yakın tarihimize ilgili bu karışıklıkları ayırt etmek, eski kavramlar ve değer hükümleri ile yenilerini, fikir ihtilatı doğurmayacak şekilde ele almak gerektiği açıktır.



Akdeniz etrafında yer alan Osmanlı İmparatorluğu'nun, idaresi altında bulundurduğu üç kıtaya uzanan arazi ve değişik beşerî toplulukları bakımından mukayese edilebileceği Roma, Bizans İmparatorlukları ve Abbasî Devleti'ne, nasıl ki sırasıyla İtalyan, Yunan veya Arap devletleri denilemez ise, bir devletin adını bir millete veya ırka irtica etmek de uygun değildir. Bu devletlerde kurucu hanedanın veya arka arkaya gelen hükümdarların aynı millete mensup olmaları da bu adlandırmayı haklı göstermez. Dolayısıyla Fransız İhtilâli ile ortaya çıkan milliyetçilik cereyanı ile ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda en geçerli devlet nizamı olan ulus-devlet anlayışını (Nation-State), çok uluslu ve dinli Osmanlı İmparatorluğu'nda aramak, tarihin gerçeklerine ve seyrindeki tekâmül esaslarına uygun düşmeyen, anakronistik bir arayıştır.

Daha önce işaret ettiğimiz hususlar göz önünde tutulursa, Osmanlı İmparatorluğu'nu kuran Osmanlı hanedanının ve onun liderliğindeki Türkler'in, devletin temelini inşâ etmede ve devletin bilinen geniş ufuklara yayılmasında olduğu gibi, idare felsefesinde ve devlet müesseselerinde çok önemli katkıları olmuştur. Bununla birlikte devlet doktrininin oluşmasında Türk geleneklerinin temel teşkil ettiğini göz önünde bulunduracak olursak, Osmanlı Devleti'nde Türk karakterinin ağırlıklı olduğu muhakkaktır. Devletin resmî dilinin Türkçe olmasının da bu "Türk" karakterinin vurgulanmasında önemli rolü olduğu şüphesizdir.

Bugün, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümünü kutlayan Türkiye Cumhuriyeti, kendisinin bu devletin mirasçısı olduğunu kabul etmiş bulunuyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden çekilmesinden sonra Balkanlar'da, Orta Doğu'da ve Kuzey Afrika'da kurulan devletlerden hiçbirisinin bu yıldönümünü kutlamayı düşünmemiş olması ve bu mirasa sahip çıkma gibi bir teşebbüsünün olmaması da bu gerçeğin farklı bir ifadesi olarak görülebilir. Bugün bu ülkelerin çoğu Osmanlı mirasına menfi bakmakta, hatta bazıları Osmanlı dönemini, ilerlemelerine ve millî benliklerine darbe vurduğu bir dönem olarak mütalaa etmektedirler. Bu ülkelerdeki milliyetçilik cereyanı ile başlayan, bir milleti yüceltme ve başkalarına nazaran üstün tutma gayreti ile ulus-devlet kurma mücadelesinin meşruiyet zeminini teşkil eden millî heyecan ve hislerin hasmâne hedefi, Os-

manlı Devleti olmuştur. Avrupalı devletlerin son asrında, "hasta adam" dedikleri Osmanlı'nın mirasından daha büyük pay almak için, onun hükümlerlik meşruiyetini ortadan kaldırmak yolundaki gayretleri biraz önce işaret ettiğimiz hasmâne tavır ile desteklenmiş ve bugün eski Osmanlı topraklarında kurulan devletlerde gördüğümüz, tarihçilik ilmine uygun düşmeyen, daha çok "ideolojik" Osmanlı imajının doğmasına yol açmıştır.⁴ Bu incelememizin çerçevesi dışında kalan bu konunun en son ve bariz örneği, 1990'lı yıllarda arka arkaya yaşanan Bosna-Hersek ile Kosova savaşlarıdır. Sırp, 1389 Kosova Savaşı'nda Osmanlı ordusunun Sırp ordusuna karşı kazandığı zafer ve I. Murad'ın savaşta öldürülmesini aşırı milliyetçilik ideolojilerinin temeli olarak görmüş ve yirminci yüzyılın son günlerinde etnik, dîni ve kültürel katliam ve tasfiyeler vasıtasıyla altı yüzyıllık "mirâs"ın hesabını kapatmayı istemişlerdir. İşte Osmanlı mirasının siyâsî ve ideolojik emellere göre yanlış değerlendirmesi ve yorumlanmasının günümüzde görülen en çirkin örneği.

Osmanlı Devleti'nin tabii mirasçısı olarak, bu mirasa bakış açımızı ve ona karşı sorumluluğumuzu ele alırken, bizim tavrımızın yukarıda işaret ettiğimiz Balkan ve Arap devletlerinin tavrından farklı olup olmadığını tartışmak çok ilgi çekici, mukayeseli bir çalışma konusu teşkil etmekle beraber, burada bu konu üzerinde durulmayacaktır.

Bu yazıda ele alacağımız "Modern Türkiye"nin Osmanlı mirasına karşı tavrı konusu, bir çelişkiyi de beraberinde getirmektedir. Çünkü "Modern Türkiye" kavramı, Osmanlı Devleti'nin son döneminin mahsulü veya daha doğrusu ondan doğan yeni bir oluşumdur. Yani, modern Türkiye tarihinin iki büyük safhası vardır: Birincisi Osmanlı, ikincisi Cumhuriyet dönemidir. Bizim burada tartışmaya çalışacağımız hususlar arasında, Cumhuriyet Türkiye'si'nin Osmanlı Türkiye'si'nden neler devrâr ettiği ve birinci halden ikinciye geçilirken hangi fikrî tesirlerin etkisinde kaldığı meselesi bulunmaktadır.

Cumhuriyet'in temellerinin atıldığı dönemde fikir hayatını şekillendiren nesil, II. Meşrutiyet döneminde aktif olan insanlardan oluşmaktaydı. Bu neslin beraberinde getirdiği müspet ve menfi tesirler olmuştur. Bunun da Meşrutiyet sonrası Türk toplumunda bir takım



gelişmeler ve değişimleri sağladığını kabul etmek gerekir. Her şeyden önce demokratik rejimin temel şartlarından olan, vatandaşın siyasete ve devlet idaresine ilgi duyması, fiilen katılmak istemesi, aydınların siyasî fikirlerini çeşitli yollardan beyan imkânı bulması da bu yıllar içinde yoğunluk kazanmıştır. Bu bakımdan Cumhuriyet devrinin siyasî, sosyal, hukukî esaslarının Meşrutiyet yıllarında hazırlandığını söylemek yanlış olmaz. Türk toplumunda otuz üç yıl arayla yaşanan bu iki parlamenter rejim tecrübesinin, bütün olumsuz tarafları da hesaba katılmak suretiyle, demokratikleşme vetiresinde büyük rol oynadığı muhakkaktır.⁵

Bununla beraber Meşrutiyet'in beraberinde getirdiği ölçsüz serbestliğin bir tezahürü olarak anarşiye buluşmuş bir hürriyet havası oluşmuştur ve bu durum halk kitlelerini rahatsız etmiştir. Balkan Savaşı ve onu takip eden savaşlarda "Osmanlılık" fikrinin değişik etnik grupları bir arada tutmaya yeterli olmadığı görüldü. Yine Müslüman Arnavutlar'ın ve Araplar'ın bilinen siyasî ve askerî dış tesirler ve içlerinde gelişen veya geliştirilen milliyetçilik hareketleri "İslâmcılık" fikriyatının hezimet demektir... İşte Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçerken "Osmanlılık", "İslâmcılık", "Garpçılık" ve "Türkçülük"ten ancak son iki akımın meşru zemini bulunmaktaydı. Garplılaştırma/Batılılaştırma Osmanlı döneminde, devleti yok olmaktan kurtarmak için gerekli iken, yeni devletin kurulmasında ise bir medeniyet değişimi manasına geliyor ve böylece top yekûn bir dönüşümü beraberinde getiriyordu. Bunun için "Osmanlı" ve "İslâm" düşüncesi ve nizâmının, hatta yaşama tarzının değişmesi lâzım gelmekte ve mazî ile olan bağların koparılması gerekmektedir. Türkçülük fikri ise yeni devlet oluşumu ile önceki geniş Turan ufkunu Misâk-ı Millî sınırları ile belirlemektedir. Meşrutiyet'in getirdiği serbest fikir ortamında, biraz da politikanın ve savaş atmosferinin tesiriyle, felsefî olmaktan çok ideolojik, didaktik hatta kateşist görünümde olan bu akımların dışında, daha uzun vadede tesirlerini gösterebilecek değişik fikrî faaliyetler de bahis konusu olmuştur.⁶

İşte bu siyasî ve fikrî iklimde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin, Osmanlı mirasına karşı tavrı, çok keskin bir üslup ile Ziyâ Gökâlp'in -Cumhuriyetin ilân edildiği yılda basılan- Türkçülüğün Esasları adlı eserinde

ifadesini bulurken "Türk" ile "Osmanlı" kavramları birbirinin zıddı ve birbirinin düşmanı olarak görülür.

"Yalnız memleketimize mahsus olan bu garip vaziyetin sebebi nedir? Niçin bu ülkede yaşayan bu iki enmûzec [örnek], Türk enmûzeci ile Osmanlı enmûzeci birbirine bu kadar zıddır."⁷

Bu sun'î ayırım ile yeni doğan devletin insanları, daha önce sırf idaresi altında değil, onun medeniyet anlayışı içinde yoğruldukları mirasına nasıl bakabilirlerdi? Bu sorunun cevabı, bu değişimi yaşayanlar için ne ölçüde geçerli olabilirdi ve bu düşünce onları ve daha sonra gelecek nesilleri nelere götürebilirdi? Bunun cevabını Gökâlp şu sorgulamasıyla hazırlıyordu:

"Niçin Türk enmûzecinin [örnek] her şeyi güzel, Osmanlı enmûzecinin her şeyi çirkindir."⁸

Bu sözler ile tescil edilen değer hükmü, Osmanlı'nın yaptığı her şeyin kötü fakat Türk'ün yaptığı her şeyin güzel olduğudur. Ayrıca "Osmanlı" ile "Türk" zaten birbirinden farklı varlıklar olarak görülmüştür. Gökâlp'e göre biz Türkler'in, Türk olmayan Osmanlı'nın çirkin mirası ile münasebet kurmaya ihtiyacı yoktu, çünkü o bizden değildi. Türkler'i Osmanlı mirasından tecrid eden Gökâlp, şu argümanı ileri sürmüştür:

"Mamafih dinen Osmanlılar'dan ayrılmamış olan Sünnî Türkler de harsen [kültür bakımından] Osmanlı emperyalizmine[!] tabi olmadılar. Bunlar da kendi kendilerine millî bir hars [kültür] yaparak, Osmanlı medeniyetine karşı tamamıyla lâkayd [kayıtsız] kaldılar."⁹

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının fikir hayatına hâkim olan bu görüşler, resmî tarih tezinin temel unsurları arasına girince, yeni yetişen neslin Osmanlı mirasına nasıl baktığını tahmin etmek zor olmamalıdır. Bununla beraber veya daha doğru bir ifade ile buna rağmen, eski devlet tarih sahnesinden çekilirken, yeni devlet istemese de onun mirasının hemen hemen bütününe sahip çıkmıştır. Yeni Türk devletinin, kuruluşu esnasında, kendisini eski devletin vârisi ve devamı olarak görmüş olması dikkatlerden kaçan bir husustur. TBMM, 30 Ekim 1922 tarihinde, Osmanlı Devleti'nin varlığına son veren kararında, yeni doğan devletin Osmanlı Devleti'nin vârisi ve devamı olduğunu, hukukî bir çerçeve içine yerleştirerek açık bir dille ifade etmiştir.¹⁰ Son yıllarda yapılan bir



araştırmaya göre, Cumhuriyet Türkiye'si, Osmanlı Devleti ordusunun % 93'ünü ve idarî yapısının % 85'ini tevârüs etmiştir.¹¹

Ancak bu mirasa menfî bir gözle bakmak ve psikolojik redd-i miras hâli, yeni yetişen nesillerin tarih bilincinde bir kırılma yaratmıştır. Bu da, bugün gördüğümüz üzere bizlerin, başka milletlerin sahip olduğu kavrayıcı bütünlük ve devamlılık şuurundan mahrum olarak, kendi içimizde birbirimizle olan münasebetlerde zıtlıklar ve sıkıntılar yaşanmasına yol açmaktadır.

Birleştirici tarih şuurunu ve Osmanlı kültürünün terkip edici özelliğini gözardı ederek İkinci Meşrutîyet'in getirdiği dağıtıcı-itici ve kutuplaştırıcı tartışmaların içinde yetişenlerin Cumhuriyet dönemine taşıdıkları bu kabil görüşlerinin bir kısmı günümüze kadar devam ede gelmiştir. Halbuki bizden önce veya sonra çok köklü ihtilâller geçiren milletler, devlet rejimini değiştirirken, devlet-toplum münasebetlerini ihtilâlin yeni idealleri uğruna baştan düzenlerken, toplumlarının mazi ile olan bağlarını kopartarak onu, kökleri havada kalan bir ağaca dönüştürme cihetine gitmemişlerdir. İhtilâllerin çok şiddetli ve kızgın başlangıç yıllarında bu kabil aşırılıklar olduysa da, ihtilâl ateşinin sönmesi ile bu bağlar yeniden kurulmuş ve toplum ile devlet çınarı asırlardan beri yeseştiği toprağında hayatîyetini devam ettirmiştir. Osmanlı Tarihini iki ana safhaya ayırıp birincisini iyi, parlak veya ileri (hatta ilerici) ikincisini kötü, sönük veya geri (hatta gerici) olarak telakkî ve kabul edince, yakın tarihin dayandığı ikinci dönemden sıyrılıp uzaklaşma ihtiyacına giren Türk insanı, kendisi için yeni kökler aramaya başlamıştır. Mirasçısı olduğu önceki nesiller ile hiç ilgisi olmayan zamanlar, kavimler ve medeniyetler ile bağlar kurmaya başlamıştır. Bu bağları kurma teşebbüsleri içinde en başta dil ve tarih ilimlerinin gerçekleri yeni yorumlara maruz kalmıştır. Türkler ile ırkî veya coğrafi yakınlığı olmayan Hititler ve Sümerler ile akrabalık kurulduğu gibi, Orta Asya Türkleri ile en önemli müşterek olan dil, bu Türk kardeşliği adına tarihî tekâmül seyrinden çıkartılarak, sun'î bir dil haline getirilmiştir. Bugün istiklâline kavuşan Orta Asya, Kafkas Türkleri'nin anlayamayıp yadırgadıkları, sun'î kelimeler türetilmiştir. Gelişmiş, "mürekkep" bir İmparatorluk dili olan, yüksek edebiyat ve bilim dili haline gelen Osmanlı

Türkçesi'nde asırlardan beri kullanılan kelimeler ile Osmanlı Türkleri'nin kendi türettikleri kelimeler etnik tasfiyeye tâbi tutulmuştur. "Özgürlük", "uygarlık" ve "bağımsızlık" gibi bize has, lengüistik bakımından hilkat garibeleri olan ve herhangi bir Türk lehçesinde olmadığı gibi onu türetenlerin kendilerine ait şahsî ve gayri ilmî anlayışları içinde uydurulan bu kelimeler, bugün Orta Asya ve Kafkasya Türkleri'nin kullandığı hürriyet, medeniyet ve istiklâl kelimelerinin yerini zorla almıştır. Osmanlı Türkleri'nin kullandığı kelimeler bugün "Çin Seddi'nden, Adriyatik Denizi'ne" kadar hâlâ kullanılıyor ve üniversite profesörü ile dağ başındaki çoban tarafından anlaşılıyorsa bizim en azından dil konusunda Osmanlı mirasının bugün için değer ve geçerliliğini bir daha düşünmemiz gerekir veya en azından bizim Türklük adına yarattığımız hilkat garibelerini diğer Türk asıllı uluslara kabul ettirmek gibi bir derdimizin olmaması lâzım gelir.

OSMANLI MİRASININ BİLEŞİK YAPISI

Fernand Braudel'in belirttiği gibi, medeniyetler tarihi gerçekten, onların asırlar boyu sürekli karşılıklı şekilde ödünç alıp vermelerinin tarihidir. Bununla beraber asırlar boyu devam eden bu süreçte her medeniyet kendi öz karakterini korur ve ithal ettiği unsurlara kendi kültürüne ait yönleri ve izleri katarak başkalarına ihraç eder.¹² Braudel'in bu teşhisi Osmanlı medeniyeti için de geçerli olmanın ötesinde, bu medeniyette en güzel örneğini bulur ve Osmanlı örneği, bu görüş için çok zengin bir tatbikat sahası teşkil eder. Çünkü Osmanlılar, idareleri altında bulunan millet ve kavimlerin kültürlerinden birçok unsuru "ödünç" almış veya tevârüs etmişler ve bunlarla kendi medeniyet terkiplerini oluşturup öz damgalarını taşıyan medeniyetlerini formüle etmişlerdir. Sonra da, bu millet ve kavimler, bu yeni terkip ile oluşan medeniyet dairesine intisap ederek onun izlerini taşımışlardır. Bu tesirler aynı zamanda Osmanlı idaresi dışındaki topraklara da taşınmış ve üstün değerleri, Doğu'da olduğu gibi Batı'da da hayranlık yaratmıştır. İşte Osmanlı mirasının kanaatimizce en bariz, dikkate değer ve önemli yönü böyle büyük bir terkip olmasıdır. Bu terkip bir yönü ile bir sentez bir yönü ile de bir *syntesis*dir. Yani Osmanlı medeniyetinin oluşumu bazı noktalarda da-



mıttıcı imbiik veya eritici pota görevi görerek kendi içinde birçok unsuru eritmiş, yeni bir bileşim yani bir sentez oluşturmuş; bazı hallerde de değişik unsurları bir arada yaşatarak bunlar arasında canlı bir mozaik terkibi yani başarılı bir *symbiosis* yaratabilmiştir. Bu terkip üzerinde uzun uzadıya durulması gerekmektedir.

Beşeriyet tarihinde, Akdeniz etrafında oluşan başarılı ve uzun ömürlü, büyük kültür terkiplerinden biri olan Osmanlı kültürü, ondan önceki terkipler ile mukayese edilerek incelenmelidir. Asurîlerin idaresi altında birleştirilen Yakın Doğu, peş peşe gelen İranlı kralların hakimiyetinden (521-485 M.Ö.) daha sonra Büyük İskender (336-23 M.Ö.) ile başlayan Hellenistik kültür dairesine girmiş ve birçok Yakın Doğu kültür unsurunu içinde barındıran bu medeniyetin temelini, Yunan dili ve kültür değerleri oluşturmuştur. Bu terkinin bazı unsurları zaman içinde siyasî ve idarî değişikliklerin oluşması ve alt kültürlerin gelişmesiyle -Roma ve Bizans imparatorlukları zamanında değişmiş olsa da- temel değerleri itibarıyla korunmuştur. İslâmiyet'in, doğuşu ve hızlı fütuhâtını (632-42) müteakip, Yakın Doğu bölgesini idaresi altına almasıyla burada yeni bir medeniyet terkihi oluşmaya başlamıştır. Temelde İslâm'ın yeni öğretileri, Arap dili ve bu ikisinin etrafında oluşan çok büyük edebiyat, bunun yanında Hellenistik felsefe ve bilim mirası, İran, Hind ve çok daha az ölçüde bazı yönleri ile Çin kültür ve medeniyetinden bir takım unsurları kendi potasında eriterek beşeriyet tarihinde bilinen büyük İslâm medeniyetini doğurmuştur. Abbasî Devleti'nin yükseliş devrinde, bu büyük medeniyetin Arap-İslâm versiyonu Endülüs'ten Orta-Asya, Hindistan ve Çin hududuna kadar yayılmış ve İslâm dünyasının dışındaki dünyayı derinden etkilemiştir.¹³

Karahanlılar (840-1212) veya Tolunoğulları (875-905) gibi, Abbasî şemsiyesi altında başlayan Türk devlet veya beylikleri, Selçuklu Devleti, onun kolları veya parçalanmasından doğan küçük devletler hep yukarıda bahsettiğimiz Abbasî-Arap-İslâm medeniyeti çerçevesinde kalmıştır. Selçuklu döneminde buna ilâve olarak Fars kültür unsuru da bu terkipte önemli yer işgal etmeye başlamıştır. Osmanlılar'ın gelişine kadar, İslâm medeniyetinde "Türk" unsur veya tesirlerinin büyük bir yer işgal etmediği âşikârdır. İşte Osmanlılar'ın ortaya çıkışı-

la, İslâm medeniyetinde Osmanlı versiyonu oluşmuştur ve Abbasî-Arap-İslâm veya Selçuklu döneminde Arap-Fars-İslâm terkipleri yanında Osmanlı Türk-İslâm terkihi ortaya çıkmıştır. Akdeniz'in etrafındaki terkiplerde olduğu gibi, bu terkipte de en belirgin unsur dildir. Ancak bu sefer dil, Osmanlı Türkçesi olmuştur.

Osmanlı medeniyeti, bir taraftan Abbasî dönemi ve sonraki dönemlerde oluşan büyük birikime sahip çıkarken, diğer taraftan da daha önceki dönemlerde İslâm devletinin idâresi dışında kalan topraklarda (Küçük Asya, Balkanlar, Kafkaslar) yaşayan kavimlerin kültürlerinden bir takım unsurları almış ve bu unsurları kendi potasında Türk kültürünün temel unsurları ile bir araya getirerek yeni bir medeniyet versiyonu oluşturmuştur. Burada dönüm noktası Fatih'in İstanbul'u fethi olmuştur. Fatih'in, İmparatorluk idaresini merkezîleştirmesi ve İslâm dünyasının her tarafından ve kısmen Avrupa'dan gelen bilim ve sanat adamlarını kendi etrafında toplaması, Osmanlı medeniyet terkinin oluşmasında son derece etkili olmuştur. Osmanlı kültür mirasının birçok yönü, yani dil, edebiyat, mimarî, mûsikî, yemek kültürü hep bu terkinin Saray müessesesi etrafında oluşan şekilleridir. Çok yönlü bu mirasın değişik yönlerinin etraflı bir şekilde araştırılması ve ortaya çıkarılması gerekmektedir. Biz burada terkinin oluşumunu gösterecek iki örnek üzerinde duracağız. Bu iki örnek bir taraftan Osmanlı terkinin nasıl oluştuğunu, diğer taraftan da bu terkipte "Türk" ve "Türkçe" unsurunun varlığını göstermesi bakımından açıklayıcıdır. Ayrıca bu örnekler, Osmanlı'nın kendi idaresi dışındaki kültürle veya eski kültür miraslarına tavrını da belirleyebilecek niteliktedir.

Bosnalı Sûdî (ölm. 1591) ve Cezayirli İbn Hamza (ölm. 1614), onaltıncı yüzyılda yaşamış bu iki Osmanlı aydını, İmparatorluğun Osmanlılar'dan önce Türk kültürü ile hiç tanışmadığı iki ülkeden gelmektedir. Birincisi, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevî'si ile Şirazlı Sâdî'nin Bostan ve Gülistan'ına ve Şirazlı Hâfız'ın divanına yazmış olduğu Türkçe şerhler ile şöhret bulduğu gibi Arap dilinin en önemli âlimlerinden İbn el-Hacib'in Şâfiye ve Kâfiye adlı eserlerini Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bu Boşnak edip, Fars edebiyatının ve Arap dilinin en önemli eserlerini Türkçe'ye tercüme ederek Osmanlı ve yeni İslâm hümanizmasına eserleriyle katkı sağlamıştır.



Ayrıca, Sûdî'nin kitaplarının ondokuzuncu yüzyılda, İstanbul dışında, Mısır'da da baskılarının yapılmış olması bu kültür canlılığının bir diğer göstergesidir.¹⁴

Mağribî diye bilinen İbn Hamza ise, Mağrip'te [Kuzey Afrika'nın batısı] doğmuş, İstanbul'a gelip tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul medreselerinde müderrislik yapmıştır. Cezayir, Trablusgarp, Yemen ve Tunus kadılıkalarında bulunduktan sonra tekrar İstanbul'da müderrislik yapmış, 1591 yılında Mekke'de bulunurken, aritmetik bilimine ait Osmanlı bilim literatürünün dik-kate değer eserlerinden birisini Türkçe olarak telif etmiştir.¹⁵ Kuzey Afrikalı Osmanlı aydını, müderris, kadı ve matematikçi, bu geniş coğrafyanın birçok yerinde devlet adına görev yaparken Mekke'de bulunduğu sırada da Türkçe bir matematik eseri yazmıştır. Sûdî ile İbn Hamza, bu iki örnek, izah etmeye çalıştığımız Osmanlı medeniyet terkininin iki önemli temsilcisidir. Bunun çok yönlü manasının üzerinde durulması ve araştırmalar yapılması gerekmektedir.

Batı dünyası ile artan temaslara, hasımları olan bu dünyanın gücünü ve ilerleme sırlarını öğrenme gayretleri içinde bulunan Osmanlı aydınlarının Batı kültürünü keşfetme, onu öğrenme ve kendi medeniyetleri ile onun arasında bir denge kurma teşebbüsleri olmuştur. Klasik Osmanlı kültürü ile yetişen Kâtip Çelebi, Kethüdazâde Arif gibi öncü şahsiyetlerin bu kültür ile vasıtalı temaslardan sonra, Avrupa dillerini iyi bilen böylece Batı kültür ve bilimini daha yakın şekilde tanıyan Şanîzade Ataullah Efendi, İshak Efendi gibi şahıslar ve onların Türkçe'ye kazandırdıkları tercümeler, Osmanlı kültüründe yeni ufuklar açmıştır. Son dönem Osmanlı kültür ve fikir hayatına bakıldığında zaman Osmanlı medeniyet terkininde Batı kültür unsurları ile yan yana bulunmanın ötesinde klasik dönemde görülen sentez ve symbiosis sürecine benzer şekilde, Batı kültürünün, bu modernleşme döneminde, Osmanlı aydınlarının dünya görüşlerinin bir parçası haline geldiği görülür. Ondokuzuncu yüzyılda üzerinde çok durulan eski-yeni çatışmasının örneklerinin dışında bu beraberliği ahenkli şekilde yürüten önemli devlet ricali, edipler, şairler, bilim ve sanat adamları yetişmiştir. Tanzimat döneminden başlayarak devletin son günlerine kadar devam eden dönemde sayılamayacak kadar fazla olan bu simalardan, yukarıda yaptığı-

mız gibi, ancak bazıları üzerinde duracağız. Osmanlı kültürünü, İslâm dinini, Arapça ve Farsça'yı bilen bu aydınların büyük bir kısmı en azından Fransızca olmak üzere bir Batı dilini iyi biliyorlardı. Doğu ile Batı'yı çok yakından tanıyan bu aydınlardan birisi Salih Münir Paşa'dır (1859-1939). Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın torunu, bestekâr ve tarihçi Mahmut Celâleddin Paşa'nın oğlu olan Salih Münir, hususî tahsilinde klasik Osmanlı-İslâm kültürünü iktisap ettikten sonra, Galatasaray'da Batı kültürünü yakından tanıma imkânını bulmuştur. Şehzâde Abdülhamid Efendi'nin (II. Abdülhamid) hizmetinde bulunduktan sonra uzun yıllar Hariciye Nezaretinde ve Paris Büyükelçiliğinde çalışan bu devlet ve diplomasi adamının yazmış olduğu Türkçe ve Fransızca eserler listesine bakılırsa, onun İslam, Türk ve Avrupa tarihi, diplomasi ve siyasî tarih konularındaki geniş bilgisi, derin vukûfu ve yüksek entellektüel seviyesi anlaşılır.¹⁶

Doğu ile Batı'yı tanımada ve bu kültür zenginliği ile eser vermede örnek bir çift ise Seniha Sami Hanım [Moralı] (1886-1982) ve eşi Mehmet Rauf Bey (1882-1918)'dir. Ayrı ayrı, köklü Osmanlı ailelerine mensup bu çiftin kültürel profilleri son dönem Osmanlı aydınlarının özelliklerini çok belirgin şekilde ortaya koymaktadır. Babası asker (Ferik Atıf Paşa), annesi şair (Fahriye Hanım) olan Mehmet Rauf, Arapça, Farsça, Fransızca, İngilizce, İtalyanca ve Yunanca dahil dokuz yabancı dil bilmekteydi. Bâbîâli'de memurluk, Dârülfünun'da mitoloji, Yunan ve İtalyan edebiyatı tarihi hocalığı yapmış ve bu konularda eserler yazmıştır. Resim ve mûsikî dışında şiire de ilgi duymuştur. 1908'den sonra çıkarılan Resimli Kitap adlı derginin editörlüğünü yapan ve piyesler yazan, Mehmet Rauf, son dönemin dikkate değer Osmanlı Türk aydınlarından.¹⁷ Eşi Saniha Sami Hanım ise, özel eğitimi sayesinde Farsça, Fransızca ve İngilizce'yi çok iyi öğrenmiş, bunların edebiyatlarına nüfuz etmiş, gençliğinde Osmanlı sarayında genç sultanlara hocalık yapmış ve dil öğretmiştir. Edebiyat ve tarihi konusunda tercümeler ve teliflerde bulunmuştur. Cumhuriyet döneminde Topkapı Sarayı Müzesi'nde geniş kültür ve üstün dil bilgisi ile hizmet görmüştür. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Maarif Vekâleti'nin teklifi üzerine İran Edebiyat Tarihi adlı bir eser hazırlamıştır. Barthold'un Moğol Tarihi ve Samuel



N. Kramer'in Sümer Edebiyat Tarihi'ni Türkçe'ye kazandırmıştır.¹⁸ Doğu'yu ve Batı'yı dilleri ve edebiyatlarıyla tanıyan son dönem Osmanlı aydınlarının fikir, sanat ve bilim konularındaki katkıları ciddi bir şekilde ele alınarak tahlil edilirse, bu son Osmanlı sentezinin ne kadar başarılı olduğu ve bunun daha sonraki nesiller için değerinin ne kadar yüksek olduğu anlaşılacaktır. Burada verdiğimiz örnekler birer işaretten ibarettir. Bizim burada vurgulamak istediğimiz husus "ikinci terkip" dediğimiz bu kültür gelişmesinin günümüz için ne kadar önemli olduğudur.

Yukarıda verdiğimiz örnekler, Osmanlı medeniyetinin mürekkep (bileşik) vasfını belirttiği gibi, Osmanlı aydınlarının kültür zenginliğine de işaret etmektedir. Bu medeniyetin zenginliği sırf içe dönük olup kendi men-suplarına has kapalı bir devre teşkil etmemekteydi. Fernand Braudel'in ifadelerini kullanacak olursak, başkasından aldığı gibi başkalarına da vermektedir. Dışa tesirleri, kendi idaresi dışında kalan dünyada, özellikle sıkı münasebette bulunduğu Avrupa'da görülmekteydi. Üzerinde fazla durulmayan ve birçok temel araştırmaya muhtaç olan bu sahada, genel bir panorama çizmeye imkân olmadığı için bazı örnekler vererek düşüncemizin ne manaya geldiğini belirtmeye çalışacağız. Sanat sahasından seçeceğimiz bu örnekler Osmanlı medeniyetinin Avrupalılar tarafından nasıl üstün görüldüğünü ve benimsendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Ticarî ve diplomatik temaslar neticesinde Avrupa'da Osmanlı Türk zevkine, sanat eserlerine ve hayat tarzına karşı uyanan ilgi onbeşinci yüzyıla kadar geriye gider. Onaltıncı yüzyıl ortalarından itibaren Batı dünyasında Osmanlı dekoratif sanatlarına duyulan alâka büyük ölçülere varır. Onsekizinci yüzyılda ise Türk kıyafet ve muşeret tarzına duyulan ilgi, hayranlık derecesine varınca Türk tarzında giyinip yaşamayı sevenlerin sayıları artar. Türk modasına uyanlar arasında İngiliz aristokrasisine mensup hanımlardan Lady Mary Wortley Montague ve Lady Mary Gunning'in meşhur Türk kıyafetleri ile yapılmış resimleri, bu modanın en dikkat çekici izlerini taşıyan örnekler arasında sayılabilir.¹⁹ Yine bugün Avrupa ve Amerikan örnekler müzelerinde bulunan Türk halı koleksiyonları ile evlerin iç dekorasyonunu gösteren resimler Türk halılarının Osmanlı dünyası dışında nasıl beğen-

nildiğine işaret eden canlı delillerdir. Türk halılarının - Uşak, Bergama, Ladik, Milas, Konya ve Akşehir gibi- çoğunluğu Batı Anadolu'ya ait Türk şehirlerinde dokumakta, Avrupa'ya ve Amerika'ya ihraç edilmekte ve Batılılar tarafından kullanılmaktaydı.²⁰

Halılar ile beraber Osmanlı kumaşları da Avrupalılar tarafından zevk içinde kullanılmış ve hevesle toplanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan yabancılar da bol miktarlarda kumaş ve halı satın almışlardır. Avrupa'nın bütün önemli merkezlerinde Osmanlı İmparatorluğu'ndan ithal edilen dokumalar satılmıştır. Bu kumaşlardan saray kıyafetleri veya papaz cüppeleri yapılmıştır. Nesilden nesile intikal eden kıymetli bir yadigar olarak görülen halılar ise, duvarlara asılmış veya masalara serilmiştir. Osmanlı dünyasında bu dokumalar kullanılıp yıpranmasına karşılık, Avrupa'da pahalı ve değerli bir eşya olarak görülmüş ve itina ile saklanarak, kraliyet ve kilise hazinelerinin nâdide parçaları olarak günümüze ulaşmıştır.²¹

Osmanlı kültürünün en az araştırılan yönlerinden birisi olan mûsikî, mürekkep medeniyetin en ileri ürünlerinden birisi olarak görülebilir. Mûsikînin Osmanlı Türkiye'si dışındaki tesiri çok geniş olmuştur. Osmanlı idaresi altında yaşayan müslim ve gayri müslim kavimleri, köklü şekilde etkilediği gibi, İran ve Hindistan gibi Doğu ülkelerini de etkilemiştir. Avrupa'ya tesirleri ise sanat ve askerî musîki sahalarında olmuştur. Mehter sazları olan davul (timpani), zil (cembali) ve çelik üçgen (triangle)'in girmesiyle, senfoni orkestralarının yapısına, eskisiyle kıyaslanamayacak bir dinamizm gelmiş ve bu dinamizm önce opera, sonra senfoni bestecilerini Türk konulu eserler yapmaya yöneltmiştir. Askerî musîkiyi önceleri sadece üflemeli çalgılar ile icra eden Avrupa devletleri ise, değişik türde ve çok sayıda vurmali çalgının düşman askeri üzerindeki tesirini Osmanlılar'a karşı kaybettikleri savaşlarda gördükten sonra, 1741'den itibaren mehteri takliden, bando kurmaya başlamışlardır. Birçok Avrupalı bestekâr alaturka eser vermeye başlamış böylece Batı'ya mehterle giden Osmanlı mûsikîsinin tesiri dikkate değer bir ölçüye varmıştır ve bugün hâlâ izleri batı müziğinde görülmektedir.²²

Bu yıl Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıl dönümü kutlamaları çerçevesinde yapılan ilk milletlere-



rası faaliyet olarak IRCICA (İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) tarafından 12-15 Nisan 1999 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim adlı kongre, Osmanlı medeniyetinin yukarıda işaret ettiğimiz yönlerini çok açık şekilde ortaya koymuştur. Dünyanın her tarafından gelen bilim adamlarının araştırmaları Osmanlı kültür mirasının inanılmaz zenginliğini ve büyük coğrafyayı kapsayan genişliğini ortaya koyduğu gibi şimdiye kadar çok kimsenin farkına varmadığı boyutlarının da keşf edilmesini sağlamıştır.²³ Bu kongrenin herkes için büyük bir keşif ve sürpriz olan yüzü ise, piyanist Vedat Kosal'ın "Osmanlı İmparatorluğu'nda Klasik Batı Müziği" konulu, açıklamalı piyano resitali olmuştur. Bu açıklamalardan, Osmanlıların batı müziği ile olan ilgilerinin çok eski tarihlere uzandığını ve II. Mahmud ile başlayan resmî ilginin Muzika-yı Hümayûn'un kurulmasıyla yeni bir boyut alarak, zaman içerisinde çok ileri bir seviyeye ulaştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca I. Abdülmecit'ten itibaren bir çok padişah ve hanedan mensubunun, gelenekten gelen Türk mûsikîsi formları yanında Batı formlarında eserler bestelediğini de öğrenmiş bulunuyoruz. Saray dışında ise, ilk Türkçe opera 1840'ta sahneye konmuş, dört yıl sonra ilk Türkçe libretto şair-i âzam Abdülhak Hamid'in babası Hayrullah Efendi tarafından yazılmıştır.²⁴ Bu konudaki bilgilerimiz ve Osmanogulları tarafından 19 ve 20. asırlarda yazılmış batı tarzı eserler, Osmanlı medeniyetinin yukarıda işaret ettiğimiz terkip gücünü gösterdiği gibi, son dönemde Batı kültürü ile oluşturduğu yeni versiyonun çok önemli ve başarılı olduğunu da ortaya koymaktadır.

Burada giyim kuşam, halı ve mûsikî konularında verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi Osmanlı kültürü, kendi muhiti dışında beğenilen ve tesirli olan bir dinamizme ve etkileyici değerlere sahipti. Osmanlı medeniyetinin oluşmasından sonra İmparatorluk içinde yaşayan değişik din, dil ve kültürlerle mensup insanlar üzerindeki ve ayrıca kendi hudutları dışında, Doğu'da ve Batı'daki tesirlerinin ne olduğu konusu üzerinde dikkatle durulması ve bu tesirlere ait birçok unsurun derinlemesine araştırılması gerekmektedir.

DİL MİRASI

Osmanlı mirasının en önemli unsurlarından birisi dil mirasıdır. Yazımızın başında belirttiğimiz Osman-

lı'yı reddedici tavrın en bariz suçlamalarından birisi Osmanlılar'ın Türkçe'ye iltifat etmedikleri, ihmal ettikleri ve Arapça ile Farsça'yı tercih ettikleri noktasındadır. Tarihî gerçeklere bakıldığı zaman, Türkçe'nin Anadolu'da gerek resmî dil gerekse edebî dil olarak gelişmesinin ancak Osmanlı Sultanları'nın Türkçe'ye önem vermeleri ve bazı eserlerin tercümesini bizzat istemeleriyle gerçekleştiği ve böylece zengin bir edebiyatın ortaya çıktığı görülmür.²⁵ Osmanlılar'ın ilk dönemlerindeki Türkçe'nin durumunu en güzel Aşık Paşa'nın (ölm. 1332) şu beyti özetler.

"Türk diline kimesne bakmaz idi

Türlere hergiz gönül akmaz idi"

Daha gelişmiş ve geniş literatüre sahip olan Arapça ve Farsça'ya nazaran oldukça zayıf bir durumda olan Anadolu Türkçe'si, Osmanlılar'ın sayesinde çok gelişmiş ve bir idarenin dili olarak Budin, Cezayir veya Yemen'de devlet ile ilgili olan herkesin öğrenmesi gereken zengin ve çok işlenmiş bir dil haline gelmiştir. Osmanlı edebiyatının zenginliği ise bir cümle ile ifade edilmeyecek büyüklüktedir. Çok az bilinen yönü ile de Osmanlı Türkçe'si'nin bilim dili olarak da çok hızlı bir şekilde gelişmiş olduğu son yıllarda yapılan araştırmalar ile ortaya çıkmıştır. Osmanlı Bilim Literatürü serisinin ilk iki kitabı yani astronomi ve matematiğe ait dört ciltlik çalışmanın ortaya çıkardığı 582 Osmanlı bilim adamının astronomiye ait 2438 eseri ile 491 bilim adamının matematiğe ait 963 eseri incelendiğinde, Türkçe'nin Osmanlı döneminde zengin bir bilim dili olarak nasıl geliştiği görülmektedir.²⁶

Ondokuzuncu yüzyılda başta Fransızca yazılmış Avrupa bilim kitaplarının, yoğun ve sistematik şekilde yapılan tercümeleri ile Osmanlı Türkçesi, modern bilimi ifade edebilecek zenginliğe ulaşmıştır. Edebiyat, sanat ve bilim dili haline gelen Osmanlı Türkçesi, tarihî tekâmül seyri içinde bu asrın başında çok olgun bir seviyeye ulaşmıştır. Türk dilinin yaşayan en büyük uzmanlarından Geoffrey Lewis, Osmanlı Türkçesi'nin kelime zenginliğinin ancak İngilizce ile karşılaştırılacağını söyleyerek yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız hususu çok veciz şekilde ifade eder.²⁷ Geoffrey Lewis İstanbul Üniversitesi'nde 1992 yılında yapmış olduğu bir konuşmasında, Türkçe'nin ulaştığı son durum hakkında şu cümleyi kul-



lanmıştır: “Türkçe’nin başına gelen başarılı bir felâket- tir”.²⁸ Böylece Osmanlı mirasına karşı olan menfî tavrı- mızdan dolayı Türkçe, bugün içinden çıkılmaz bir hale gelmiştir. Türkiye’den benzer bir teşhis de son günlerde bilim adamı, yazar ve Türkçe’yi ve bir Batı dilini çok iyi bilen bir aydın olan Talat Halman tarafından yapılmıştır. Halman dilimizin bugün ulaştığı hali şu açık ifadeler ile anlatıyor:

“Dilimiz, yetmiş yıldır bir deprem yaşantısında. Havsalayı sarsan bir değişmedir bu. Son yüzyıllarda bel- li başlı hiçbir dil, böylesine derin ve geniş bir “dil depre- mi” geçirmemiştir. Alfabe, yazı sistemi, yabancı sözlerle gramer izlerinin dışlanması, sözcük ve terim türetimi, devrik cümle furyası, cümle yapısında ve üslupta deği- şmeler... Ve ardı arkası gelmez kullanım hataları - yazar- ken, konuşurken, yüksek sesle okurken... Bilmem, Türk- çemiz 20. yüzyılın herhangi bir döneminde bugünkü ka- dar yoz ve perişân olmuş muydu? Okullarda, üniversite- lerde, medyada, olağan konuşmalarda, dilimiz enkaz gi- bi... Hepimiz depremzedeyiz, dilzedeyiz.”²⁹

İdaresi altında yaşayan Balkan dillerini geniş şekil- de etkilediği gibi vaktiyle çok yararlandığı Arapça’yı ve Farsça’yı da etkileyen Osmanlı Türkçesi, bugün bir Türk genci için “Arapça” sayılmaktadır. Ayrıca Türkiye’de bu- gün aktif olan bütün nesiller -uzmanlar hariç- babaları- nın, dedelerinin yazılarını okuyup anlamaktan âciz du- rumdadırlar. Kütüphaneler ve müzeler sanki onların mil- li kültür müesseseleri değil de başka bir milletin gibidir.

Biz Türkler’den önce köklü ihtilâl hareketleri yaşı- mış Fransız ve Ruslar ile daha sonra yaşayan Çinliler’in paralel durumlarını gözden geçirecek olursak bizim tec- rübelerimizin nerede aksadığını görmek mümkün ola- caktır. Asırlar boyu zengin bir dil haline gelen Fransız- ca’nın Yunanca, Latince veya orta çağlarda geçen önemli miktardaki Arapça kelime ve terimden “ırkî temizlen-meye tâbi tutulması” veya saf Fransızca yaratılması ko- nusu, Fransız monarşisini yıkıp cumhuriyeti getiren ih- tilâlcilerin hedefleri arasında olmadığı gibi bu konu et- rafında Fransız aydınları iki farklı cepheye ayrılmamış ve Fransız lisanı dünyanın bütün dilleri gibi tabii seyri için- de gelişmeye bırakılmıştır. Dil konusundaki otorite, Akademi’nin elinde olmuş ve olmaktadır. Bizde olduğu gibi, bu ve benzeri konular politik ve ideolojik tercihler

ve yönlendirmelere maruz kalmamıştır.

İşte bir konuda yaptığımız mukayeseli “miras ve mirasçılar” tahlilinin ortaya koyduğu acı manzara: İhti- lâl geçiren veya geçirmeyen her milletin evlatları, baba- larının bıraktığı mirasa sahip olurken onu anlamak, kav- ramak ve gelecek nesillere ulaştırmak imkânını ellerinde bulunduruyorlar. Tek istisna biz “Modern Türkler”.

MİRASIN TORTULARI

Osmanlılar’dan bize intikal eden mirasın hepsinin kusursuz ve mükemmel olduğunu iddia etmek nostaljik bir bakış açısının eseri olduğu gibi, ideolojik bir düşün- cenin temelini de teşkil edebilir. Gerçekten bu mirasta bizi menfî şekilde etkileyen hususların olduğu muhak- kaktır. Tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin bu hususlar üzerinde durmaları gerekmektedir. Biz burada önemli gördüğümüz iki örneğe işaret ederek bu menfî tesiri gös- termeye çalışacağız. Birinci örnek devletin sert müdaha- le refleksi ile ilgilidir. Devletin kendini her tür değer in üstünde mukaddes bir varlık yani “Devlet-i ebed müd- det” olarak görmesi, böylece ona mutlak şekilde itaat et-meyenleri -kendi varlığının bir parçası olsalar dahi- ağır eliyle ezmesidir. Burada Yeniçeri Ocağı’nın 1826’da kal- dırılması tipik bir örnek olarak gösterilebilir.³⁰

Devletin bu sert reflekslerine karşı toplumda ona muhalif grupların ve özellikle bir kesim aydınların aşırı- lığa giden ve gerçekten devletin varlığını tehlikeye ma-ruz bırakan karşı tavırları da bu menfî mirasın günümü- ze intikal eden ve hâlâ günümüzde tahripkâr tesirini ic- râ eden yönlerinden birisi veya yaygın tabiri ile madalyo- nun ters yüzüdür. Jön Türk hareketinin Osmanlı Devle- ti’nin iç bünyesini zafiyete uğratması, dış güçler ile işbir- liği yaparak ne pahasına olursa olsun devleti ele geçirme gayretleri ve bu hareketin devletin dağılmasındaki etki- leri, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.³¹ Bugün bile bazı aydın zümrelerde Jön Türk zihniyeti de- nilebilecek, toplumu sarsan, devlete meydan okuyan ve aydınları kamplaştırarak toplum kesimlerini ters istika- metlere yönlendiren bu menfî miras, yirminci asrın so- nunda Türk hayatının bir parçası olarak devam etmekte- dir. Bu tepeden inmece sert devlet tavrı ile aydın zümre- nin bazı kesimlerinin ona aşırı muhalefet hareketleri ve- ya onunla ittifak halinde bulunan diğer zümreleri hedef-



leyerek, toplumun bazı kesimlerini küstüren tavrı, bu mirasın sıkıntılı yönüdür. Yirminci yüzyılın son günlerinde, Türk toplumunun kaydettiği sosyo-ekonomik gelişmeyle kendi fikirlerini ve öz kültürel değerlerini korumak isteyen yeni güçlü sınıflarının, Osmanlı'nın menfi mirasının tortularını reddetmek için zamana ihtiyacı olduğu görülmektedir. Ancak bunun da Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 2099 yılı kutlamalarından çok önce gerçekleşmesi ve menfi mirasın tortularının, mirasın çok önemli ve günümüz için en geçerli müsbet yönlerinden birisi olan demokratikleşme ve halk iradesini hakim kılma sürecinin kemale ermesiyle ortadan kalkması umulur.

* * *

Bugün Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıl dönümünü kutlayan Türkiye Osmanlı mirasına farklı şekilde bakmaktadır. Her ne kadar bazı Türk aydınları bu kutlamanın Cumhuriyet'in devrimlerine ters düşmekte olduğu, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'yla ilişkili olmadığı, onun için bu kutlamaların yapılmaması gerektiğini savunmuş ve hatta bazıları kutlama programlarını protesto etmek üzere, Cumhurbaşkanı'na bu konuda mektup yazmışlarsa da, Türkiye'de kamuoyu ve halkın hissiyatı, böyle bir çatışma zemininin olmaması istikametindedir.

Bazı devlet adamlarının, başta Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in, Cumhuriyet ile Osmanlı'nın birbirinin zıddı olmadığı manasına gelen beyanları, Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin bu münasebeti kendi bünyesinde kutlaması [Kamuoyuna fazla yansımamış olmasına rağmen], devletin müspet tavrını göstermesi bakımından kamuoyuna çok önemli etki yapmıştır. Bu anlayışa karşı olanların sesi böylece fazla itibar görmemiştir. Cumhurbaşkanı'nın Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 1 Ekim 1999 tarihindeki açılış töreninde yaptığı konuşmasında konu ile ilgili şu sözleri dikkate değer:

"Kurucusu ve mirasçısı olduğumuz ve bu yıl 700. kuruluş yıldönümünü idrak ettiğimiz Osmanlı İmparatorluğu, 624 yıl boyunca Akdeniz ve Avrupa kültür ve medeniyetinin şekillenmesinde belirleyici rol oynadı. Üç denizin, üç kıtanın ve muhtelif kültürlerin buluşma noktası olan geniş bir coğrafyayı yüzyıllarca etkilemiş bir cihan imparatorluğunun mirasçısı olmak, bugünümüzü etkilediği gibi yarınlarımızı da etkileyecektir. Dolayısı-

la geleceğe bakarken, öncelikle tarihimizi iyi anlamak, insanlık tarihi içindeki yerini doğru tespit etmek zorundayız".³²

Böylece diyebiliriz ki bugünün Türkiye'sinin Osmanlı mirasına bakış açısı objektif bir noktaya gelmiştir. Bu tavrın yapıcı bir etki yapabilmesi için Türk insanında tarih şuurunun bütünlüğünü sağlamak lâzım gelir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde her ihtilâlde olduğu gibi vukû bulan tarih bilincindeki kırılmayı gidererek, Türk insanının kendi kültür mirası ile bağlantısını kurmak lâzım gelir. Bunu gerçekleştirmek için Türk insanına, eğitim süreci içinde geçmişini öğrenme imkânları ile bu zengin mirasın şifrelerini vermek gerekir. Yani daha açık bir ifade ile çocuklarımıza, dedelerinin yazdığı edebiyatı okuyabilecek ve kültür eserlerini anlayabilecek eğitimi vermemiz gerekmektedir. Bugün Türkiye'nin dışında hiçbir yerde insanlar millî kütüphane, müze ve kültür müesseselerini gezerken başka bir ülkeninkini geziyormuş gibi tercümana ihtiyaç duymaz.

Tarih veya tarihî miras bazıları için nostalji konusu olabilir. Bunu arzulayanlar için hayal ve düşünce âleminin zevkli ve mübhem ufuklarına dalmak ve bunun lezzeti ile hoş vakit geçirmek onların hakkı olabilir. Ancak bu seçimi yapanların nostaljilerini ideoloji haline getirip onu başkasına zorla kabul ettirmeye hakları yoktur. Böyle bir şeye teşebbüs etmek, bir talihsizliğin ötesinde insanları mutsuz eder ve felâketlerine yol açar. Bugün Türk tarihinin bir döneminin -Osmanlı olsun veya Cumhuriyet olsun- nostaljisinde bulunanlar, onu idealleştirerek başkalarına zorla kabul ettirme hakkına sahip değillerdir.

Mazinin mirası, nesilden nesile süzülerek tabii vetire içinde intikal eder. Onu kimse başkasına zorla kabul ettirme hakkına sahip değildir. Aynı zamanda toplum ile mirası arasına engel koymak veya onun şifrelerini saklamak yine hiç kimsenin hakkı değildir. İhtilâller ve büyük dönüşümler belirli zamanlar için bazı sert tedbirlere başvursalar da bir müddet sonra sular kendi tabii akışına döner ve zaman nehri ezelden ebede akıp gider mecrasında.

Türkiye'nin, bugün Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümünü kutlarken onun müspet mirasına sahip çıkması önünde büyük ufuklar açacaktır. Her şeyden önce dış dünya karşısında "Büyük devlet" hissini yakalamasına yol açacak, aynı zamanda kendi içindeki iki-



lemi ortadan kaldıracak, toplumda çatışmayı ve gerginliği gidermeye yardımcı olacaktır. Osmanlı'nın devletini tepeden inmesi ve Jön Türk tipi aydınının toptan yıkıcı ve nihilistik muhalefet tavrının, zamanın süzgecine takılan ve Türkiye'nin yirmibirinci asra girerken reddedilen mirası olmasını temenni ederiz.

Türkiye, bir asır sonra, Osmanlı Devleti'nin 800. yıl dönümünü kutlarken onun mirasını belki daha iyi anlamış ve belki ondan daha çok yararlanmış olacaktır. Böylece neslimizin ve bizden önceki neslin bu yoldaki tecrübeleri, onlar için tuhaf bir mirasın parçası olarak görülecektir.

- 1 Hammer ve D'Ohsson gibi Osmanlı tarihini yazan Avrupalılar'ın bir kısmı Osmanlı Devleti'ni, Osmanlı İmparatorluğu olarak vasıflandırırken, birçok Avrupalı onu "Türk" sıfatı ile vasıflandırır. Bazı örnekler: İngiliz tarihçisi Richard Knolles'in 1604'te basılan eserinin adı *Generall Historie of Turkes*, İtalyan rahibi Abbé Toderini'nin, Osmanlı kültürü ile ilgili eserinin adı ise *De la Littérature des Turcs* yani Türklerin Edebiyatı Hakkında'dır.
- 2 1616'da basılan ilk Almanca Kur'an tercümesinin adı *Alcoranus Mahumeticus*, das ist: der Türcken Alcoran, Religion und Aberglauben... Salomon Schweigger'in bu tercümesi için bkz. İsmet Binark-Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an Printed Translations 1515-1980*, edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1986, s. 222. Çağdaş Avrupalı yazarların "Türk" sıfatını nasıl yanlış kullandıklarına önemli bir örnek ise; Alexander Ross'un Kur'an tercümesi ihtiva eden ve 1719'da Londra'da basılan, 4 ciltlik eseri: *A Complete History of the Turkes, from their origin in the year 755, to the year 1718....* (bkz. a.g.e., s. 110 v.s.)
- 3 Nejat Göyünç, "Bazı Osmanlı Tarihî Eserlerine ve Arşiv belgelerine Göre Türk, Kürt ve Arap Deyimleri Hakkında", *Anadolu Dil Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, sayı 1 (Afyon 1996), s. 1-5 ve Nejat Göyünç, "Osmanlı Devleti Hakkında", *Cogito*, sayı 19 (İstanbul 1999), s. 86-92.
- 4 Türkiye'de, tarih kitaplarındaki Osmanlı imajı için: 1930'dan günümüze Türkiye okullarında okutulan tarih ders kitaplarındaki Osmanlı imajı ve değişimi konusunda bkz.; Erienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, çev. Ali Berktaş, İstanbul 1998. Bu konunun değişik yönleri için bkz.; *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, edit. Ali Berktaş, Hamdi Can Tuncer, İstanbul 1998 ve Salih Özbaran, *Tarih, Tarihçi ve Toplum*, İstanbul 1997. Arap ülkelerine örnek olarak Mısır'da okutulan tarih ders kitapları konusunda; Ekmeleddin İhsanoğlu, "1912-1980 Yıllarında Mısır Okullarında Okutulan Tarih Kitaplarına Göre Osmanlı Devleti Tarihi ve Arap Dünyası ile İlişkileri" adlı makalenin Türkçe özeti için bkz. *Studies on Turkish-Arab Relations*, sayı 1 (İstanbul 1986), s. 331-340, Arapça metni için ise bkz. *aynı eser*, s.85-118.
- 5 Orhan Okay, "Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, Edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 216-217.
- 6 Orhan Okay, a.g.m., s. 211-219.
- 7 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara 1339/1923, s. 33.
- 8 gös. yer.
- 9 a.g.e., s. 34.
- 10 TBMM'nin 30 Teşrin-i evvel 1338 (30 Ekim 1922) tarih ve 307 numara ile çıkarmış olduğu, Osmanlı İmparatorluğu'nun inkıraz bulup Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti teşekkül ettiğine dair Heyet-i Umumiye Kararı metni: "Osmanlı İmparatorluğu'nun münkarez olduğuna ve Büyük Millet Meclisi Hükümeti teşekkül ettiğine ve yeni Türkiye Hükümeti'nin Osmanlı İmparatorluğu yerine kaim olup onun hududu millî dahilinde yeni vârisi olduğuna ve Teşkilât-ı Esasiye Kanunuyla hukuku hükümrânî milletin nefsine verildiğinden İstanbul'daki padişahlığın madûm ve tarihe muntakıl bulunduğu ve İstanbul'da meşru bir Hükümet mevcut olmayıp İstanbul ve civarının Büyük Millet Meclisi'ne ait ve binaenaleyh oraların umuru idaresinin de Büyük Millet Meclisi memurlarına tevdi edilmesine ve Türk Hükümeti'nin hakk-ı meşruu olan makam-ı hilâfeti esir bulunduğu ecnebilerin elinden kurtaracağına karar verildi." Bkz. *Düstur*, 3. Terrib, C.III (2. baskı), Ankara 1953, s. 99.
- 11 Dankwart A. Rustow, "The Military Legacy", *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, edit. L. Carl Brown, New York 1996, s. 257.
- 12 Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, çev. Richard Mayne, London: Penguin Books, 1995, s. 3-8.
- 13 a.g.e., 41-84.
- 14 Südi için bkz. Nazif M. Hoca, *Sâdî, Hayatı, Eserleri ve İki Risalesinin Metni*, İstanbul 1980 ve Kathleen Burrill, "Sâdî", EI, IX, s. 762.
- 15 Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen ve diğerleri, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, I, İstanbul 1999, s. 118-123.
- 16 Salih Münir Paşa için bkz. Salih Münir Paşa'nın Ünlü Eseri: *Kur'an'a Göre Din ve Ahlak Kuralları*, sadeleştirten Taha Toros, İstanbul 1986 ve Yılmaz Özlü, "Münir Paşa", *Türk Ansiklopedisi*, XXV, Ankara 1977, s. 33.
- 17 Burada kısaca bahsettiğimiz Mehmed Rauf ile aynı ismi taşıyan Edebiyat-ı Cedide ekolüne mensup romancı Mehmed Rauf (1875-1931) birbirine karıştırılmamalıdır. Mehmed Rauf (1882-1918) için bkz. T.H. Menzel, "Mehmed Rauf", *İslâm Ansiklopedisi*, VII, İstanbul 1972, s. 610-612; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, VII, İstanbul 1990, s. 289.
- 18 Seniha Sami için bkz. Taha Toros, "İlk Kadın Müzecimiz: Seniha Sami", *SkyLife*, sayı 132 (Nisan 1994), s. 68-72.
- 19 Ernest J. Grube, "Introduction", *At the Sublime Porte Ambassadors to the Ottoman Empire (1550-1800)*, London 1988, s.5-9. Değişik etkilere örnek olması açısından bkz. J. Strzgowski-H.Glück-Fuat Köprülü, *Eski Türk Sanatı ve Avrupa'ya Etkisi*, çev. A. Cemal Köprülü, [Ankara].
- 20 Esin Atıl, "Osmanlı Sanatı ve Mimarisi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, Edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 470.
- 21 Esin Atıl, a.g.m., s. 467 ve ayrıca bkz. Veronika Gervers, *The Influence of Ottoman Turkish Textiles and Costume in Eastern Europe*, Toronto 1982
- 22 Cinuçen Tanrıkorur, "Osmanlı Müsiki'si", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, Edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 509-511.
- 23 Bu kongrenin açılış töreninde, IRCICA Genel Direktörü Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA Yönetim Kurulu Başkanı Büyükelçi Dr. Omar Jah, Bosna-Hersek Cumhuriyeti Başbakanı Prof. Dr. Haris Silajdzic, Haşimî Ürdün Krallığı'ndan Altes Prens Hasan bin Talal ve T.C. Cumhurbaşkanlığı Sayın Süleyman Demirel tarafından yapılan konuşmalar; akademik program ve sosyal-kültürel faaliyetler için bkz. *IRCICA Haber Bülteni*, Özel sayı, no: 48 (Nisan 1999).



- 24 Piyanist Vedat Kosal'ın 13 ve 16 Nisan 1999 tarihlerinde Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Kongresi çerçevesinde Yıldız Sarayı Tiyatro Salonu'nda verdiği piyano resitali ve yapılan konuşmanın metni için bkz. "Piyano Resitali Programı" ve ayrıca bkz. Vedat Kosal, "Önce Müzik Hayatı Batılılaştı", *Hürriyet Gösteri Sanat Edebiyat Dergisi*, sayı 212 (Temmuz-Ağustos 1999), s. 62-63.
- 25 Günay Kut, "Anadolu'da Türk Edebiyatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, II, Edit. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 21 v.s.
- 26 Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I-II, İstanbul 1997 ve Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen ve diğerleri, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, I-II, İstanbul 1999.
- 27 Britanya Akademisi üyesi ve Oxford Üniversitesi Emeritus Profesörü olan Geoffrey Lewis'in Türk grameri ve Dede Korkut ile ilgili önemli eserleri yanında Türkçe'den İngilizce'ye yapmış olduğu başarılı tercümeleri bulunmaktadır. Burada kısaca aktardığımız görüşü için bkz. Geoffrey Lewis, "The Ottoman Legacy in Language", *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, edit. L. Carl Brown, New York 1996, s. 214-223.
- 28 Profesör G. Lewis'in, kendisine İstanbul Üniversitesi tarafından fahri doktora verilmesi münasebetiyle, 19 Mart 1992 tarihinde yapılan me-rasimdeki konuşmasından.
- 29 Talat Halman, "Dil Depremi", *Milliyet Gazetesi*, 3 Ekim 1999.
- 30 Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması ve Yeniçeriler'in kanlı bir şekilde kök-lerinin kazınması konusundaki tenkitler için bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, neşreden Cavid Baysun, Ankara 1967, s. 218-222. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması konusundaki tarihî bilgiler için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, V, Ankara 1983, s. 142-150 ve Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, II, Cambridge 1977, s. 19-26.
- 31 Jön Türkler için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul [1985] ve Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, Oxford 1995.
- 32 Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in, 1 Ekim 1999 tarihinde, TBMM'nin açılışı münasebetiyle yaptığı konuşmanın metni için bkz.; T.C. Cumhurbaşkanlığı'nın internet adresi: www.tccb.gov.tr.



TÜRKİYE'DE OSMANLI MİRASI

PROF. DR. ERCÜMENT KURAN

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ EMEKLİ ÖĞRETİM ÜYESİ

1. Dünya Savaşı Almanya ve müttefiklerinin yenilgisiyle sona erince üç kıtaya yayılmış altı asırlık Osmanlı Devleti parçalanmış, üç yıl süren milli Mücadele sonunda, 1923 Ekiminde, Anadolu'da ve Rumeli'nin küçük bir toprak parçasında Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Yeni Türk devletinin banisi Mustafa Kemal (Atatürk) Büyük millet meclisi kararıyla Saltanat ve Hilafet'i kaldırması ardından, ülkeyi çağdaşlaştırmak gayesiyle inkılaplar gerçekleştirdi.

Her rejim, durumunu pekiştirmek maksadıyla, kendinden öncekini kötüler. Fransa ve Rusya'da olduğu gibi, Türk devrimi de Osmanlılık ile ilgili bağları kopardı. Osmanlı hanedan mensupları yurt dışına çıkarıldık-tan başka, resmi abidelerden, hatta mahalle çeşmelerinden turalar kazındı ve, padişahınkiler dahil, bütün türbelerin ziyareti yasaklandı. 1930'lu yıllarda Musahipza-de Celal Bir kavuk devrildi vb. adlı piyeslerde Osmanlı vezir ve kadılarını ırz düşmanlığı ve rüşvetçilikle itham ederek alaya aldı.

Türk devriminde Fransız ihtilalinin etkili olduğu bilinir. Milliyetçilik ve laiklik bunların başlıcalarıdır. Devlet merkezi de Osmanlı payitahtı İstanbul'dan Ankara'ya nakledildi. Başlangıçta bazı binalar Osmanlı tarzında inşa edildiyse de, sonraları şehre Batı mimarisi hakim oldu.

Yeni devletin asker ve sivil bürokrasisi Osmanlı okullarında yetişmiş, Osmanlı kurumlarında tecrübe kazanmışlardı. İsviçre'den alınan Medeni Kanun ile İtalyan kökenli Ceza Kanunu dışında, Osmanlı yasa ve yönetmeliklerinin çoğu uygulamadan kalkmadığı gibi, Osmanlı örf ve adetleri halk arasında yaşamaya devam etmiştir.

Devletin eğitim ve kültür siyaseti Osmanlılığı küçümsemek, İslam öncesi Türk dil ve tarihine önem ver-

mek esasına dayanıyordu. Bu hususta Prof. Şerif Mardin şöyle demektedir: "Atatürk'ün görüşü, bir Cumhuriyetçi rejimin Osmanlıların 'şan'ı ile desteklenemeyeceğiydi... 1930'lara doğru da birleştirici odak noktası olarak böyle bir 'benlik geliştiricisi'ne gereksinimin olduğu açıkça ortaya çıkmıştır.... Cumhuriyet kuşaklarının tarih anlayışı, Osmanlı öncesi Türklerinin başarılarından kaynaklanacaktı".¹ Nitekim okul ders kitapları Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 Mayısında toplanan III. Büyük Kongresi'nde belirlenen ilkeler doğrultusunda düzenlenmiştir. 1932 Şubatında kurulmaya başlanan ve 1945'e doğru sayıları 500'e yaklaşan halkevleri de Türk gençlerine Cumhuriyet'in milliyetçilik, akılcılık, laiklik ilkelerini konferanslar, sahne oyunları ve sergilerle aşilmaya çalıştılar.

Atatürk'ün koyduğu ilkeler, onun 1938 Kasımında edebiyete intikalinden sonra da, İnönü'nün cumhurbaşkanlığı döneminde geçerli oldu. Ancak, II. Dünya Savaşı'nın A.B.D. ve müttefiklerinin galibiyetiyle sonuçlanması ertesinde, Türkiye'nin çok partili Demokrasi uygulamasını kararlaştırmasıyla devletin ekonomik, sosyal ve kültürel siyasetinde önemli değişiklikler meydana geldi. Ülkede yaygınlaşan liberal ortamda Türk aydınları Osmanlı tarihine daha tarafsız bir gözle baktılar. İstanbul'un fethinin 500. yıldönümünün 1953 Mayısında törenlerle kutlanması Cumhuriyet'in Osmanlılık ile barıştığının göstergesiydi. Fatih Sultan Mehmed'in dünya tarihinde çığır açan bu başarısının ilmi toplantılar ve mehter gösterileriyle anılması Türklerde milli şuurun kuvvetlenmesine vesile oldu. On yıl kadar sonra, 1965'te Necip fazıl Kısakürek'in Ulu hakan II. Abdülhamid Han'ı yayımlaması ise, II. Meşrutiyet döneminden beri "Kızıl Sultan" lakabıyla kötülen Padişah'ın yüceltil-



mesi, devrimcilerin tepkisini çekmekle birlikte muhafazakar çevrelerce olumlu karşılandı.

Bu yıllarda Osmanlı incelemeleri ülke çapında revaçta idi. Fuat Köprülü'nün ilmi temellere dayanan Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu başlıklı eseri 1959'da basılmış,² Türk Tarih Kurumu da Kanuni Süleyman'ın 400. ölüm yıldönümü dolayısıyla 1966 Eylülünde İstanbul'da bir seminer düzenleyerek, toplantıya sunulan tebliğleri 1070'de kitap haline getirmiştir. Tarih çalışmaları yanında Osmanlı sanatı da araştırma konusu olmuş ve bu alanda değerli katkılarda bulunulmuştur. Örnek olarak, mimaride Ekrem Hakkı Ayverdi'nin 1950'li yıllardan 1984'te ölümüne kadar İstanbul ve Balkanlar'da Osmanlı mimarisi hakkındaki eserleri gösterilebilir. Ayrıca Süheyl Ünver, 1946'dan itibaren yaptığı yayımlarla Osmanlı hat ve tezhib sanatlarını tanıtmış, Rauf Yekta klasik Türk musikisini geliştirirken Yahya Kemal Beyatlı Osmanlı'nın kuruluş mucizesini canlı ve sürükleyici bir üslupla ortaya koymuştur. Yine bu yıllarda Ömer Lütfi Barkan Osmanlı iktisadi hayatını Arşiv belgeleri ışığında aydınlatmış, Nureddin Topçu, Osman Turan, Cemil Meriç ve Erol Güngör adı geçen dönemin içtimai ve fikri yönünü eserleriyle açıklığa kavuşturmuşlardır.

İnönü'nün Cumhurbaşkanlığının sonuna doğru türbelerin halka açılmasına izin verilmişti. Demokrat Parti'nin 1950 Mayıs'ında iktidara gelişi üzerine, manevi

inançların daha serbestçe yaşanmasına imkan sağlandı. Bundan dini cemaatler yararlandıkları gibi, Osmanlı döneminin Mevlevi, Nakşibendi, Bektaşî gibi tarikatları yeniden teşkilatlanıp ayinlerini icra eder oldular. Diğer taraftan, Osmanlı beyliğinin kurulduğu yer olan Söğüt'te 1960'lı yıllardan itibaren şenlikler yapılmaya başlandı.

Üç nesil boyunca Türkiye'de ilk, orta ve yüksek okullarda Cumhuriyet8e sahip çıkan gençler yetişmişti. Padişahlık ve halifelğin geri gelmesi tehlikesi artık kalmamıştı. Bu sebeple, Osmanlı hanedan üyelerinin vatanı dönmelerinde sakınca görülmedi. Memleket sathında Osmanlı eserlerinin korunmasına itina edildi ve İstanbul'un ana meydanlarından birinde Fatih'in heykeli dikildi.

Geçen yıl Cumhuriyet'in 75. Yılı coşkuyla kutlandı. Bu yıl da Osmanlı Devleti'nin 700. Yılı çeşitli faaliyetlerle kutlanmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nin meşru varisi olduğu herkes tarafından kabul edilmektedir. Türk milleti Sinan'lar, Baki'ler, Evliya Çelebi'ler, Dede Efendi'ler, Cevdet Paşa'lar yetiştirmiş olan Osmanlı medeniyetiyle övünmekte haklıdır. Gönül ister ki, Konya Üniversitesine Selçuklu adı veril-diği gibi, Osmanlı Devleti'nin ilk hükümet merkezi Bursa'daki Uludağ Üniversitesinin adı da Osmanlı olsun!

1 Şerif Mardin, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1, İstanbul, 1990, s. 204.

2 Bu eser, 1935'te Paris'te *Les origines de l'Empire Ottoman* başlığı altında yayımlanmıştı.



BALKANLAR VE OSMANLI MİRASI

PROF. DR. İLBER ORTAYLI
ANKARA ÜNİVERSİTESİ SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda etnik kimliğin biçimlenmesi herşeyden önce modern Balkan dünyasının oluşumu tarihidir. Balkanlarda milliyetçilik Hristiyan halklar yani Hellenler ve Slavlar arasında oluşmuş ve Slav milletler Hegelian teleolojik (gaî) bir tarih anlayışıyla, 19. yüzyıl milliyetçi tarih anlayışının denilebilir ki en usta örneklerinden birini vermişlerdir. Buna karşılık Türk, Arnavut gibi Müslüman halkların ulusçuluğu ve Ortadoğu'da modern milliyetçilik olan Sionizmin Osmanlı toprağında yerleşmesi geç olmuştur. Hatta Arab milliyetçiliği de esas itibarıyla 19. yüzyıla özgüdür ve örgütlenme ve etkinlik bakımından Birinci Dünya savaşında imparatorluk yıkılana kadar pek önemli bir olay sayılamaz. 19. yüzyıl boyu modern milliyetçilik Osmanlılık (Ottomanisme) ideolojisi tarafından önlenebilir. Osmanlılık klasik imparatorluğun tarihi bir residue'si (tortu) değildir; tamamiyle 19. yüzyılın şartları içinde modern bürokrasinin yarattığı ve her dini ve etnik gruptan Osmanlı'nın mensup olduğu seçkin sınıfın bir ideolojisidir (Kaiserreichsnationalismus). Osmanlı İmparatorluğu'ndaki halkların milliyetçiliği ve bu imperial ideoloji iki zıt akımdı, mesela Yunan ayaklanması sırasında Hellenlerin milliyetçiliği ile Hellen unsurunun elinde ve yönetiminde olan Fener Patrikhane-si arasındaki zıtlık hatta gerilim bunun bir örneğidir. Milliyetçilik Hellen-Türk çatışmasını Osmanlı elit çevrelerine kadar etkileyememiş, ama Hellen eliti ile Yunan adaları ve ana karası arasında gerilim başlatmıştı.

Alexandre Sifini¹ 17. asırdan 19. asıra kadar Fener tarihini gözönüne aldığı; bu efendilerin Türklere ehven-i şer diye baktıklarını söyler. Yunan dilini, klasik Yunancayı ve Batı dillerinden bir ikisini bilen bu efendiler; Türk dilini de bilirler, öğrenirlerdi ve bir yerde Os-

manlılık kimlik ve duygusunu taşıyan seçkin grubu oluşturdular. Fenerli beyleri de, bu Osmanlılık duygusunun müteaddit örneklerini verebiliriz. Mesela Londra sefirimiz *Kostaki Musurus Paşa* Yunan milliyetçilerinin başlıca hedefiydi. Nina'daki orta elçiliği sırasında Yunanlıların suikastına uğradı ve sol kolu sakat kaldı.² Ama tabii ki bunlar arasında Ipsilanti'ler gibi Yunan milliyetçiliğine meyledenler de vardı. Fenerliler jeneolojileri ve yaşamları itibarıyla ilginçtir ki ciddi tetkiklere ve toplu bir eser yazımına konu olmamıştır. Oysa Osmanlı tarihçiliğinde bunlar kadar yerli ve yabancı kalemde sözü edilen grup az bulunur. Ahmet Vefik Paşa'ki, aslen Hellenize olmuş eski bir Bulgar ailenin ihtida etmesiyle onların torunu olarak tarih sahnesine çıkmış bir dahimizdir; Yunan diline (eski ve yeni isim) vukufuyla tanınır ve daha da çok bilinen yönü; şedid Hellen düşmanlığıdır. Aslında klasik Osmanlı İmparatorluğu'na göz attığımızda göze batan iki renkli unsur *Hellenler* ve *Türklerdir*.

18. yüzyıl Avusturya, Şitirya (Steier Markt) bölgesine ait bir halk resmi; Avrupa milletlerini allegorize eder ve özelliklerini mukayeseli olarak tasvir eder. Bu milletler tablosunda en seçkin ve makbul İspanyoldur (Avusturya'nın katolisizmi ve Habsburg geleneği bunda etkili olmalı). En geri ve ahmak tip "Moskovit" denen Rustur... İsveçli, Polonez ve Macar sıralamayı menfi olarak izler... Alman orta vasıfıdır (Avusturyalı diye bir kimlik yoktur). 18. asrın halkı bugünkünden farklı bir kimlikler dünyasındadır. Fakat asıl ilginç; sürekli ve cübbeli tipin "Türk oter Griek" Türk yahut Yunanlı olmasıdır. Şeytanî dinli, ama zeki, memleketi güzel, hükümdarı bir *tiran* olan tiptir bu... Avrupa halkının "büyük çoğunluğu aydınlanma ve filhellenisme çağı" denen devirde Türk ve Hellen unsuru birbirinden ayırmaktan acizdir.



Osmanlı cemiyetinde Fransız aydınlanması ve milliyetçiliğinden önce Hellenler ve Slavlar arasında "Ulusçuluk" fikirleri vardı. Fransız ekolünün asıl etkilediği unsur ise Türklerdi. Özellikle Trablusgarb savaşı, Balkan faciası Türk unsura milliyetçiliği nazarı değil, tecrübi olaylarla ve silinmez izlerle öğretmiştir. Bugünkü Türk Milliyetçilği bazı çevrelerde tartışıldığının aksine okul temel eğitiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. Türkiye'de tarih eğitimi kitlelere herhangi bir şeyi aşılamayacak kadar zavallı durumdadır. Şüphesiz Türklük dile ve müslümanlığa dayanıyor. Türk olduğu halde müslüman olmayan Karamanlı ve Gagavuz gibi unsurların Türk kavramından hatalı olarak dışlanmaları bunu gösterir. Maalesef bu mirasın etkisiyle yeni Türkiye Cumhuriyeti Karamanlı, Rum dediği Hristiyan Türkleri mübadeleye tabi tutmuş ve Yunanistan'da mutsuz bir zümrenin varlığının vebalini yüklenmişizdir.

Buna karşılık Girit halkı ve Balkanlardaki Pomaklar da müslümanlıkları dolayısıyla Osmanlı Türk kimliğini benimsemiş ve bu kimliğin bedelini kanla ve ızdıraplarıyla ödemiştir. Osmanlılık Türklük için bir ön aşamadır ve 19. yüzyılda dini, dili farklı insanlar bir Osmanlı eliti oluşturuyordu.³ Nihayet Müslümanlığa dönen Polonya-Macar milliyetçi mültecilerini ele alalım. Bunlar Türk olmuş, bu kimliği benimsemişlerdir ve bu ilginç grup ve çocuklar da gelecekte Türkiye'nin içtimai ve kültürel hayatını etkilemeye devam etmişlerdir.

Buna rağmen bu süreç Anglo-saxon bir terim olan "nation-building" kavramıyla ifade edilemez. Bu kavimler mazide kendi devletleri, yazılı edebiyatları, hatta bağımsız kiliseleri olan toplumlardı. Bulgar, Sırb kiliseleri Grek-Ortodoks ritüelde olmalarına rağmen kendi bağımsız ve milli karakterleri vardır. İtiraf etmek gerekir ki, Fenerdeki patrikhanenin bu konudaki baskısına rağmen bu kiliselerdeki ulusal dildeki liturji ve ibadet devam etmiştir (bizzat Bulgar araştırmacı Paulina Tsakalova'nın araştırmalarında da bunu görmek mümkündür)⁴ ve Osmanlı idaresi bu halkların etnik niteliğini ve rengini ne silebildi ne de böyle bir amacı vardı.

Balkanlarda Rum-Ortodoks inanç kendini etnik bir kimlik şeklinde de ifade etmiştir. İyi eğitim görmüş bir Bulgar, bir Ortodoks Arnavud, kendini Hellenlikle ifade ederdi. İşte bu safhada Rusya'nın Balkanlardaki etkisi

durumu çok değiştirmiştir ve denebilir ki Bizans Hristiyanlığının getirdiği bir tür Hellen bilinci yerini Slavlığa bırakmışsa, bunda Rusya kilisesinin Rus maarifinin ve Çarın dış işleri bakanlığının faaliyeti etkili olmuştur.

Yunanca Balkanların ticari *lingua franca'sı* idi. Fakat daha önemlisi Fenerdeki Patrik'in ve kilisenin ve okulun diliydi. Hellenlikle Hristiyanlık o derecede özleşmişti ki; 19. yüzyılın başında *Moschopolis* (Voskopoj)'lu bir Eflaklı papaz olan *Pope Daniel*, "*Izagogi Didaskalia*" adlı popüler gramer ve lugat kitabında herkesi Ortodoks dininin dilini öğrenmeye ve bu dili konuşmaya çağırıyordu... (Yani Yunanca'ya) Öte yandan Türk kimliği de Balkanlardaki Müslümanlar arasında aynı rolü oynuyordu. Din dolayısıyla Türklere yakınlık duyanlar onların dilini de benimsedi.

Gerek Türk tarih yazımında, gerek bazı Avrupalı yazarların arasında; Rusya'nın Balkan Slavları arasındaki etkisini abartanlar olmuştur (mesela Friedrich Engels). Gerçi Rus dili ve Panislavizmi Balkan Slavlarını etkiledi, hatta dillerinde "Russisme"ler yer aldı. Ama Balkan Slavlarını çağdaş dünyaya açan asıl dil, Almanca olmuştur. Avusturya ile olan ticaret Sırbılar arasında da Bulgaristan'da da yeni bir sınıf yarattı; Avusturya'ya yerleşen Slavlar o ülkenin dini inancını değilse de edebiyatını ve kültürel anlayışını benimsediler.

Balkan Slavları kadar Hellenler arasında Türk dilinin üstünlüğünü arttırma ve Türkçe'yi bir *lingua franca* konumuna getirme konusunda 19. yüzyılın Osmanlı idaresi çok çabalar gösterdi. Okullara Türkçe dersi, Türk tarih ve edebiyatı konuyor ve gayr-i müslim okulların programı ve faaliyeti teftiş ediliyordu. Öte yandan Hellen okullarında devlet aleyhinde konular, işlendiği ihbarları da yayılıyordu. Böyle ihbarlar bazı zaman o cemaatin üyeleri tarafından yapılırdı. 1860 yılında böyle bir olay görülüyor.⁵ Halki'deki seminerin Filipaki adlı öğretmeni Babiâli'ye seminer hocalarının zararlı fikirler telkin ettiğini ihbar etti. Bu bir basit hiyanet olayı değildir; bu Byzantin-Osmanlı bir tutumla, taze Hellen milliyetçiliğinin çatışmasının sayısız örneklerinden biridir. Osmanlı resmi ideolojisi 19. asırda yeni kurduğu okullarda gayrimüslim milletlere % 33 lük bir kontenjan tanıdı. Böylece, Osmanlılık ideolojisi her etnik dini gruptan elit sınıfı yaratacak bir yöntem bulmuştu ve bu yöntem işledi



de (Evvela gayr-i müslem milletler bu imtiya için aralarında çatıştı). Mesela 1857 yılında Tıbbiye Mektebi'ndeki Ermeni talebenin sayısının 50'den 55'e çıkarılması için Ermenilerin Rumların kontenjanları aleyhine Babi-âli'ye müracaat ettikleri görüldü ve neticede muvaffak oldular. Bürokraside Rum Fenerli beyler yerlerini kaybetmeye başladı. Onların yerini Ermeni, Türk, Bulgar, Yahudi gibi unsurlar aldı. Osmanlı Hariciye nezaretinde ve 19. yüzyıl sonunda taşra idaresindeki memurlar arasında bu kozmopolit gelişmeyi görmek mümkündür.⁶

Daha Rhigas Velestinli'den beri Osmanlı İmparatorluğu'nda ulusalcı ihtilalci unsurların önerdiği yeni rejim, yani anayasa projeleri federalisttir. Bulgar Gizli İhtilal Komitesi de 1860'larda önerdiği Anayasa tasarısında; Sultan Abdülaziz'i "Osmanlı Hakanı ve Bulgar Çarı" olarak nitelemek istiyor. İki meclisli ve Bulgar kilisesinin bağımsız olduğu bir imparatorluk modeli öneriyor-du.⁷ *Pitziptos Bey* gibi Phanariot ve Hellen bazı aydınlar 19. yüzyılda dahi bir yeni Bizans, Hellen-Türk bir imparatorluk öneriyorlardı. Arap aydınları bu dönemde Butrus Bostani, Corci Zeydan, Abdurrahman Kawwakebi gibileri; hilafetin Türklerde kalmasına karşı olduklarını belirtiyorlardı. Bununla beraber Araplar henüz bağımsızlık için hazırlıksızdı ve devlet ve Sultan aleyhinde bir girişimleri yoktu. Bizans sözü Rönesans'a has bir deyim (16. asırda Hieronymus Wolff kullanmıştır). Onlar kendilerine Romanioi (Roman) derdi; Türkler de bu ülkeyi İklim-i Rum (Roma ülkesi) Saltanat-ı Rum (Empire Romania) gibi tabirlerle adlandırır, kendilerine Rumi (Roman) derlerdi. Hellenizm ve Türkizm Balkanlarda Hristiyanlık ve Müslümanlık etrafında biçimlenen iki kimlik iken (Carlo Ginzburg'un *Il formaggio e i vermi* adlı kitabında *Turco* deyiimi Müslüman ile eştir) 19. asır boyunca milli kimlikler tarafından erimiştir.... Fener'deki Patrikhane, oekumenik bir kurum olarak bu milliyetçi parçalanma ile erimiştir ve ilk darbeyi de Yunan bağımsızlığı ile yemiştir. Türkler ona Rum-Ortodoks Patrikliği der. Bu "Oekumenik patriarha"dan farklı bir deyim değil; çünkü Oekumenik insanların yaşadığı dünya parçası, yani Roma'nın hakimiyet alanı demektir. İmparatorluğun bu parçalarının erimesi ile Hellenisme, Slav milliyetçilikleri ve ardından Türkçülük çıktı; öyle ki 19. asırda Şemseddin Sami Fraşeri hem Arnavud, hem Türk milli-

yetçiliğini aynı anda birlikte götürüyordu ve Sadrazam Said Paşa'nın panislamizmi ise temel unsuru Türk olan bir panislamizm idi.

Daha açık Türkçüler de vardı: *Ahmed Vefik Paşa*, büyükelçi, başvekil, yazar ve Molière mütercimi: İhtida eden Bulgarzadeler ailesinden geliyor. Sözü nü yukarıda ettiğimiz bu ünlü Türkolog eski ve yeni Yunanca'ya hakim ve anti-hellendi. İlk parlamentoda 1877'de seçim kanunu tartışılırken Arab mebuslara "gelecek seçime kadar aklınız varsa dört yıl içinde Türkçe'yi öğrenirsiniz" demişti. 1849'da imparatorluğa sığınan Macar, Polonyalı subaylar ihtida ettiler ve Türk milliyetçisi oldular. İçlerinden *Konstantin Borzecki* (Mahmud Celaleddin Paşa) Türk etnik milliyetçiliğinin düsturu olan "les Turcs anciens et modernes" adlı bir kitabı yazdı.

Öbür yanda küçük Asya kıyılarında yer alan Chidonia (Ayvalık) da kurulan Hellen Akademisi sadece Hellenleri değil başka Hristiyanları da eğitiyordu, ama Hellenize ederek... Buna rağmen aksi gelişme de başladı. Hellenlikle bağdaşan Bulgarlar'dan *Konstantin Photinov* gibi biri ise İzmir'de ilk Bulgar gazetesini "Lyuboslovje"yi çıkardı. Odesa'da ticaretle uğraşan bir Bulgar aydını olan *Aprilov*, Ukraynalı *Venelin*'in tesiriyle Hellen değil Bulgar olduğunun bilincine vardı ve milli Bulgar maarif hareketini başlattı. Balkanlarda *Pax Ottomana* sona eriyordu. Bulgar komitelerini model alan bir Türk komitesi *İttihad ve Terakki* Türkiye'nin ilk önemli siyasi partisi olarak hayata atıldı. Komiteyi İstanbul Tıp Fakültesi'nden bazı talebeler kurmuştu ama, kuruluşun şubeleri Balkanlara yayıldığında asker, sivil, memur, tüccar üyeleriyle tanınmaz hale gelmişti. Artık tam manâsıyla bir Balkan komitesiydi. Osmanlı ordusu etnik Türk kültürüne ve diline her zaman dikkat etmiştir. Mesela Arabistan ordusunun askerleri arasında Arab sayısının artması üzerine derhal Anadolu'dan gençler buraya gönderiliyordu.⁸ İttihad ve Terakki bu nedenle az zamanda Türklüğün yeşerdiği bir parti oldu ve kozmopolit Selanik şehrinde Türk dili ve tarihiyle uğraşan memurlar ve aydınlar Abdülhamid despotizminden sığınacakları bir *terre de'Assyle* (Melce-i iltica) buldular.

Balkanlar uzun bir tarih içinde Roma-Hellen-Slav unsurları barındırır. Hristiyanlık Bizans mirasıdır. Osmanlılık Balkan tarihinin son beş asrını kapsar. Bugün



Balkanlara "Güney Doğu Avrupa" deniyor. Bu anlamsız bir adlandırmadır. Türk *Balkan* deyimi yerine Romalı *Haemus* tabiri de kullanılabilir ama niçin bir yerine üç kelimelik bir isim kullanıyoruz. Üstelik bu bölge neye göre Güney Doğu'dur? G.B. Tiepolo'nun Würzburg sarayındaki Avrupa allegoria'sı veya Piscator'un haritalarındaki Batı Avrupa merkezilik şimdi tekrar böyle bir adlandırmayla diriliyor. Balkanlardan ne Bizans ne de Osmanlı mirası silinebilir. Balkanların tarihini kendi inancımıza göre yeniden yazamayız, inşaa hiç edemeyiz.

Arangio Ruiz'in Roma hukuk mirası için söylediği bir deyişi Osmanlı mirası için kullanmak mümkündür.

Volendo a non volendo

Sapendo a non sapendo

Siamo tutti Osmanisti (Romanisti)

Balkan yarımadasının kültürü, toplumsal kurumları ve problemlerini anlamak için Osmanlı tetkikleri kaçınılmazdır ve o dönem bilindiği ölçüde Balkanlar anlaşılabilir.

- 1 Alexandre Sifini, "Fenerlilerin günlüklerinde değerler sistemi ve usuller", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e*, Yurt yay. İstanbul 1998. pp. 91-102.
- 2 Sinan Kuncralp, "Kostaki Musurus Paşa" Türk Tarih Kurumu, *Belleten*, Ankara, 1990/nr: 3, pp. 421-435.
- 3 Viyana Museum E.Volkskunde, Inv.no: 30.905, Maria Theresia und ihre Zeit Exhibition, Xien 1980, no. 135.01.
- 4 Pavlina Tsakatova "O Bolgarskom muzikol'nom folklore v epohu vozrajdania" (Bu, Rönesansı derinde müzikol folkloru)'ın *Blgarskata Natrijaprez v'grajdeneta* BAN Sofia 1980 pp 484-50 et Svetlana Kujumdjieva "k'm pp v'prosa .. razvictia i harzktara na ts'rkovnata pesennost u naş prez

epohata na Osmanskoto vladigestuo" (Osmanlı devrimi Bulgar kilise şarkılarının gelişimi meselesi) *ibid* pp. 504-616.

- 5 BOA *İrade-Hariciye* Nr: 10276 12 safer 1277/30 August 1860.
- 6 İlber Ortaylı "II. Abdülhamit Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayrimüslimler..." *II. Abdülhamit Devri Semineri* İ. Üniv Edeb. Fak. İstanbul 1994, pp. 163-171.
- 7 Andre Coromèles, *Reforme praticable en Turquie* Athenes 1853, p. 30 Stefanos Venos, *Union or Disemberment of Turkey*. budan 1876, p. 11 Georgi Fitzipios Bey, *l'Orient, les Réformes de l'empire Byzantin* Danis 1858.
- 8 BOA 21 Zilhicce Nri1268/6 Octobre 1852, *İrade-Dabiliye* Nr: 16001.



OSMANLI DEVLETİ'NDEN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE

PROF. DR. NEJAT GÖYÜNÇ
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ EMEKLİ ÖĞRETİM ÜYESİ

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümü münasebeti ile hemen hemen sekiz-on aydır TV programlarında açık oturumlar düzenleniyor, birçok yayınlar veya yayın hazırlıkları yapılıyor, bu arada da bir yandan bu Türk Devleti ile ilgili gerçek dışı ileri-geri çabalar, beyanlar da var. Bunları dinleyenler, yayınlardan haberdar olanlar bilirler, burada tekrara gerek görülmemektedir. Bununla beraber, bazılarımız, bazı ulemamız daha bu devletin adını bile doğru bilmediği gibi, bir Türk Devleti olduğunun da bilincinde değil. Bu itibarla, aşağıda önce bu sorulara cevap verilme-ye çalışılacak, sonra da bu devletten cumhuriyetimize neler kaldığına kısaca değinilecektir.

1. OSMANLI HAKKINDA

Bu deyim bildiğimiz kadarıyla, ilkin, 1410 tarihlerinde yazıldığı sanılan Amasyalı ünlü şair Ahmedî'nin *Dâstân ve tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman* (Destan ve Osmanlı Hanedanı Meliklerinin Tarihleri) adlı manzum eserinde kullanılmaktadır. Bu eser de yazarının *İskender-nâme* adlı mesnevisinin içerisinde, sonundadır.¹ 1481'de vefat eden Âşık-Paşa-zâde'nin *Tevârîh-i Âl-i Osman*'ın da Osman Gazi'nin Bilecik'i alışından bahs ederken şehrin hristiyan halkı kendisini "Türk" diye tanımlarlar. İstanbul'un fethinden sonra da aynı yazar "Türkler bu şehri mamur ettiler" der.²

XVI. yüzyılda Avrupa'da yayınlanan eserlerden Türklerden bahs edenlerin hiçbirisinde Osmanlı lâfı geçmez.³ Hatta 1604'te basılan İngiliz tarihçisi Richard Knolles'un eserinin ismi de *Generell Historie of the Turkes* (Türklerin Umumi Tarihi)'dir. Avrupa'ya Osmanlı Devleti ve ülkelerinden giden herşey de Türk damgası yer,

kahve gibi. Osmanlı, devletin kurucusu konumunda olan Osman Gazi'ye dayanarak hanedana verilen bir isimdir, daha sonra da devletin ismi olmuştur. 1876 Anayasası (*Kanun-ı Esâsî*)'nda 8. maddede *Osmanlı* tanımlanır: "Devlet-i Osmâniyye tâbiyetinde bulunan efrâdın cümlesine her kangı din ve mezhebden olur ise olsun, bilâ-istisnâ Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvâle göre istihsâl ve isga (kazanılır ve kayb) edilir". Günümüzde de yabancı yayınlarda Osmanlı Tarihi'ne ait bilgi verilirken, çoğunlukla "Türkler" deyimi kullanılır.⁴ Nihayet bugün her kesimden ve inançtan Türk aydınının sığınağı olan yüce ve ölümsüz Atatürk de 1 Kasım 1922'de, saltanatın kaldırılması gecesi ertesinde, bu kararı ve tutumu Büyük Millet Meclisi'nde açıklarken "devr-i inhitatın her safhası Türkiye Devleti'nin hudutlarını biraz daha darlaştırıyor",⁵ yani Osmanlı Devleti'nin çöküş döneminin her safhası Türkiye Devleti (Osmanlı Devleti)'nin sınırlarını daraltıyor, diyor. Başka ne diyebilirdi ki? Tarihi ve milletini iyi bilen ve tanıyan Atatürk'ten başka ne bekleyebilirdiniz?

2. DEVLETİN İSMİ NEYDİ?

Tanınmış bir genç Alman tarihçi Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yılı münasebeti ile yayınlanan bir derlemedeki makalesine "Devletin adı yok" başlığını koymuş.⁶ Biz bugün Osmanlı Devleti diyoruz, geçen yüzyıllarda Avrupa'da yayınlanan Osmanlı tarihlerinde de Osmanlı İmparatorluğu deyimi kullanılıyordu: Hammer'in ünlü *Geschichte des Osmanischen Reiches*'i gibi.

Osmanlı Devleti kendisine *Devlet-i aliyye*, *Devlet-i ebed-müddet* (ebediyen yaşayacak devlet) diyor. Bazan da *memâlik-i mahrûse*, *memâlik-i islâmiyye* (korunmuş memle-



ketler, islâm memleketleri) deniyor, bazı eserlerde de *Devlet-i Osmaniyye*, *Devlet-i âl-i Osman* (Osman Hanedanı Devleti) deniliyor. Bunlara da XVII. yüzyıl başlarından itibaren rastlanmaktadır.⁷ Hammer'ın Türkçe çevirisinde de Mehmed Atâ Bey'in kullandığı deyim *Devlet-i Osmaniyye Tarihi* idi, lâkin *Devlet-i Âliye* ismi hiç kullanılmadı.⁸ Aslında "âliye" ile "aliyye" ikisi de "yüce" anlamına geliyor. Fakat doğruları kullanmak gerekir, kanısındayız.

3. MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİNDE OSMANLI-ANKARA HÜKÜMETLERİ İLİŞKİLERİ HAKKINDA

Atatürk'ün 9. Ordu Müfettişi olarak 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkışından sonraki devre, yani 19 Mayıs 1919- 1 Kasım 1922 arası Anadolu'da Millî Mücadele dönemidir. Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918)'ni takip eden günlerde Anadolu'da yer yer başlayan, memleketi istilâya hazırlanan ve kısmen de gerçekleştirilme safhasına intikal eden düşman faaliyetlerine karşı direniş hareketleri, kurulan Müdafaa-i Hukuk cemiyetleri ile yavaş yavaş birleştirilmiş, Amasya Tamimi (21/22 Haziran 1919), Erzurum Kongresi (23 Temmuz-7 Ağustos 1919), Sivas Kongresi (4-11 Eylül 1919) bu yoldaki merhaleler olmuştur. Nihayet 23 Nisan 1920'de Ankara'da Büyük Millet Meclisi açıldıktan sonra, bütün bu mücadele adım adım başarıya ulaşmıştır. Bu mücadelenin zafere ulaşmasında en büyük pay Avusturyalı bir diplomatın da yazdığı gibi, "bir saat intizamında, hiç hata yapmayan ve onu yürüten" Atatürk'ündür, Gazi Mustafa Kemal Paşa'nındır.⁹ Bunu bütün muhalifleri de kabul etmekten kendilerini alamamışlardır.¹⁰ Sakarya Muharebeleri'nin kazanılmasından sonra, kendisine "Gazi" ve "Müşir" (Mareşal) unvanlarının verilmesi münasebeti ile Ordu'ya Beyannamesi'nde "Dünyanın hiçbir ordusunda yüreği seninkinden daha temiz, daha sağlam bir askere rast gelinmemiştir. Her zaferin mayası sendedir. Her zaferin en büyük payı senindir"¹¹ demek sureti ile, başarıyı kahraman askerlerine, ordusuna mal etmek asaletini, büyüklüğünü de göstermiştir.

Bu mücadele yıllarında zaman zaman Ankara ve İstanbul ilişkileri gerginleşir. Bununla beraber, bazan da çok ilginç olaylar vardı. Birinci İnönü Muharebesi'nden sonra Londra'da toplanan konferansta İstanbul Hükûme-

ti Sadrazam Ahmet Tevfik Paşa, Ankara Hükûmeti Dışişleri Bakanı Bekir Sami Bey (Kunduk) tarafından temsil edilir. 23 Şubat 1921'deki ilk oturumda Tevfik Paşa'ya söz verildiğinde "kısaca bir kaç sözden sonra sözün milleti temsil eden heyete ait olduğunu" söyler ve konuşmasına devam etmez. Bir sonraki oturumda da yine aynı davranışta bulunur. Onun bu tutumu 26 Şubat 1921'de Ankara'ya bildirilir.¹²

Sakarya Muharebeleri'nde Yunanlılar kadar bizim ordumuz da büyük kayıplar vermiş, özellikle subay sayısı azalmıştır (1.000'i subay 25.000 şehit verilmiştir). Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) evvelden tanıdığı Süvari Kurmay Binbaşı İsmail Hakkı Bey'e haber göndererek kendisini Anadolu'ya çağırır. İsmail Hakkı Bey, Sadrazam Ahmet Tevfik Paşa'nın oğludur. Ocak 1922 sonlarında İsmail Hakkı Bey, Sadaret Başyaveri Kur. Yrb. Gülmülcine'li Hüseyin Hüsnü Bey ile birlikte Adapazarlı bir koyun tüccarı kimliği ile gizlice İstanbul'dan Ankara'ya kaçar. Babasının bu olaydan haberi olmuş, fakat ses çıkartmamıştır.¹³

Bilindiği üzere, Erzurum Kongresi arefesinde Mustafa Kemal Paşa görevinden azl edileceğini öğrenir ve kendisi istifa eder (8 Temmuz 1919). 9 Ağustos 1919'da da Vahidettin'in bir emri (irade) ile askerlikten ihraç edilir ve bütün nişanları alınır, yaverlik görevine de son verilir. Lâkin, bir süre sonra (9 Şubat 1920), bu kararın haksızlığı ve nizamla uymadığı anlaşılarak, bir ordu kumandanının ancak Divan-ı Harp Kararı ile görevinden alınabileceği sonucuna varılır. Bu nedenle Mustafa Kemal Paşa'ya nişanları iade edilir, kendiliğinden istifa ettiği için de "müstafi" (istifa etmiş) sayılır.¹⁴

Eğer 20-22 Ekim 1919'daki İstanbul ve Sivas temsilcileri arasında Amasya görüşmeleri de gözönünde bulundurulacak olursa, Millî Mücadele yıllarında Anadolu ve İstanbul yönetimlerinin birbirleri ile iki düşman kardeş olmadığı anlaşılır. Sonuçta kazanan, millete ve millî güce dayanan Ankara ve Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti olmuştur.

4. OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E NE İNTİKAL ETTİ?

Ünlü Sanat ve Mimarî Tarihçimiz Prof. Doğan Kuban "Bizans'ın mirası üzerine tartışma" başlıklı bir açık



oturumda şunları söylüyor: “1914’ten 1918’e kadar Osmanlılar olarak savaştık, Anadolu’ya da Osmanlı olarak geçtik. Osmanlı paşaları Cumhuriyeti kurdu. İstiklâl Savaşı yaptılar... Bunların hepsi Osmanlı’ydı.”¹⁵

Kimlerdir, Cumhuriyet’i kuran Osmanlı Paşaları? Mustafa Kemal Paşa, Kâzım Karabekir Paşa, Ali Fuat (Cebesoy), İsmet Paşa (İnönü), Mareşal Fevzi Paşa (Mareşal, Çakmak) vs. Bunların hepsi İstanbul’da Harbiye’den ve Harp Akademisi’nden mezun, özellikle önce Makedonya’da, sonra da Osmanlı Devleti’nin tehlike içerisinde olduğu çeşitli cephelerinde (Yemen dahil) savaşmışlar, devlet düşmanlar tarafından paylaşılmaya başlandığında da Anadolu’ya geçip Millî Mücadele’de millere destek olmuşlar, Mustafa Kemal Paşa’nın liderliğinde birleşerek zafere ulaşmışlardır.

Cumhuriyet’in ilk bakanları kimlerdir, ilk valileri kimlerdir, ilk hariciyeleri kimlerdir, bunlara da bir iki örnek vermek gerekirse, elbette hepsi Osmanlı Devleti rebası, onun hizmetinde bulunan kimselerdir. Bîlâl N. Şimşir’in *Bizim Diplomatlar* (Ankara 1996) adlı eserinde tanıttığı, çok mükemmel tasvir ettiği otuz diplomatın hepsi Osmanlı Devleti’nden Cumhuriyet’e kalanlardır. Aralarında ikisi Millî Mücadele yıllarında bakanlık da yapmışlardır: Bekir Sami Kunduk ve Yusuf Kemal Tengirşek.

Ali Galip Baltaoğlu *Atatürk dönemi Valileri* (Ankara 1998) adlı nefis eserinde bizlere 29 Ekim 1923-10 Kasım 1938 arasında valilik yapan 174 kişiyi tanıtmakta, bunları tahsil durumlarına, doğum yerlerine, ailevi kökenlerine göre incelemektedir. Bunlar da elbette Osmanlı Devleti zamanından Cumhuriyet’e hizmete koşan insanlardır, memurlar, âmirlerdir.

Hemen hemen kültür ve idarî alanlarda da aynı şeyler görülür. Osmanlı Devleti’nden Cumhuriyet Türkiye’si’ne geçiş o kadar kısa bir süreçte olmuştur ki, Cumhuriyet, kendisine yeni yöneticiler yetiştirmeye imkân, fırsat ve zaman bulamamıştır.

Cumhuriyet Türkiye’si ve hükümetleri eski Osmanlı borçlarının Anadolu’ya düşen kısmını yıllarca ödemiş, ancak İkinci Dünya Harbi içerisinde borçlarını, tamamen bitirebilmiştir.

Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne intikal eden en önemli miras Osmanlı-Türk Kültür hazi-

neleridir. İstanbul’un, Edirne’nin, Anadolu’nun, Balkanların, Suriye gibi Arap ülkelerinin, hatta Trablusgarp’ın en muhteşem eserleri camiler, medreseler, türbeler, çeşmeler hep Osmanlı’dan bugüne kalan hazinelerin maddî varlıkları değil midir? Budapeşte’de Gül Baba Türbesi, Macaristan’ın, Yugoslavya’nın, Romanya’nın vs. ne denli Osmanlı-Türk mimarî yapıları ile bezenmiş olduğunu Ekrem Hakkı Ayverdi’nin muhteşem eserleri kanıtlar.¹⁶ Edirne’deki Selimiye Camii ve etrafındaki Külliye Avrupa’ya giden ve gelenlerin önüne ne büyük bir görkemle çıkar, tâ uzaklardan bir dağ gibi bütün ihtişamı ile sizi karşılar. İstanbul’u süsleyen Süleymaniye, Sultan Ahmet, Fatih vs. gibi Külliye, Ankara’da bugün Anadolu Medeniyetleri Müzesi’ni barındıran yapı eski bir Osmanlı bedesteni değil midir?

Doris Behrens-Abouseif ¹⁷ Mısır’daki Osmanlı vakıf eserlerini incelemiştir.

Geçtiğimiz hafta içerisinde (Ekim 1999’un ilk haftası) Harvard’ta Sabancı Koleksiyonu’ndan bir grup sanat eseri (aralarında fermanlar da var) sergilendi. Daha önce de başka şehirlerde gösterime sunulmuştu, daha sonra da olacağı gibi. Zagreb’te bir grup Osmanlı –Türk sanat eserinin sergilendiğini gazetelerden okuyoruz, Ekim 1999 ortası. Viyana’da, Karlsruhe’de, Avrupa’nın birçok şehrindeki müzelerde Osmanlı-Türk sanat eserleri teşhir ediliyor. Bu eserlerden bir kısmı da II. Viyana Kuşatması’ndan sonraki bozguna düşman eline ganimet olarak intikal eden ve paylaşılan çadır, silâh, mücevher, mücevher kutusu, tuğ, bayrak cinsinden şeylerdir. Bunlar da Batı’da Türk-Osmanlı imajının kültürel zenginliğini göstermektedir, izleyenleri hayran bırakmaktadır. Bunlar nedir, Osmanlı’nın sanatsal enginliğinin kanıtlarıdır.

İstanbul’da özellikle Süleymaniye Kütüphanesi dünyanın en zengin yazmalar koleksiyonunu barındırmaktadır. İçlerinde Arapça, Farsça, Türkçe olanları da vardır. Bütün bu eserler kimin, kime kalan mirasıdır? Elbette Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne kalanlardır.

Osmanlı Devleti’nden Cumhuriyet’e eğitim kurumları da kalmıştır. Bunlar elbette zamanla bazı değişikliklere uğramışlardır, fakat çekirdeği gerilere uzanmaktadır. İstanbul’daki Mekteb-i Mülkiye Ankara’ya nakl olunmuş, Siyasal Bilgiler Okulu olmuş, sonra da Fakülte’ye dönüştürülmüştür. Tıbbiye (sivil ve askerî) de



aynı durumdadır. Bu nedenle bu benzeri kurumlar her sene kuruluşlarının yıldönümlerini kutlarken yüz seneyi aşan tarihler verirler. Yani Osmanlıdan günümüze rejimimize kalmışlardır. Bunların örneklerini arttırmak kolaydır.

Sayıştay, Danıştay, Yargıtay da aynı durumdadırlar. Mazileri Osmanlı'ya uzanır.

Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasında ki ilişkiler baba-oğul ilişkisinden farksızdır. Diğer bir deyimle bir Türk Devleti tarihe karışırken yenisi, genci doğmuştur. İkisi arasında hiç mi fark yoktur, elbette vardır, tıpkı bizler ile çocuklarımız arasındaki yaşımızdan doğan zihniyet farkı vardır. Osmanlı Devleti çok uluslu bir devlet olduğu için, milliyet akımlarına sed çekmeğe mecbur kalmıştır, dağılmamak için. Kendisini Osmanlı sayan bütün tebasını Osmanlı saymıştır, tıpkı bugün Türkiye Cumhuriyeti'nde olduğu gibi. Atatürk'ün "ne mutlu Türk'üm diyene" sözü hiçbir zaman şövenist bir yaklaşım değil, bir kültür milliyetçiliğinin ifadesidir.

Geçen yüzyılda düşünülüp de gerçekleştirilmesi Cumhuriyet dönemine nasip olan bazı uygulamalar da vardır. Bunları Osmanlı'dan Cumhuriyet'e fikir mirası olarak tanımlamak gerekir. 1 Eylül 1869 tarihli Maarifi Umumiye Nizamnamesi'nin 9. maddesinde "ilköğretimin mecburi olacağı" karara bağlanmış, bu husus 1876 Kanun-u Esâsi'sine de girmiştir: "Osmanlı efrâdının kâffesine tahsil-i maarifin birinci mertebesi mecbûrî olacak"tır (Madde 114).¹⁸

İlköğretim seferberliği ancak 1940'lı yıllarda meyvelerini verebilmiş, Türkiye'de ilkokullar köylere kadar yayılabilmıştır.

Cumhuriyet döneminde sağlanabilen kadının iş hayatına aktif bir şekilde katılması, üniversitelerde erkek-kız birlikte öğrenim görme imkânı, çok kadınla evlenmenin kalkması gibi toplum hayatındaki değişikliklerin

de temelleri Osmanlı döneminde atılmıştır. Birinci Dünya Harbi içerisinde İstanbul'da üniversitede kız öğrenciler erkeklerle birlikte sınıflara girmişlerdir. Arap alfabesinin Türkçeye cevap veremediği de eskiden beri bilinen bir gerçektir. 26 harfli Arap alfabesi Osmanlı'da 32'ye çıkmış, o da yetmemiş, iki harften bir ses, bir sesli harf yaratılmaya gidilmiştir. Bu da yetmemiş ki, İttihat Terakki devrinde harflerin tek tek yazılması denenmiş, bu da yetersiz kalmıştır.¹⁹ Atatürk Yazı devrimi ile bu işi kökünden atmış, halletmiştir. Örnek alfabe Latin alfabesidir, fakat Batı'nın taklidine gidilmemiş, Batı Dillerindeki bazan iki üç, hatta dört harfle bir ses üretilirken (İngilizce *ch*, Almanca *tsh*, Türkçe'de *ç* gibi) tek harflik sesler yaratılmıştır.

Türkçenin sadeleştirilmesi cereyanları da Cumhuriyet öncesi akımlardan birisidir, yani Osmanlı mirasıdır.

Doğal olarak bir toplum siyasî yönetimini değiştirirken eskiden yeniye bir çok müesseselerini de beraberce taşıyor. Bunun tarihteki örnekleri pek çoktur. Türkiye'de de aynı şeyler olmuştur.

Osmanlı Devleti yöneticileri de uyruğundaki insanların din ve mezhep, hatta ırk ve cins ayrımı gözetmeksizin, hanedan etrafında birleştirmeye çalışmış, dış tahrikler buna imkân vermemiş, yavaş yavaş dağılmıştır. Bugün de Türkiye Cumhuriyeti aynı dış tesirlere karşı savaştaktadır. Ulusal ve aynı gayede birleşmiş yapısını bozmaya çalışmakta olanlarla mücadele etmektedir. Birlik (üniter) yapısını kurcalayanların kısmen muvaffak oldukları da gözlemlenmektedir. Başka türlü aslını inkâr edenler, gökten zenbille indiğini sanan, geçmişi ile her türlü ilişkiyi kopartan insanların çıkması mümkün görülmemektedir.

Türkiye'nin daha iyi, ezberci değil, akla ve düşünmeye dayanan bir eğitim sistemi ile bütün güçlükleri yenmesi beklenmektedir.

1 Bu metinler için bk.: Çiftçioglu N. Atsız., *Osmanlı Tarihleri*, Türkiye yayınevi, İstanbul 1949, s. 10; İsmail Ünver, *İskendername*, Türk Dil Kurumu yayını Ankara 1983, s. 66a.

2 Ç.N. Atsız, *aynı eser*, s. 99 ve 193.

3 Nejat Göyünç, "16. yüzyılda Avrupa'da Türkler ile ilgili yayınlar", *Cogito*, 19, *Osmanlılar Özel Sayısı*, Yapı Kredi Kültür yayınlarından, s. 313-319.

4 Örnek olarak bk. Erich Zöllner, *Geschichte Österreichs. Von den Anfängen bis*

zur Gegenwart, Wien 1979, türlü yerler.

5 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, I, s. 269.

6 Christoph K. Neumann, *Cogito*, sayı 19, s. 269-283.

7 Aynı yazar, *a.g.m.*, s. 278-279.

8 Nedense yukarıdaki eserde (*Cogito* 19) yayıncılar bütün *devlet-i aliyye'leri devlet-i âliye* yapmışlar. Yazarına sormadan.

9 Nobert von Bischoff, *Türkçe çeviri Burhan Belge*, Ankara, *Türkiye'de Yeni Olunmuş Bir İzabı*, Ankara 1936, s. 208-212.



- 10 *Millî Mücadele'de Konya ve Millî Egemenlik Sempozyumu, Konya 23-24. Mayıs 1991*, T.B.M.M. yayınlarından, Ankara 1991, s. 94.
- 11 *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri*, s. 414.
- 12 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, I, s. 162.
- 13 İsmail Hakkı Okday, *Yanya'dan Ankara'ya*, İstanbul 1975, s. 441-452.
- 14 *Atatürk ile ilgili arşiv belgeleri (1911-1921)*, Ankara 1982, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı yayını, s. 164-165.
- 15 *Cogito*, sayı 17, s. 386
- 16 *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri, Romanya-Macaristan* (tarihsiz), Yugoslavlya 1981, *Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk* 1982, hepsi İstanbul'da basılmıştır.
- 17 *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries)*, E. J. Brill, Leiden 1994. Bu kitap hakkında bir tanıma için bk. Mehmet Ali BEYHAN, *Osmanlı Araştırmaları*, XVI-II, 1998, s. 262-267.
- 18 Nejat Göyünç, "Türkiye'de Eğitim", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, s. 1044-1045.
- 19 Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara 1988, 3. baskı, s. 3-4.



OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAN BUGÜNE KALAN MİRAS: İSLÂM (PROBLEMATİK BİR YAKLAŞIM DENEMESİ)

PROF. DR. AHMET YAŞAR OCAK
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Bugüne kadar Osmanlı tarihi araştırmacılığının yaklaşık yüzyıldan fazla bir zamandır ve özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sürekli gelişmeye devam ettiği ve bu tarihin çeşitli yönlerinin, alanlarının aydınlatılmasında önemli gelişmelere katkıda bulunduğu bilinen bir gerçektir. Bununla beraber henüz yeterince aydınlanmamış başka boyutları vardır ve bunlar ilgi beklemektedir. İşte bunlardan çok önemli, ama ölçüde de ihmal edilmiş birisi de Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın mahiyeti, yeri ve rolü konusudur. Şunu hemen ekleyelim ki, bu konu ayrıca, Türkiye'nin batılılaşma veya çağdaşlaşma sürecinin tarihiyle de sınıksız bağlantılıdır. Bu itibarla söz konusu sürecin başladığı yıllardan bugüne kadar, "çağdaşlaşma", daha doğrusu "batılılaşma" kavramı çerçevesinde, bu meselenin kanatımızca en sıcak, en temel problem olma özelliğini koruduğunu, son yıllarda yaşanan olaylar çok çarpıcı bir biçimde göstermiştir. Bu sebeple Türkiye'nin demokratikleşme probleminin büyük çapta bununla ilgili bulunduğunu belirtmekte de yarar vardır. Dolayısıyla sadece bugün için bile, Osmanlı'dan kalan bu hayatî, can alıcı ve aktüalitesini hâlâ kaybetmeyen "problemleri miras"ın tarihsel arkaplanı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın mahiyet ve yerini anlamaya çalışmak hakikaten büyük bir ehemmiyet kazanmaktadır.

Bu yazının böyle zor ve bir o kadar da karmaşık ve çok yönlü bir konuyu bütün boyutlarıyla vuzuha ve çözüme kavuşturmak gibi bir iddiası kesinlikle yoktur. Zira bunu bu yazı çerçevesine sığdırmamanın mümkün olamayacağı her türlü izahattan varestedir. Biz burada, artık Osmanlı tarihi araştırmacılığının gündemine ciddi ve geniş

bir biçimde girmesi gerektiğine inandığımız bu önemli meseleye dikkat çekmek, bir problematik olarak nasıl yaklaşılması, nasıl ele alınması ve nasıl bakılması gerektiğine dair kendi perspektifimizi ortaya koymaya çalışmak ve bu konu çerçevesinde halen mevcut, tartışılmasını elzem gördüğümüz birkaç probleme işaret etmekle yetineceğiz.

Gerçi Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm konusu bugüne kadar hiç üzerinde durulmamış, en azından hiç temas edilmemiş bir konu değildir. Meselâ H. A. R. Gibb ve Harold Bowen'in *Islamic Society and The West*¹ ve Norman Itzkowitz'in *Ottoman Empire and Islamic Tradition*² isimli tanınmış eserleri, yahut Halil İnalcık'ın, *The Ottoman Empire, The Classical Age (1300-1600)*³ isimli kitabındaki bazı değerlendirmeler ve özellikle *"Islam in the Ottoman Empire"*⁴, *"State and ideology under Süleyman I"*⁵ gibi bazı makaleleri ile, Marshall G. S. Hodgson'un *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*⁶ isimli çok önemli kitabı ve daha başkaları zikredebilir. Fakat, kısmen M. Hodgson'un kitabındaki değerlendirmeler istisna edilirse, bunların isimleri her ne kadar sözünü ettiğimiz bu konuyu çağrıştıyorlarsa da, muhteva olarak, meselelerin ideoloji, inanç, eğitim, toplumsal, kültürel ve pratik boyutlarından ziyade siyasal yapı ve kurumlar tarihi ekserisindeki çalışmalardır. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın her şeyden önce devlet ideolojisiyle, devletin iç ve dış siyasetiyle, uluslararası ilişkileriyle, hukuk ve idare yapısı, eğitim sistemi ve sonuçta bütün bunların kurumlarıyla ilgili karmaşık boyutları vardır. Kısaca söylemek gerekirse İslâm, bir "İslâm devleti" olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayri müslimlerin statüsü de da-



hil- kamusal alanın neredeyse bütünü kapsayan, üstelik bir inanç olmanın da ötesine geçerek tarihte hemen hiç bir İslâm devletinde olmadığı kadar bir ideoloji ve hattâ bir siyaset olmuştur. Bu itibarla bu imparatorluğun muhtelif cephelerden yapılacak analizlerinde İslâm faktörünü çok ciddi bir şekilde hesaba katmak, bu analizlerin sağlamlığı açısından “olmazsa olmaz” bir şart gibi görülmelidir. O halde, “bu meseleye nasıl yaklaşmalıdır? Bunun için nereden başlamak gerekir?” gibi bir soru, hakikaten ciddiyet arz ediyor. Bu sorunun cevabına belki tekrar şu soruları sorarak başlayabiliriz: Osmanlı İmparatorluğu bir İslâm devleti midir? Başka bir deyişle, Avrupa’nın gözündeki Osmanlı İmparatorluğu bir İslâm devleti miydi? Avrupa bu imparatorluğu nasıl algılıyor, nasıl görüyordu? Bununla bağlantılı olarak, aynı dönemde İslâm dünyasının bu imparatorluk hakkındaki imajı nasıldı?

“Osmanlı İmparatorluğu bir İslâm devleti midir?” şeklindeki bir soruya bugün Türkiye’de yaşayan pek çok kimsenin “elbette!” diye cevap vermesi çok olağandır. Muhakkak ki Osmanlı İmparatorluğu, vaktiyle Emevî ve Abbasî imparatorluklarının, Fatimî Devleti’nin hakimiyet alanlarında bulunan önemli bir kısım topraklara vâris olmuş bir devlettir. Bu sebeple isimleri sayılan müslüman devletlerin siyasal ve idarî geleneklerine de vâris olmuştur. Ayrıca Doğu Roma (Bizans)ın da vârisidir ve onun da bazı önemli yapısal özelliklerini özümsemiştir. Hattâ daha ileri giderek Osmanlı İmparatorluğu’nun kendinden önce -bugünkü sınırlarından biraz da taşmak suretiyle- Orta Doğu’da antik dönemden beri yaşamış hemen bütün imparatorlukların siyasal kültürlerini özümsemiş ve bunların bir sentezini oluşturmuş bir imparatorluk olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla o, iki klâsik İslâm imparatorluğu olan Emevî’lerin ve Abbasî’lerin, onlar ve İlhanlılar kanalıyla Sasanî İmparatorluğu’nun ve son aşamada topraklarının sahibi olarak Doğu Roma’nın devlet ideolojisi, siyasî, idarî, malî ve hukukî yapı itibarıyla ciddi etkilerini ve yapısal özelliklerini yansıtıyordu. Hattâ meşhur “Daire-i Adliye” anlayışı, onun yönetim anlayışındaki klâsik Hind telakkilerinin etkisini yansıtan iyi bir örnektir. Fakat bununla beraber o, bunlardan ayrı ayrı hiç birinin tıpatıp benzeri değildir. Bu büyük imparatorluğun belki en mühim karakteristi-

ği, bütün bu tesirlerin iyi özümsemiş sentezinin bir sonucu olarak, patrimoniyal anlayışa dayalı, merkeziyetçi ve militarist bir devlet oluşudur. Bu üç vasfın yapıstırıcısı, daha önceki hiç bir müslüman devlette olmadığı kadar İslâm’dır.

Son tahlilde Osmanlı İmparatorluğu,

1) müslüman bir hanedan tarafından kurulmuş olması,

2) çoğunluğu itibarıyla de müslüman bir tebea üzerine dayanması,

3) belli bir tarihten sonra sultanlarının bütün İslâm dünyasının halifeleri olarak müslüman kamu oyununda kabul görmesi, benimsenmesi,

4) Hıristiyan Batı karşısında İslâm’ı ve İslâm dünyasını, hattâ “Ehl-i Rafz” a karşı Sünnî İslâm’ı, başka bir deyişle “Doğru İslâm İnancını”, yani Ortodoks İslâm’ı - onun da kendince “doğru”sunu- savunma ve himaye görevini yüklenmiş olması,

5) ideolojisinde -en azından resmî söyleminde- kendine İslâm’ın gazâ ve cihad ideolojisini misyon edinmesi

itibarıyla bir İslâm devletidir. Başka bir ifadeyle, Emevî ve Abbasî İmparatorlukları, diğer müslüman İran, Türk ve Arap devletleri ne kadar bir “İslâm devleti” iseler, Osmanlı İmparatorluğu da en az onlar kadar bir “İslâm devleti” kabul edilmek durumundadır. Bu, bir inancın ifadesi veya ideolojik bir yaklaşımın dile getirilmesinden çok, sosyolojik bir olguya işaret etmektir.

Bu tesbite/kabule, Osmanlı İmparatorluğu’nun yalnız müslüman halkları değil, pek çok da gayri müslim ahalîyi barındırdığı için, bir İslâm devleti olarak düşünilemeyeceği şeklinde bir itiraz getirilebilir. Fakat bu, Osmanlı İmparatorluğu’nun bir İslâm devleti olmadığını belirleyecek yeterli bir gösterge değildir. Çünkü İslâm devletleri oldukları konusunda hiç itiraz görmeyen Emevî ve Abbasi İmparatorlukları başta olmak üzere, çoğu müslüman devletlerin de gayri müslim tebeaları bulunduğunu unutmamak gerekir.

Şimdi, belirtilen açılardan bakıldığında eğer Osmanlı İmparatorluğu’nu bir İslâm devleti olarak kabul ediyorsak, şu soruları sormamız lazımdır: İslâm bu imparatorlukta nerede durmaktadır? Bu İslâm’ın mahiyeti ne idi? Osmanlı İmparatorluğu’nu yöneten devletin yahut



merkezî iktidarın kendi yapısal özelliklerinin, bulunduğu coğrafyanın gereği olan, bazı karakteristiklere sahip bir İslâm anlayışı var mıydı? Var idiyse bu İslâm anlayışı nasıl bir anlayıştı? İslâm'ın bu imparatorluğun dünya görüşünde, zihniyetinde, siyasetinde, siyasî, idari ve hukukî yapısında, kurumlarında, toplumsal ve kültürel hayatındaki fonksiyonu neydi? Bu İslâm anlayışı, bizzatîh devlet mekanizmasından en sıradan halka kadar, çeşitli kesimleriyle toplumun bütün kademelerinde aynı mıydı? Yoksa zamana ve şartlara bağlı olarak siyasal, ekonomik ve toplumsal konjonktürdeki dalgalanmalara göre bir değişim ve gelişim süreci mi izlemişti?

Bu soruların sayısı çoğaltılabilir. Ancak bunların cevabı aranırken metodolojiyle alâkalı çok önemli iki noktayı gözden kaçırmamak gerekiyor:

1- Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın mahiyetini ve rolünü anlamaya çalışırken, devletin İslâm'a bakışı ve onu yorumlayışı ile, ülemânın, sûfiyyenin ve halk kesimlerinin İslâm anlayışlarını ayrı ayrı değerlendirmek,

2- Kuruluş döneminden yıkıldığı tarihe kadar, belirtilen kesimlerdeki İslâm anlayışının hiç değişmeyen, tekdüze bir çizgi takip etmediğini, siyasal ve toplumsal konjonktüre göre değişime uğradığını hatırdan çıkarmak.

Yani, Osman ve Orhan Gaziler'in ve etrafındakilerin İslâmî zihniyet, anlayış ve yorumlarının, faraza Fatih Mehmed, Yavuz Selim, Kanunî Süleyman dönemindekiyle aynı olduğunu varsayar, meselâ Yenileşme döneminde de aynı çizgiyi sürdürdüğünü düşünürsek, büyük bir yanlışın içine düşmüş oluruz. Böyle bir yaklaşım, esasen tarihe aykırı olduğu gibi, sosyolojik kurallara da aykırı olacağından, -genellikle muhafazakâr tarihçi çevrelerinde yapıldığı gibi- bu istikametteki analizler tamamiyle *anakronik* ve *abistorik* bir konuma düşecek ve bütünüyle işe yaramaz hale gelecektir. Bu tehlikeye maruz kalmamak için, yapılacak analizlerde yukarıdaki hususları asla ihmal etmemek icap eder.

Böyle olunca, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın devlet ideolojisinden iç ve dış siyasetine, yönetim sisteminden ve kurumlarından hukukuna ve hukukî, adlî teşkilatına; düşünce hayatından kültür ve sanatına; ülemâ ve sufiyye kesiminden sıradan halkın inanç dünyasına varıncaya kadar çeşitli alanlardaki yansımalarını, yorumla-

nış ve yaşanış biçimini anlayabilmenin güçlüğü çok daha belirgin hale geliyor ve bir bakıma neden modern Osmanlı tarihi araştırmacılığının bu boyutu ihmal ettiği biraz açıklığa kavuşmuş oluyor.

Kanaatimizce, ancak yukarıda sayılan boyutların yalnızca birinin tarafından yapılan değil, hepsini içine alan bütüncül bir bakış, İslâm'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mahiyetini ve yerini doğru kavrama konusunda bize önemli bir yardım sağlayabilir. Bu ise, sözkonusu boyutların her birinde en azından onlarca monografiye ihtiyaç olduğu anlamına gelir. Oysa, daha önce de belirtildiği üzere, bu alan Osmanlı tarihi araştırmacılığının yalnız Türkiye'de değil, Türkiye dışında da en zayıf noktalarından biri, hattâ en başta gelenidir. Bu sebeple, mesele-i işaret ettiğimiz boyutlarını derinlemesine inceleyen bu tarz monografilerin acilen yapılması gerekiyor. Ancak o zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın yeri meselesine bu tarz bütüncül bir bakış ve kavrayışla eğilmek ve belli bir senteze ulaşmak mümkün olabilecektir.

Sözünü ettiğimiz bu bütüncül bakışın Osmanlı tarihinin siyasal, idarî ve hattâ ekonomik boyutlarına dair analizlerde de sağlıklı sonuçlara varabilmek bakımından arzettiği önem, kanaatimizce en az bu imparatorluğun sosyoekonomik yapısını, idari ve kurumsal statüsünü anlamanın gereği kadar ortadadır. Bu yüzdendir ki bugün Osmanlı İmparatorluğu'nun bir "teokrazi" veya bir "şeriat devleti" olup olmadığı konusundaki tartışmalar, bir anlamda Osmanlı devlet ve yönetim zihniyetinin ve yapısının böyle bütüncül bir bakışın yardımı olmaksızın değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun altın-da ise, Cumhuriyet'i elden çıkarma korkusuyla Osmanlı İmparatorluğu'na hâlâ "redd-i miras" zâviyesinden bakmaktan kurtulamayan elit kesimin ideolojik tavrı bulunmaktadır. Bu sebeple bu konudaki tartışmalar bir türlü sağlam bir sonuca bağlanamamıştır ve öyle görünüyor ki, daha uzun bir süre de bağlanamayacaktır.

Kanaatimizce Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın mahiyeti, yeri ve rolü konusundaki önemli metodolojik meselelerden biri de, yukarıda işaret olunduğu üzere, devletten halka, ülemâdan sûfiyyeye kadar monolitik bir İslâm anlayış ve pratiğinin bulunduğunu varsaymak olmuştur. Ne var ki, tarihsel olgu bunun aksine cereyan et-



miştir. Bunun en reddedilemez delillerinden biri, günümüzde de aynı sürecin devam etmekte bulunmasıdır. Bu olgu günümüzde de o kadar açıktan cereyan etmektedir ki, gözlemek için çok fazla dikkate gerek yoktur (Halbuki Türkiye’de özellikle muhafazakâr tarihçilikte yapılan değerlendirmeler aksi istikamette olmakta, dolayısıyla yanlış sonuçlara ulaşılmaktadır). Böyle olunca, Osmanlı İmparatorluğu’nda İslâm’ın mahiyet ve rolünü kavramak için, bu “muhtelif kesimler”in yapısal özellik ve karakteristiklerini belirlemek, ürettikleri İslâm yorumlarını analiz etmek ve sonuçta doğru kavramak ve değerlendirmek bakımından şart görünmektedir. İşte bu doğru kavrayışı sağlayabilmek için, bu yorumların hangi kesimlerce, hangi amaçlar için ve nasıl üretildiğine bakmak kanaatimizde doğru bir başlangıç ve hareket noktası olmalıdır. Böyle bir yaklaşımla hareket edildiği takdirde, Osmanlı dünyasında islâmî yorumları üreten dört temel kesim olduğunu söyleyebiliriz:

A. Merkezi iktidar mekanizması yahut siyasal mekanizma, yani devlet,

B. Medreseler ve ülemâ,

C. Genellikle ve çoğunlukla bu ikisinden de bağımsız olan sûfî çevreler, yani tarikatlar ve tekkeleri,

D. Bazan ikinci, ama daha çok üçüncü kesimin etkisinde kalmakla beraber, esas olarak Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar, çevresel kültür faktörlerinin etkisiyle kendine mahsus, büyük kısmıyla mitolojik unsurlara dayanan geleneksel bir kültürün beslediği halk kesimi.

Özellikle son iki kesim sözkonusu olduğunda, halen değişik görüşlere sahne olan *Ortodoks (Sünnî) İslâm/Heterodoks (Rafîzî) İslâm* gibi, -bizce terminolojik ortodoksiye takılıp kalınması sebebiyle doğru bir perspektifte tartışılmaması yüzünden asıl gözlemlenmesi gereken dinî-sosyolojik olgunun dikkatlerden kaçması gibi- çok önemli bir problematik ortaya çıkar. Bu iki kesimi incelerken, bunların ürettiği İslâm algılayışının ve yorumunun yukarıda işaret olunan ikili bakış açısı ışığında ele alınma zarureti kendini hissettirir. Bu ikili yapı Osmanlı toplumunda birdenbire ortaya çıkmadığı, uzun bir tarihsel geçmişin tezahürü ve devamı olduğu gibi, bazı konularda ortak bir tabanı paylaşır ve bu tabanda birbirinden çok kesin hatlarla ayrılmış değildir. Meselâ hem

Sünnî halk İslâm’ında ve tasavvufî çevrelerinde, hem de Alevî-Bektaşî inançlarında müşterek olan *evliyâ kültürü* ile ilgili inanç ve pratikler -bazı konular hariç- birbirlerine çok yakındır. Oysa ülemâ kesimi, ister sünnî, ister Alevî-Bektaşî kesiminde olsun, bu inanç ve pratikleri hep dışlayarak mahkûm edegelmiş, bunların “küfür ve şirk” sebebi sayılacağını ısrarla vurgulamıştır. Meselâ XIII. yüzyılda İbn Teymiyye, XVI. yüzyılda Birgivî Mehmed Efendi tarafından yoğun bir biçimde temsil edilen bu mücadeleye rağmen bu pratikler yüzyıllardır süregelmiştir.

Söz konusu bu dört kesimin her birinin, islâmî yorumları üretmede kendi sosyokültürel yapı özelliklerinden ve amaçlarından kaynaklanan yöntemleri ve tarzları, ayrı ayrı zihniyet dünyaları vardır. Dışarıdan ve yüzeysel bakıldığında, devletin, kendini meşrûlaştırma ve otoritesini icra etme şeklinde, pragmatik amaçlarına uygun düşecek, onlara hizmet edecek şekilde yorumladığı/yorumlattığı İslâm anlayışıyla, ülemâ çevrelerinin, yahut tasavvuf ve tarikat muhitlerinin yorumladığı İslâm anlayışı ve pratikleri, birbiriyle örtüşen yönleri sahip olduğu gibi, çok tabii olarak birbirine benzemeyen, hattâ bazan taban tabana zıt anlayış ve yorumlar da ortaya koymuşlardır. Meselâ tasavvuf çevrelerinin yaratan-yaratılan ilişkisi konusundaki telakkilerinin temelinde güçlü bir şekilde oturmakta olan *Vahdet-i Vücut* anlayışı, -bazı istisnalar hariç- genelde ülemâ kesiminin tepkilerini çekegelediği gibi, tasavvuf çevrelerinde de bu anlayışın farklı yorumları kendi içlerinde benzer tepkiler sergilemiştir. Bu ve daha başka farklılıklar sebebiyle Sünnî İslâm’la ters konuma düşen çevreler Osmanlı siyasal iktidarınca hep kuşkuyla karşılanmış, sıkı sıkı kontrol ve takip altına alınmış ve zaman zaman da bu kesimlerde patlak veren hareketler şiddetle bastırılmıştır. Merkezî yönetim bu çevreleri marjinal bir konuma iterken, onların bu konumunu bizzat tanımlayarak resmîleştiren bir takım terimler kullanmıştır. Bunu görebilmek için sadece, devletin resmî belgelerine yansıyan söylemlere ve kavramlara, terimlere bakmak bile yeterlidir. Osmanlı tarih araştırmacılığı ne yazık ki bugüne kadar bu terimleri çok yüzeysel yorumlarla ve teğet geçmiş, bunların Osmanlı toplumsal tarihinde ne anlama geldikleri konusunda ciddî derinlemesine etüdlere girişmemiştir.



O halde Osmanlı İmparatorluğu'nda bu dört çevrenin ürettiği -daha önce başka bir iki yerde daha kısa analizler tarzında tasvire çalıştığımız- İslâmî yorumları sırayla,

- 1) *Devlet İslâmı* (veya *siyasal İslâm*),
- 2) *Medrese İslâmı* (yahut *kitabî İslâm*),
- 3) *Tekke İslâmı* (*mistik İslâm*) ve nihayet
- 4) *Halk İslâmı* (*popüler İslâm*)

olarak adlandırabiliriz.

Bu dört kesimin ilk ikisinin -Fatımîler ve Safevîler hariç, diğer müslüman devletlerde olduğu gibi- Osmanlılar'da da hemen bütünüyle Sünnî İslâm içinde, son ikisinin de birer kesimiyle Sünnî, birer kesimiyle de heterodoks İslâm içerisinde yer aldığına hemen işaret edelim.

Böyle dörtlü bir analiz yöntemine, "İslâm'ın kuraları, inanç ve ibadet esasları, ahlâk düsturları belli değil mi? Bu yorumları üreten kesimler farklı Allah ve Peygamber'e inanıp farklı bir biçimde mi ibadet ediyorlar? Ahlâk telakkileri birbirinden çok mu ayrı?" vb. bir takım itirazlarda bulunacaklar olacaktır. Dikkat edilirse bu tür âmiyane itirazlar, İslâm'ı sırf bir kült olarak algılayan ve meseleye yalnızca "iman ve amel" cephesinden bakan yüzeysel bir yaklaşımdan kaynaklanır. Unutmamalıdır ki İslâm sadece bir *kült* (inanç ve tapınma) değildir. Kaldı ki bu kült alanında da çok farklı anlayış, algılayış yorum ve pratik farklılıklarının bulunduğu bir gerçektir. Dolayısıyla burada bizim kullandığımız "İslâm" terimi, daha ziyade, yukarıda sayılan kesimlerin, kendilerini yönlendiren bir dünya görüşü, bir zihniyet halini almış olup, zamanla içselleştirdikleri, davranışlarına yansıyan algılayış, yorum ve pratikler bütünüdür.

Böyle dörtlü bir tasnif ve adlandırma, her ne kadar ilk bakışta izafî veya itibarî/faraî bir tasnif gibi görünse de, bir bakıma, Osmanlı İmparatorluğu tarihi içerisinde İslâm'ın bu saydığımız boyutlarıyla görüntülediği vâkiasının tesbitinden başka bir şey değildir. Bu itibarla böyle bir yaklaşım, yapılacak tahlilleri önemli ölçüde kolaylaştıracak, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın rolü ve yeri olgusunu olabildiğince geniş bir perspektiften görebilme imkânını sağlayacaktır. Dolayısıyla dört sosyolojik kategoriye ayırdığımız bu İslâm anlayışlarının, bugüne kadar çoktan ayrı ayrı monografik çalışmalara

konu olması gerekirdi. Bu maalesef olmamıştır. Hattâ en iyi bildiğimizi sandığımız Osmanlı dönemi Sünniliğinin dahi, devlet kesiminden halk tabanına kadar makro düzeyde dahi sağlam bir tarihini ortaya koyabilmiş değiliz. Kaldı ki, saydığımız dört kesimdeki zihniyet dünyası hakkında ne yazık ki elimizde fazla bir çalışma olmadığı gibi, yine çok iyi bildiğimizi sandığımız ve üzerinde yıllardan beri araştırmalar yapılan Osmanlı sülûlîğinin, hattâ hattâ bu çerçevede en fazla çalışılan Bektaşiliğinin bile bu söylediğimiz açıdan çok iyi tahlil edilip anlaşıldığını ve anlatıldığını söyleyemeyeceğiz.

Kısaca klâsik dönem Osmanlı tarihinde sözünü ettiğimiz dört kesimiyle bu kadar renkli bir görünüm arzeden İslâm, bir yandan devlet ideolojisi olarak, bir yandan medreselerdeki ülemâ kesiminin koyu muhafazakârlığının gölgesinde, bir yandan da imparatorluğun en hücrâ köşelerine kadar nüfuz etmiş tarikat çevrelerindeki içine kapanmış mistik yapısıyla, hemen hiç bir fikrî gelişmeye uğramadan yenileşme dönemine kadar geldi. Tanzimat sonrasında önemli bir kısım Osmanlı bürokrat ve aydını arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden sorumlu olarak İslâm'ı görme eğilimi başgösterecektir. Bu eğilim aslında, yukarıda sözü edilen, Osmanlı merkezi iktidarı ile özdeşleşerek siyasallaşmış ve çoktan katı bir muhafazakârlık içinde hapsolmuş geleneksel İslâm'a karşı idi. Bu, Osmanlı tarihinde yepyeni bir dönüşümü başlatıyordu.

II. Abdülhamid dönemi, İslâm'ı yepyeni bir boyutta yepyeni bir siyasal fonksiyonun öznesi yaptı. Zamanın Batılı devletlerince Panislamizm olarak adlandırılan bu yeni politika, sanıldığı gibi İslâm ülkelerini tek bir siyasal otorite, yani Osmanlı hakimiyeti altında toplamayı değil, Batı emperyalizimine karşı uyarmayı ve güçlendirmeyi hedefliyordu. Bunun için hilâfet kurumu kullanıldı. Siyasal mekanizma olarak hilâfetin kullanılması sebebiyle *Hilâfetizm* politikası denmesi daha uygun olacak olan bu politika bir süre başarılı bir şekilde devam etti. Ama bu İslâm'ın Osmanlı tarihindeki son saltanatı oldu.

Kısaca II. Meşrutiyet'e kadar Osmanlı devletinin resmî ideolojisi durumunda olan İslâm, artık batılılaşmacı yenileşme hareketlerinin temsilcisi olan bürokrat aydınların eleştirilerinin ağır eleştirilerine hedef olmaya başladı. O artık bundan sonra bu eleştirilere karşı savun-



maya çekilecek ve bir “muhalfeet ideolojisi”ne dönüşecektir: Bu muhalfeet ideolojisinin adı, *İslâmcılık*tir. İslâmcılığın kökleri, Tanzimat sonrası modern bürokrasi ve eğitim içinden yetişen aydın kesiminin, Osmanlı İmparatorluğu’nun gerilemesinin sebepleri konusunda İslâm’a koyduğu teşhise gösterilen tepkilerden beslenir.

Böylece İslâm artık, Türkiye tarihinde bir problem olarak, Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılışıyla birlikte Cumhuriyet dönemine intikal edecektir. Cumhuriyet’i kuran Osmanlı batılılaşmacı eliti, öngördüğü “Muasır-laşma” projesini hayata geçirmek için, onun önündeki “en büyük engel” olarak baktığı bu problemden kurtulmanın radikal yolunu arayacak ve bulacaktır. Bu yol, İslâm’ı Osmanlı döneminde işgal ettiği bütün kamusal alanların dışına çıkarmak demek olan devrimleri birer birer tatbik mevkiine koymak biçiminde şekillenmiştir. Böylece Cumhuriyet dönemi bu “problemli miras”ı sahiplenmemiş, aksine reddetmiş oluyordu. Peki bu miras hakikaten reddedilebilmiş midir? Görünen o ki, aradan geçen yetmiş altı yıl, bu “problemli miras”ın ne yapılabileceği konusunda, tıpkı Osmanlı dönemindeki gibi iki belirgin eğilimi devralmış görünmektedir. Bugün İslâm artık bir muhalfeet ideolojisi konumuna gelmiştir. Bugünün Türkiye’sinde yönetici aydın elitin bir kısmının, üstü örtük biçimde de olsa bu problemli mirastan ne şekilde olursa olsun kurtulmayı istediğine şüphe yoktur. Fakat diğer bir kesim ve halkın büyük çoğunluğu, hâlâ onu kendine bir kimlik olarak görmeğe devam etmektedir. Çözüm muhakkak ki, iki kesim arasında bir hasımlıktan değil, bilimi kullanarak, tarihin ve toplumun gerçeklerini göz önüne alarak, İslâm’ın nereye konulacağına uzlaşarak birlikte karar vermekten geçecektir

Sonuç olarak, İslâm’ın Osmanlı devletinin kuruluşundan bugüne kadar, Türkiye tarihindeki yeri, değişik kesimlerdeki algılanış ve görütülenişi, bugünün Türkiye’sini de çok derinden etkilemesi itibarıyla, yalnız Osmanlı tarihi açısından değil, Türkiye’nin geçmişi, bugünü ve geleceği açısından da çok ciddi bir biçimde tartışılması gereken, hem bilimsel hem pratik ve pragmatik olarak da büyük fayda sağlayacak bir meseledir. Osmanlı tarihi araştırmacılığı artık, o devirden bize kalan bu problemli mirası ne yapacağımızı anlamamıza yardımcı olmak üzer, bu mesele üzerine de dikkatle ve ciddiyetle eğilmelidir.

Şimdi bu dört İslâmî yorum ve pratiği sırasıyla analiz etmeğe çalışalım:

1. DEVLET İSLÂMİ VEYA SİYASAL İSLÂM

“Devlet İslâmı”ndan ne anlamalıyız? Bunu, “Osmanlı İmparatorluğu’nda İslâm’ın devletin iç ve dış siyasetine, diplomasisine yansımış biçimi, bu alanlardaki uygulamalarda bir politik araç haline dönüşmüş, siyasallaşmış tarzı” şeklinde tanımlayabiliriz. Dolayısıyla “devlet İslâmı”ndan, devletin her şeyden evvel, temel siyaset aracı olarak İslâm’ı nasıl anlayıp yorumladığı, bunu yaparken ona ne gibi bir anlam ve görünüm kazandırdığı, bunun için hangi kurumları geliştirip hangi yöntemleri kullandığı anlaşılmalıdır. İşte devlet mekanizmasının bu yorumu ve icrası, Osmanlı Devleti’nde, daha önceki müslüman devletlerde pek rastlanmayacak derecede, İslâm yorumuna kendine mahsus güçlü bir siyasal mahiyet kazandırmıştır. Bu devletin yayımladığı iç ve dış bütün belgelerde kullanılan terminolojide, ifade kalıplarında açıklıkla dışa vurur.

Bunun böyle oluşu kanaatimizce, Osmanlı İmparatorluğu’nda -Abbâsîler de dahil olmak üzere, tarihte hiç bir İslâm devletinde olmadığı kadar- devletle İslâm’ın biribiri içine geçmesinden ileri gelmektedir. Başka bir ifadeyle, Osmanlı İmparatorluğu’nda İslâm siyasal boyutu itibarıyla, devletin adetâ kendini tanımlayışının, meşruiyet gerekçesinin ve siyasal icraatının ayrılmaz bir parçası olmuştur. İşte bizim *Osmanlı İslâmı* dediğimiz şey budur. Bununla beraber, bu içiçelikte *devlet* faktörü daha baskındır. Bu sebeptendir ki, Osmanlı devletinde “*her şey devlet içindir; din de devlet içindir*” demek, hiç te yanlış bir ifade değildir. Bu anlayışın en somut göstergesi, bizzatıhi “saltanat” kurumudur. Osmanlı hakimiyet anlayışında saltanat “Tanrısal” bir kurumdur.

Osmanlı’daki bu saltanat anlayışı, ilk bakışta köklü bir islâmî siyaset geleneğinin mirası olarak görünür. Kanaatimizce bu bir görüntü aldanmasıdır. Zira bu “islâmî siyaset geleneği”nin içinde gerçekte, eski Hind, Sâsânî ve hattâ Doğu Roma siyasî telakkîlerinin derin etkileri mevcuttur. Dolayısıyla “İslâm siyaset geleneği” denilen şey, haddi zatında İslâm’ın kendi teorik kitabı çerçevesinin oluşturduğu anlayışın dışında, Peygamber zamanında teşekkül eden islâmî siyaset anlayışından hayli farklılaşmış bir gelenek olup, fetihlerle kazanılan topraklardaki yerel siyaset zihniyet ve pratiklerinin belirli süreçler



sonunda oluşan bir sentezidir. Her halü kârda Saltanat kurumu, İslâm'ın siyasal örgütleniş biçimi olarak Emevî döneminden beri meşrûlaştırılmış ve hattâ ünlü "*Sultan Allah'ın, yeryüzündeki bütün mahlukatın kendine sığındığı gölgesidir*" uydurma hadisiyle dinî meşrûiyyet temeline de oturtulmuştu.

Osmanlı saltanatının hakimiyet anlayışı, daha çok Hind-İran siyâsî geleneğinin karakteristiği olan *akıl, hikmet ve bilgi* unsurlarına dayanır ve "*din ve devletin birbirinden ayrılmaz ikizler olduğu*" şeklindeki eski İslâm siyaset teorisini daha da geliştirerek din ve devleti ikizlik statüsünden de ileri götürüp birbiriyle özdeş hale getirmiştir. İşte bu İslâm'ın tam anlamıyla siyasallaştırılmasıdır.

İşte bu *Osmanlı İslâmı*, hem devlet ve hâkimiyet kavramına kutsallık bahşederek merkezî otoriteye ve onu temsil eden Osmanlı hânedânına kutsal bir meşrûiyyet kazandırır, hem de onun siyaset etme aracı olarak aktif bir fonksiyon icra eder. Osmanlı devlet zihniyetinde İslâm'ın bu çifte fonksiyonu icrâ edebilecek duruma gelmesi birden bire olmadı. Bu bir süreçten geçti ve bu süreç, devletin Bizans ucunda yer alan küçük aşîret beyliğinden imparatorluğa dönüşmesine paralel bir sûrette, siyasal, idarî ve kurumsal gelişmeye paralel bir surette oluştu.

İslâm'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet anlayışında böyle siyasallaşması, tam olarak Fatih Sultan Mehmed dönemine rastlar. Böylece Osmanlı devletinde ideolojik bir karaktere bürünen ve Sünnî hüviyetiyle siyasallaşan İslâm, onun döneminde, bir yandan eski Bizans'ın başkenti Konstantinopolis'i hâkimiyetinin merkezi ve "İstanbul" yapan bir imparatorluğun zihniyet temelini oluştururken, öte yandan özellikle XV. yüzyılın başlarından itibaren medreseler aracılığıyla klâsik Sünnîliği kullanarak devletin ve toplumun siyasal, sosyal ve hukukî teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Bu, Hanefîlik tarafından temsil edilen Sünnî İslâm'ın, bütün kurumlarıyla devletin resmî dini haline gelmesi demektir. Ancak Osmanlı devleti bu resmî dini, hiç bir zaman, hâkimiyeti altındaki gayri müslim toplumların müslümanlaştırılması yolunda kullanmadı. Çünkü Osmanlı devlet anlayışında İslâm, hakimiyeti altına aldığı gayri müslim kitleleri islâmlaştırmanın değil, siyasal hâkimiyet altına al-

manın meşruiyet aracı idi. Ama buna karşılık, özellikle XVI. yüzyılda Sünnî İslâm dışı (heterodoks) çevrelerin sünnileştirilmesine bütün gücüyle çalıştı.

İşte bu sebeple Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm, devletin dışında ve devlete hâkim bir konumda değil, devletin kontrolünde ve devlete bağımlıdır. Şeyhülislâmın, bir papa, bir patrik örneği, hiç bir rûhanî otoritenin ve kilise benzeri bir kurumun temsilcisi olmadığı, olmadığı, daha doğrusu buna hiç bir zaman imkân tanınmadığı gibi, şahsen padişaha bağlı, yalnızca dinî bürokrasinin en üst kademesini temsil eden bir memur ve devlet siyasetini meşrulaştırıcı bir araç olmaktan öteye geçemediğini çok iyi biliyoruz. O halde Osmanlı devletinde İslâm, yönetimi bizzat icrâ edecek, -zaten olmayan- rûhanî gücünü bu yönetim üzerinde kullanacak maddî araçlara sahip değildi. 1517'den sonra Osmanlılar'a geçen Hilâfet kurumu da onun bu konumunu değiştirecek herhangi bir katkı sağlamadığı gibi, üstelik dünyevî iktidarın temsilcisi olan padişahın otoritesini daha da kutsallaştırıp pekiştirmekten, dinen meşrûlaştırmaktan öteye bir fonksiyon icra etmemiştir. Çünkü Osmanlı devletinde hilâfet, Memlûkler'deki gibi, sultandan ayrı bir kişi tarafından değil, sultanın bizzat kendisi tarafından temsil edilmiştir.

Görülüyor ki, böyle bir yapı içerisinde İslâm, devleti kullanarak kendini devletin üstünde ruhanî bir otorite merkezi konumuna getirecek yerde, devlet kendi hakimiyetini ve siyasetini meşrulaştırıcı bir araç olarak İslâm'ı her zaman kullanmıştır. Böyle bir durumda Osmanlı Devleti'nin bir "teokrazi" olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Öte yandan kuruluş döneminden beri tarikatların meşruiyetini tanımış ve bu çevrelerle sürekli iyi ilişkiler sürdürmeğe büyük bir özen göstermiş olması da bir teokrasiden bahsetmek için geçerli bir neden değildir. Zira Osmanlı sultanlarından bazılarının şu veya bu tarikatın müntesibi yahut muhibbi olmaları, sonuçta onların hakim olduğu çevrelerde de sultanın otoritesinin, gücünün artmasına yaramış, hatta bu çevrelerle olan oldukça yumuşak ilişkiler, devlet adına kazançlı durumlar sağlamıştır. Buna rağmen, devletin İslâm anlayışına karşı Osmanlı tarihi boyunca bir takım çıkışlar da, -XVI. yüzyılda Melâmîler ve Kalenderîler örneğinde olduğu gibi- yine bu tarikat çevreleri içinden çıkmış, hat-



tâ bazı zamanlarda merkezî yönetim bu çevreleri sıkı bir takibat ve kontrol altına almanın ötesinde, bazı ileri gelenlerini idam etmekten çekinmemiştir.

2. MEDRESELER, ULEMÂ VE İSLÂM YAHUT KİTÂBÎ İSLÂM

Ulemânın eskiden beri İslâm toplumlarında çok önemli bir yeri ve nüfuzu olmuştur. Bu nüfuz bir yandan halk, diğer yandan bununla bağlantılı olarak devlet nezdinde ortaya çıkıyor. Halk nezdindeki nüfuz ve itibar, bir yanıyla tabii ki onların islâmî ilimleri en iyi anlayan ve yorumlayan kişiler olarak düşünölmelerinden, diğer yanıyla da İslâm'ın emir ve yasaklarını, bunlarla ilgili olarak yaptıkları yorumları en iyi kendi şahıslarında uygulayan, yaşayan ve yaşatan kişiler olarak algılanmalarından doğuyordu. Ancak bu nüfuz ve itibar, onlara önemli bir sorumluluk da yüklemekte, ulemâyı halk nazarında saygı duyulması, örnek alınması gereken, çeşitli konularda fikirlerine ve görüşlerine müracaat edilmesi icap eden bir hakem olarak ileri çıkarmaktaydı. İşte bu imajıyla ulemâ, bir anlamda halk kitleleriyle hükümet ve diğer siyasî otorite mercileri arasında kendiliğinden bir aracı konumuna yükseliyordu. Böylece, devlet ve hükümet nezdinde de dikkate alınması, sözlerine kulak verilmesi gereken bir konum elde ediyor ve belli bir otorite ve saygınlık kazanıyordu. Bu ise ulemânın devlet nezdindeki itibarını güçlendiriyordu. Devletin ulemâyâ gösterdiği itibar, ulemâ vasıtasıyla halkın kontrolünü ve devletin yanında tutulmasını sağlamak gibi pratik bir sonucu da sağlıyordu. Sünnî müslümanlıkta ulemânın hem devlet hem de kamu nezdindeki bu otoritesinin kaynağı, Şîî ulemânın aksine dinî ve rûhanî olmayıp, göröldüğü gibi tamamiyle kendi şahsî bilimsel kapasiteleri ve yaşayışlarıydı. Bu kapasite ve yaşayış ne kadar güçlü ve derinlikli olursa, ulemânın saygınlık ve itibarı da tabiatıyla o oranda fazla oluyordu.

İşte Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm'ın Sünnî istikamette güçlenmesinde ve yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekilde devletle özdeşleşen siyasal boyutunun oluşmasına en büyük katkıyı, "kitâbî İslâm"ı, yahut "medrese İslâmı"nı üreten ulemâ kesimi sağladı. Osmanlı ulemâsının ürettiği bu "kitâbî İslâm" yorumu, çok tabii olarak bürokrasinin eğitim kurumları durumundaki medre-

seler aracılığıyla klasik Sünniliğin ve bunun içinde de Hanefiliğin hemen bütün teorik ve pratik mirasını da aynen devraldı. Daha kuruluş döneminden itibaren ilk Osmanlı beylerinin yakın çevresinde bulunan İshak Fakih, Yahşi Fakih ve Dursun Fakih gibi ulemâyâ mensup şahsiyetler, Osmanlı beyliğinin kurumlaşmasına ve hukukî problemlerinin çözölmesine önemli katkılar sağladılar. Her ne kadar Âşıkpaşazâde eserinde Anadolu'daki zümreleri *Gaziler*, *Abîler*, *Abdallar* ve *Bacılar* şeklinde mâlum dört gruptan ibaret gösterirse de, halk dilinde *fakı* diye anılan bir beşinci zümrenin de epeyce yaygın olduğu, hem kronikler ve arşiv belgelerindeki kayıtlardan, hem de toponimik verilerden açıkça görölmektedir.

Ülemâ örfî hukukun belirli alanlarının dışında, Osmanlı toplumunun siyasî, idarî, sosyal ve hukukî teşkilatlanmasını gerçekleştirdi. Özellikle Fatih Sultan Mehmed'in merkezîyetçi devlet anlayışının güdümüne girdikten sonra Osmanlı ulemâsı, yalnız Osmanlı tarihinin değil, genelde İslâm ve Türk tarihinin de en önemli toplumsal sınıflarından biri haline geldi. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemâ temel olarak şu dört görevi üstlenmiştir:

- a) Eski İslâm ulemâsından devraldığı geleneksel bilgilere referans vererek ve onları kullanarak imparatorluk çapında Sünnî İslâm'ı yeniden üretme,
- b) İktidarın bütün hareket ve icraatını, kısaca iç ve dış siyasetini meşrulaştırma,
- c) Hukukî ve adlî mekanizmayı yürütme,
- d) İmparatorluğun müslüman tebeasının dinî hizmet ve eğitimini icra etme,

Burada bizi diğerlerinden çok, belki bir bakıma en önemli fonksiyonu addedebileceğimiz birincisi ilgilendirmektedir.

İlk Osmanlı ulemâsı genellikle Anadolu dışından veya Osmanlı Beyliği haricindeki diğer beyliklerden gelen şahsiyetlerden oluşuyordu. Bu şahsiyetlerin, Osmanlı devletinin kuruluşu sırasında, gerek mevcut topraklarda, gerekse yeni fetihlerle ele geçen bölgelerde, ilk idarî ve siyasî teşkilatlanmanın ve kurumlaşmanın mimarları olduğunu çok iyi biliyoruz. *Şakâyık-ı Nu'mâniyye*'de biyografileri mevcut olup özellikle Osman ve Orhan devirlerinde yaşamış görönen ulemâ arasında bunlar hemen



dikkati çekiyor. Aralarında Arap ve Fars kökenlilerin de bulunduğu bu ulemâ, genellikle tahsillerini ve ihtisaslarını Mâverâünnehir, Irak, Suriye ve Mısır gibi İslâm ülkelerinin milletlerarası şöhret sahibi eski ve köklü medreselerinde tamamlamış olup, gerek eğitim alanında, gerekse bürokraside hizmet veriyorlardı. İşte bu değişik köken ve meşreplere mensup ulemânın, imparatorluk başkentinin entelektüel hayatına önemli ölçüde renk kattığına şüphe yoktur. Bununla beraber, kuruluş döneminden itibaren ve bilhassa klâsik dönemde, Anadolu halkından da pek çok kimsenin gerek İzmit, Bursa ve Edirne gibi eski medreselere, gerekse *Sahn-ı Seman* ve *Süleymaniye* medreseleri gibi imparatorluğun en yüksek seviyedeki medreselerine öğrenci oldukları, buralarda tahsillerini tamamladıktan sonra, ihtisas yapmak üzere yine yukarıda zikredilen ülkelere gittikleri ve bunların hemen tamamına yakınının geri dönerek çeşitli Osmanlı medreselerinde görev aldıkları müşahade ediliyor.

Hiç şüphesiz bu süreç XV. yüzyılın ikinci yarısında merkeziyetçi devlet anlayışı çerçevesinde doruk noktasına ulaştı ve ulemâ sınıfı içinde bu çerçevenin özelliğine uygun ve daha önceki hiç bir İslâm devletinde görülmemiş, sınıksı bir bürokratik hiyerarşik sistem yarattı. Bu sistem ise üzerine düşen görevi eksiksiz yerine getirerek Osmanlı devletinin bünyesi içinde şeriat ile idarî uygulamaları, Tanzimat'a kadar süren kusursuz bir âhenge dönüştürdü.⁷ Taşradaki en küçük bir medrese müderrisliğinden İstanbul'daki Sahn müderrisliğine, Sahn müderrisliğinden imparatorluğun en yüksek ilmiye makamı olan Şeyhülislâmlığa kadar uzanan bu müthiş bürokratik ulemâ hiyerarşisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda din-devlet içiçeliğinin, başka bir deyişle, din-devlet özdeşliğinin Osmanlıya mahsus en somut timsali sayılabilir.

Bu özdeşlik ulemâyı, devletin reâyâ üstündeki otoritesinin teminatı durumuna getirirken, karşılığında da ona Osmanlı idarî yapısının başlıca şu dört önemli sektörünün kontrolünü elinde tutması imkânını bahşediyordu:

1) Hukuk, 2) adliye, 3) din, 4) eğitim ve öğretim.

İşte mimarı Osmanlı devletinin bizzat kendisi olan sözü edilen bu müthiş hiyerarşinin belki en önemli fonksiyonlarından birisi, milyonlarca kilometrelik bir alana yayılan büyük bir imparatorluğun yönetiminin ihtiyaç

gösterdiği kanunların üretilmesini sağlamaktı. Büyük ulemâ bu muazzam işin fevkalâde bir beceri ile üstesinden geliyordu. Klâsik döneme ait bugün elimizde bulunan yığınla kanunun üreticisi işte onlardı. Ayrıca, bir yandan *kazaşkerler* aracılığıyla kalabalık bir *kadılar* zümresini, *müftüler* aracılığıyla muazzam bir *imamlar ve müezzinler* ordusunu, ve oldukça kalabalık bir *müderrisler* topluluğunu bir tek *şeyhülislâmın* denetiminde yönetirken, diğer yandan da vakıflar aracılığıyla, kurumlaşmış İslâm'ı denetim atında tutuyordu.⁸ Bu o zamana kadar İslâm tarihinin gördüğü -bürokratik anlamda- en büyük ve en gelişmiş teşkilattı.

Osmanlı ulemâsının imparatorluk genelinde icrâ ettiği bu dört fonksiyon, onu toplumsal yapı içerisinde sosyal statü itibarıyla önemli bir konuma yerleştiren asıl faktördü. Vergiden muaf olmaları, geniş ve zengin vakıf gelirlerini kontrolleri altında bulundurmaları, mal ve mülklerini, hattâ bundan da öte, meslekî statülerini dahi çocuklarına miras bırakabilmeleri, onları diğer "padişah kulları" içinde -kelimenin tam anlamıyla- oldukça imtiyazlı bir "sınıf" haline getiriyordu.⁹ Bernard Lewis'in Lady Montaigu'nün *Mektuplar*'ından iktibas ettiği şu pasaj, bu teşhisi gerçekten doğrulayan çağdaş bir belge niteliğini taşıyor:

"Bunlar imparatorlukta muazzam bir saygınlığa sahip yegâne şahsiyetler olup en hatırlı gelirler onların ellerinde bulunur. Büyük Senyör bütün halkının mutlak efendisi olmasına rağmen, onların mülklerine yahut, kesintisiz bir şekilde evlatlarına intikal edebilen servetlerine dokunmaya asla cesaret edemez. Aslına bakılırsa onlar, sarayda bir mevki veya *paşa* unvanını kabul ederek bu imtiyazı kaybediyorlar; Bununla beraber, aralarında çok azı bunu kabul edecek kadar aklını kaçırmıştır. Siz, bütün ilimleri yutmuş, ve neredeyse imparatorluğun bütün zenginliklerini kendilerine ilhak etmiş bu adamların gücünü rahatlıkla tahayyül edebilirsiniz."¹⁰

Osmanlı ulemâsı bu fonksiyonları, pratik hayatı doğrudan doğruya alâkadar etmesi itibarıyla üzerinde en fazla durulan ve dolayısıyla da o zamana kadar en çok işlenme fırsatı bulan iki geleneksel bilim dalı aracılığıyla yerine getiriyordu:

a- *Fıkıh* (Hukuk), b- *Kelâm* (Teoloji).



Osmanlı ulemâsı, her iki bilim dalında da, İslâm dünyasının uzun asırlar boyunca işleyerek oluşturduğu teori ve pratiğin birikimine vâris olmak suretiyle oldukça temâyüz etmişlerdi. Osmanlı ulemâsının meydana getirdiği türkçe ve arapça fetvâ koleksiyonları, gerçekten İslâm hukukuna pratik alanda küçümsenemeyecek önemli bir katkı oluşturur.¹¹ Bu birikimi fıkıh dalında Kahire, Şam, Halep gibi Orta Doğu ülkelerinin klâsik medreselerinden, kelimada ise daha ziyade Mâverâünnehir medreselerinden sağlıyordu. Bu bilimlerden ilki, imparatorluğun teşkilat ve kurumlarını düzenlemekte ve yönetimde kullanılırken, diğeri ideolojisini üretmede en önemli araçtı. Bu iki geleneksel dinî bilimsel disiplin, Osmanlı medreselerindeki *Munla* (*Molla*) ların en gözde ilgi alanları idi. İdeallerindeki yüksek bürokratik mevkiilere ulaşabilmek, ancak bu iki alandan birinde veya her ikisinde gösterecekleri maharete bağlı bulunuyordu. Bu yüzden Osmanlı medreselerinin temel eğitim programları, doğrudan doğruya insan sağlığı ile ilgili olan *tıp* ve günlük hayatla sıkı sıkıya alâkalı *hesap* ve *hendese* (matematik ve geometri) ile kısmen *ilm-i nücum* (astronomi) bir kenara bırakılacak olursa, esas itibarıyla *fıkıh* ve *kelâm* ile, hiç şüphesiz bu ikisini besleyen iki temel kaynak olan *tefsir* ve *hadis* bilimlerinden oluşuyordu.

Osmanlı ulemâsının zikredilen bu bilimsel disiplinlerde yeni atılımlar yapma endişesi taşıdığını, orijinal eserler telif etme ihtiyacını hissettiğini - zaman zaman rastlanan tek tük istisnâlar dışında- söyleyebilmek pek kolay görünmüyor. Onlar daha ziyade, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin aksamadan yürümesi amacına hizmet endişesini taşıdıkları için, *müteabhirîn* (Sonrakiler) denilen Gazzâlî'den sonraki Hanefî ve Mâtürîdî ulemâsı tarafından, kendilerinden üç, beş yüz yıl önce kaleme alınmış fıkıh ve kelâm eserlerini şerhetmeyi, onlara tâlik ve hâşiye, hattâ hâşiyelere hâşiye, şerhlere şerh yazmayı tercih ediyorlardı. Bu konuda yapılmış bir araştırma, Osmanlı ulemâsının, daha önceki yüzyıllarda yaşamış ulemâdan kimlerin hangi eserlerini tercüme, şerh, tâlik veya hâşiye yazmak üzere tercih ettiğini, *Şakâyetk-ı Nu'mâniyye*'yi esas alarak tesbite çalışmıştır.¹² Bu araştırmadan anlaşıldığına göre, fıkıh alanında özellikle Ali b. Ebîbekr el-Merğînânî'nin (öl. 1196-1197) *el-Hidâye* isimli eseri ile, kelâmında ünlü âlim

Nesefî'nin (öl.1114) *Akaid*'ine yine ünlü âlimlerden "Al-lâme" lâkabıyla şöhrat bulmuş Sa'deddîn-i Taftâzânî'nin (öl.1395) *Şerhu'l-Akaid* 'i, en gözde kaynaklar olarak büyük bir itibara sahiptiler.¹³ Kısacası, Osmanlı ulemâsı arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını yerine getirme, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarfetme gibi iki pragmatik endişenin sevki ile, birincisi *Ehl-i Sünnet* dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve *Ehl-i Sünnet*'i güçlendirmek, ikincisi ise bu cereyanları hukuk açısından mahkûm etmek üzere, Kelâm ve Fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular. *Naklî ilimler* tabir edilen bu dinî bilimlerin öne çıkmasının, daha eski dönemlerde okutulmakta ve itibar görmekte olan mantık, felsefe, riyaziye vb. *aklî ilimler*'in itibardan düşürmekle giderek koyu bir taassup ortamının oluşmasında önemli bir paya sahip olduğu genellikle kabul gören bir düşüncedir. XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi bu taassuptan acı acı şikâyet etmektedir.¹⁴

İran'da XV. yüzyılda Hurûfler'in sıkı bir tâkibata uğrayarak Anadolu'ya akın etmeleri ve bu yüzyılın son yıllarında devreye giren ve XVI. yüzyılda da bütün hızıyla devam eden Safevî propagandasının yarattığı yeni dalgalanmalar sebebiyle *Ehl-i Sünnet* inançlarının yoğun bir şekilde tahribata mâruz kalması ile başlayan sapkınlık (herezi) akımlarına karşı devletin öncülük ettiği kampanya, ulemâyı koyu bir savunma psikolojisi içine soktu. Başta zamanın ünlü şeyhülislâmları İbn Kemal (öl.1535) ve arkasından Ebussuûd Efendi (öl.1574) olmak üzere, dönemin ulemâsı bütün gücü ile, *Şîlîğ* ve *Ehl-i Sünnet* dışı her türlü mezhebî ve tasavvufî eğilime karşı amansız bir mücadele başlattı.

3. TEKKE İSLÂMİ (MİSTİK İSLÂM)

Bu örtüşmenin, hem ülemâ kesimi içinde, hem de şimdi sözünü edeceğimiz sûfîye kesiminde çok ciddi bir entelektüel muhalefete yol açtığını gözlemliyoruz. Bu muhalefeti temsil eden bir takım hareketlerin, özellikle Kanûnî Sultan Süleyman zamanına rastlaması, hiç de tesadüf değildir. Bu muhalefetin ülemâ kanadı, bir örneğini Şeyh Bedreddin'in başlattığı materyalist bir İslâm yorumuna saparken, sûfîye kanadı, aynı materyalizme mistik yoldan *Vahdet-i Vücud*, daha doğrusu *Vahdet-i*



Mevcut, yani Panteizm vasıtasıyla ulaşır. Bu ise bütün bir Osmanlı sûfilik tarihinin en can alıcı meselesidir. Çünkü bu panteizm Osmanlı sûfiye tabakası içinde merkezî yönetime karşı çıkan bir protestocu kesim yaratmıştır. Osmanlı protestocu sûfiligi bu panteizmi bir yandan “mehdici” bir zihniyet, diğer yandan, hem bu dünyaya, hem öbür dünyaya hükmeden, yani hem bu dünyanın, hem öbür dünyanın sultanı olan “kutup” teorisile sentezleyerek geliştirmiştir.

Burada dikkatimizi en fazla celbetmesi gereken bir mesele, yüksek sûfiye kesimindeki, merkezî yönetime karşı bu panteist protestonun, kırsal kesimin nabzını elinde tutan popüler sûfilik içinde daha değişik bir yankı bularak bir takım toplumsal protesto hareketlerini mehdîci bir espriyle birleştiren militan hareketlere dönüştürebilmesidir. Bütün bir XVI. yüzyıl bu hareketlerle doludur. Bu hareketleri sevk ve idare eden liderler, aynen bu belirttiğimiz ideolojiyle büyük kitleleri peşlerine takmışlardır. İşte bu panteist *kutb-mehdîliğe* dayanan muhalefet ideolojisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda popülar İslâm'ın temel karakteristiğinin anlaşılmasına hizmet edecek başlı başına büyük bir araştırma konusudur.

4. HALK İSLÂMI (POPÜLER İSLÂM)

İşte klâsik dönem Osmanlı tarihinde bu kadar renkli bir görünüm arzeden İslâm, yenileşme döneminde bu defa kendisi bir problem teşkil edecek, imparatorluğun Batılılaşmacı aydın eliti, onu geriliğin sebebi ve ilerlemenin önündeki engel olarak değerlendirecektir. Bu bakışın yansımaları Cumhuriyet'in kuruluş döneminden günümüze bütün canlılığıyla sürüp gelmiştir. Bu, çok önemli bir dönüşümün habercisidir. Kabaca II. Meşrutiyet'e kadar Osmanlı Devleti'nin resmî ideolojisi durumunda olan İslâm, artık Tanzimat'la birlikte başlayan batılılaşmacı yenileşme hareketlerine karşı doğacak muhalefetin ideolojisi olarak yeni bir siyasi ve fikri hareket doğuracaktır: Bu hareket, bugün de yine muhalefet ideolojisi konumunda bulunmakta olan *İslâmcılık*tır.

Bu ideolojinin kökleri, Tanzimat'la birlikte yüksek bürokrasi ve aydın kesiminin, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin sebepleri konusunda koyduğu teşhise gösterilen tepkilerden beslenir. Bu teşhis, merkezi yönetim tarafından daha Lâle Devri'nden itibaren askerî alanda başlatılan yenileşme hareketlerinin yetersizliğinin

farkedilmesiyle birlikte, esas problemin başka alanlarda yatıyor olmasının düşünülmesiyle su yüzüne çıkmış ve özellikle Batı'yı tanıma imkânını bulan aydın bürokrat kesiminin kafalarında İslâm'ın giderek bir probleme dönüşmesine yol açmıştır. Böylece yavaş yavaş belirtilen çevrelerin bir kesiminde İslâm, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden sorumlu tek suçlu olarak görüldü.

Tanzimat sonrası Osmanlı bürokrasi ve aydın çevrelerinde belirginleşen, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden İslâm'ı sorumlu tutan bu eğilimlerin karşı çıktıkları İslâm aslında, yukarıda sözü edilen, Osmanlı merkezi iktidarı ile özdeşleşmiş ve bu sebeple tabîi olarak siyasallaşmış ve muhafazakârlaşmış bu geleneksel İslâm, yani klasik *Osmanlı İslâmı* idi. Burada bir parantez açarak, başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun İslâm'a bakışını da bu açıdan değerlendirmek gerektiğini düşündüğümüzü söyleyelim.

Burada dikkatle tesbit etmemiz gereken ve çoğu zaman farkına varılmayan mühim bir vâkıa vardır, ki şudur: Batılılaşmacı yenileşmeciliğe karşı oluşan bu yeni ideoloji, yani İslâmcılık, kendisine referans olarak, demin sözünü ettiğimiz klâsik dönem Osmanlı İslâmını değil, Afgani ve Abdüh türü selefiyeci bir İslâm anlayışını aldı. Dolayısıyla bu ideoloji, yalnız Batılılaşmacılığa değil, gerek siyasi, gerekse popüler boyutuyla klâsik Osmanlı İslâmı'na da karşı idi. Bunun üç mühim göstergesi vardır:

1) İslâmcılar, Osmanlı İslâm'ının geleneksel siyasi kurumu olan saltanat rejimine karşı çıkıyor, İslâmî bir kurum olarak algıladıkları *meşveret*'e dayalı Meşrutî bir rejim istiyorlardı.

2) Geleneksel İslâm'ın kültürel muhteva ve kurumlarının çoğunu reddedip, İslâm'ı ilk devirlerin saflığına yeniden kavuşturarak orijinal haline döndürmeyi amaçlıyorlardı. Yani *Selefiyeci* idiler.

3) Geleneksel İslâm'ın, dolayısıyla Osmanlı İslâm'ının karakteristik niteliği olan “taklid”i terkedip, yaklaşık X. yüzyıldan beri kapalı olduğu varsılan *İctihad Kapısı*'nı yeniden açarak İslâm'ın bilim ve düşünce hayatına işlerlik, canlılık, üreticilik ve yaratıcılık kazandırmak amacını güdüyorlardı.



Dolayısıyla II. Abdülhamid dönemi ve Meşrutiyet İslâmcılığı, belki temelde klâsik Osmanlı İslâmı'na karşı bir tepki hareketidir. Bu yüzden de esas itibarıyla modernist (yenileşmeci) bir akımdır. Görünürdeki bütün Batı karşıtı tavrına rağmen, yenileşme yanlısı olduğu için, Türkiye tarihinde modernist fikir hareketleri çerçevesinde mütalaa edilmelidir.

II. Abdülhamid döneminin Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi İslâmcı edip ve aydınları ile, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Şeyhülislâm Musa Kâzım ve Said Halim Paşa, Babanzade Ahmed Naim, Mehmet Akif (Ersoy), İs-

mail Hakkı (İzmirli), İsmail Fenni (Ertuğrul) ve Şemseddin (Günaltay) gibi belirli bir Osmanlı İslâmcı eliti, İslâm'ın "mani-i terakki" olmadığını, aksine, bilimi, düşünceyi telkin ettiği halde, zamanla Müslümanların bu yolu bırakıp skolastik düşünceye kapılarak geri kaldıklarını anlatmaya özellikle ihtimam göstermişlerdir. Onlar, genelde İslâm âleminin, özelde Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden mutlakiyet rejimlerinin ve geleneksel İslâm'ın sorumlu tutulması gerektiğini düşünmüşler, gerçekte İslâm'ın insan hürriyetini baskı altına alan hiçbir rejime açık olmadığını izaha çalışmışlardır.

1 Oxford Univ. Press 1950, 2 cilt.

2 The Univ. of Chicago Press 1972. Türkçe çevirisi: İsmet Özel, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, İstanbul, 1989.

3 London 1973.

4 Bkz.: *Cultura Turcica*, V-VII (1968-1970, s.19-29).

5 *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993, ss. 70-98.

6 The Univ. of Chicago Press 1974, 3. cilt (Konu ile ilgili tahliller ve yorumlar üçüncü cilttedir). Türkçe çevirisi: *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, 3 cilt.

7 Lewis, *Istanbul*, s. 160. Osmanlı ilmiyesindeki bu hiyerarşik yapı hakkında geniş bilgi için, bu konudaki araştırmalarda artık klâsik hale gelmiş şu iki monografiye bakmak yeterlidir: H. A. R. Gibb-Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, Oxford University Press 1957 (reprint 1969), volume

I, part II, ss. 81-113; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1965, TTK. Yay., 1. bs.

8 Bk. Gibb-Bowen, *a.g.e.*, aynı yerde; Lewis, *a.g.e.*, ss. 160-161.

9 Krş. Lewis, *Istanbul*, ss. 161-162; Hodgson, III, 115.

10 Bkz.: Lewis, s. 162.

11 İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 174.

12 Bkz.: M. Hulûsi Lekeşiz, *Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)*, H. Ü. Tarih Bölümü, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara 1989, ss. 164-171.

13 Bkz.: Lekeşiz, *a.g.e.*, ss. 42-43; Fahti Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fetih Kütüphanesi*, H.Ü. Tarih Bölümü, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara 1989 s. 305. *Şerhi'l-Akâid* hakkında çok iyi bir tahlil için bkz.: Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhi'l-Akâid*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, Dergâh yay., 2. bs., ss. 62-87

14 Bk. *Mizânı'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ahakk*, İstanbul 1311, ss. 10-11.



EN ÖNEMLİ OSMANLI MİRASI: TÜRK TOPLUMU

PROF. DR. BAHAEDDİN YEDİYILDIZ
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne kalan miras sorununu, tarih anlayışlarına ve tarihe yaklaşım tarzlarına göre çok değişik yönlerden araştırmak ve değerlendirmek mümkündür. Bu sorunun olaylar tarihi, hanedanlar tarihi, devletler tarihi çerçevesinde ve seviyesinde, eski yöntemlerle inceleyen bir araştırmacı tarafından değerlendirilmesi ile araştırmasının merkezine toplumu oturtan, onun sosyal yapısını, inancını ve zihniyetini ya da iktisadî boyutunu sorgulamak isteyen bir araştırmacı tarafından değerlendirilmesi, farklı farklı sonuçlar doğurabilir. Eğer Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti Devleti iki farklı olgu olarak algılanıp, kendi zaman kesitleri içinde müstakil ünitelerden oluşan siyasî birer farklı örgüt seviyesinde incelenirse elde edilecek sonuçlar başka; aksine mesele, her iki dönemde de, araştırmanın merkezine bilginin hem öznesi hem de nesnesi, tarihin tek ölçüsü, onun varoluş sebebi olan *insan* yerleştirilerek ve "uzun süreli" zaman içinde bütün boyutlarıyla tahlil edilerek çözümlenmeye çalışılırsa varılacak sonuçlar çok daha başka olabilir. Gerçeği daha doğru anlamak ve hakikate ulaşmak, çağdaş tarihçiliğin¹ ortaya koyduğu bu ikinci yaklaşım tarzıyla mümkündür. Uzun bir süreç içinde biçimlenen olguyu parçalayarak, bu parçalardan her biri içinde gerçeği aramak doğru bir yol değildir.

Öyleyse, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne kalan mirası, her şeyden önce tarihin yaratıcısı olan insan ve toplum temelinde aramamız gerekiyor. Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulurken ona vücut veren *toplum* hangi toplumdur? Bu devleti kuran *insanlar* kimdir? Bunların Osmanlı Devleti ile âlâkası nedir?

Böylesine açık bir soruya vereceğiniz cevap da son derece açık olacaktır. Bu toplum, Osmanlı Devleti'nin Türkiye Selçuklu Devleti'nden ve Anadolu'daki diğer Türk beyliklerinden devraldığı, binli yıllardan günümüze kadar Türkistan'dan, doğudan gelen göçlerle zenginleşen ve Balkanlara, Doğu Avrupa'ya doğru yayılan, ancak 18. yüzyıldan itibaren ve özellikle 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında büyük bölümü itibarıyla buralardan da geri çekilmek zorunda kalan Türk Toplumu'dur. Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne kalan en büyük miras, işte tarihin yapıcısı olan, bu bağlamda yönetimi altında bulundukları Osmanlı Devleti çözülüp dağılırken Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kuran bu insanlardır ve bunların oluşturduğu Türk Toplumu'dur.

Bu varsayımı ispatlamak için, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki nüfusunu, özellikle Türkiye Cumhuriyeti'nin millî sınırlarını kapsayan coğrafi bölgesi üzerindeki nüfusunu ve Cumhuriyet Türkiye'si'nin ilk yıllarındaki nüfusunu incelemek ve bunlar arasındaki bağlantıyı kurmak; diğer bir ifadeyle *Cumhuriyet Dönemi Nüfusunun Arkaplanı*'nı incelemek gerekmektedir.

Klasik Osmanlı dönemindeki nüfus tahrir geleneği bugün çok iyi biliniyor. Bir ara terkedilen bu gelenek, Batı'nın da tesiriyle XIX. yüzyılda II. Mahmud'dan itibaren yeniden gündeme geldi ve -elbette eskisinden farklı bir biçimde- nüfus sayımı denemelerine başlandı. 1881-1893 yılları arasında gerçekleştirilen sayım, öncekilerine nazaran en sağlıklı olanıydı. Bu sayıma göre, Osmanlı Devleti'nin toplam nüfusu 17.388.562; *bugünkü millî sınırlarımızı kapsayan eyâletlerinde yaşayan nüfusun toplamı ise, 12.064.186 idi*. Toplam nüfusun %72,4'ü



müslümanlardan, geriye kalanı ise Rum, Ermeni, Bulgar, Yahudi ve diğer etnik gruplardan müteşekkildi. Millî sınırlarımız içinde yaşayan halkın ise, %77'den biraz fazlası müslüman; geriye kalanı da, Rum (%10,99), Ermeni (%8,08) ve Yahudi (%0,75)'lerden oluşuyordu. 1906'da aynı bölgedeki nüfus, 15 milyona, 1914'te ise 16 milyona çıkmıştı. Demek ki, bölge nüfusu, onüç yıllık ilk iki sayım arasında üç milyon, son sekiz yıllık ikinci dönemde ise bir milyon civarında artmıştı.

1906 sayım sonuçları bize, son yıllarda, Rum nüfusun İstanbul, Biga ve Trabzon'da; Yahudilerin İstanbul ve Edirne'de yoğunlaştığını, önemli bir bölümü Doğu Anadolu'ya göçen Ermenilerin İstanbul'daki nüfuslarının ise yarı yarıya azaldığını gösteriyor.

Son iki sayım (1906, 1914), müslim-gayrimüslim dengeleri arasındaki önemli bir değişmeyi de ortaya çıkarıyor. 1906'da müslüman nüfusun toplam nüfus içindeki oranı, 1893'e göre kısmen artarken, 1914'te bu oran %81'lere yükseliyor. Gerçekten bu arada, müslüman nüfusta bir buçuk milyona yaklaşan bir artışa karşılık, gayrimüslim nüfusta üçyüz bin civarında bir gerileme müşahade ediliyor.

Müslüman nüfustaki artışın sebebi, 93 Harbi'ndeki² çözülmüşten itibaren, özellikle Balkan Harbi (1912) sırasında ve sonrasında batıdan doğuya doğru kitleler hâlinde akan göçlerdir. Bu sebeple de artış özellikle ilk durak noktaları olan Edirne ve İstanbul'da kendini göstermektedir. Rum nüfusundaki azalma ise, Rumların I. Dünya Harbi öncesinde, Batı Anadolu, Adalar, Marmara civarı ve İstanbul'dan Yunanistan'a ve Karadeniz bölgesinden de Rusya'ya göçetmeleriyle açıklanabilir. Mondros Mütarekesi'nden sonra Yunanistan bu nüfusu tekrar Megali İdea'nın hedefleri dahilinde olan bölgelere göçürme gayreti içinde olduysa da, bu fırsattan yararlanarak Anadolu'ya gelen Rum göçmenler Millî Mücadele sırasında tekrar geri dönmek zorunda kalacaklardır.³

Osmanlılar 1914'ten sonra bir daha nüfus sayımı yapamamışlardır. Cumhuriyet dönemindeki nüfus sayımlarından ilki ise, 1927'de gerçekleştirilmiştir. Bu sayıma göre Türkiye Cumhuriyeti'nin nüfusu, 13.648.270'tir.⁴

1914'ten 1927'ye kadar Türkiye'de siyasî ve askerî büyük değişmeler vuku bulmuştur. Biraz daha geriye gi-

derek bu değişmelere bir göz atacak olursak, şöyle bir manzara ile karşılaşmaktayız. Bilindiği gibi, II. Abdülhamid'in istibdadına karşı çıkan muhalefet, 1880'lerden sonra bir aydın hareketi olarak gelişmiş (Jön Türkler, İttihad ve Terakkî); bu hareket özellikle Makedonya'da subaylar arasında yayılmış; 1908'de Makedonya'da başlayan ayaklanma II. Meşrutiyet'in ilanı (23 Temmuz 1908) sonuçlanmış, İttihad ve Terakkî iktidara gelmiştir. Ne var ki, II. Meşrutiyet'in hemen sonrasında Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesi, Avusturya-Macaristan'ın Bosna-Hersek'i ilhak etmesi, Girit'in tek tarafı olarak Yunanistan'a katılma kararı alması (Eylül 1908), 1909'da İstanbul'da 31 Mart Vak'ası denen ayaklanmanın patlak vermesi ve Rumeli'den derlenen kuvvetlerin (Hareket Ordusu) müdahalesiyle bu ayaklanmanın bastırılması, nihayet II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi gibi iç ve dış olaylar birbirini takip etmiştir. 1911'de İtalyanlar Trablusgarb'a saldırmışlar, savaş sürerken Balkanlarda ortaya çıkan tehdit yüzünden İtalyanlarla barış yapılmak zorunda kalınmış ve Trablusgarp elden çıkmıştır. Balkan Harbi (1912-1913) sonucunda Avrupa Türkiye'si Edirne'ye kadar kaybedilmiştir. 1914'te I. Dünya Harbi patlak vermiş, Merkezî Devletler safında yer alan Türkiye, Çanakkale, Suriye, Irak, Kafkasya ve Galicya cephelerinde savaş boyunca 2.850.000 kişiyi seferber etmiş, ancak müttefikleriyle birlikte yenildiğinden mütareke istemek zorunda kalmıştır. 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi hükümleri, savaşı kazanan İtilaf Devletleri'nin Osmanlı Devleti'ni paylaşma niyetlerini açığa çıkarmıştır. Mütareke şartlarını ileri sürerek Boğazları işgal eden, Türk savaş gemilerine el koyan, demir yollarını denetimleri altına alan müttefikler göz koydukları yöreleri işgale başlamışlardır. Ancak istiklâlini her şeyin üzerinde tutan Türk Milleti, ülkenin dört bucağında ayaklanarak direnmiş, Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğinde bütünleşerek, ölüm kalım harbi denebilecek bir Millî Mücadele içine girmiş, Türkiye'yi Balkanlaşmaktan kurtarmış ve ülkenin işgalcilerden temizlenebilen bölgelerinde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kurmuştur. Bu devlet, Lozan andlaşmasıyla, ilgili diğer devletler tarafından da tanınmıştır.

Trablusgarp, Balkan, I. Dünya harplerinin ve Millî Mücadele'nin yaşandığı zor yıllar boyunca nüfus yapısın-



da da önemli değişiklikler olduğunu söylemek elbette kehanet olmayacaktır.⁵

1914 sayımına göre, Osmanlı Devleti'nin bugünkü millî sınırlarımızı kapsayan eyâletlerinde, Balkanlardan gelen göçlerle müslüman nüfusun arttığını ve Yunanistan'a ve Rusya'ya gerçekleşen Rum göçü sebebiyle de gayrimüslim nüfusta azalma olduğunu daha önce belirtmiştim. Aynı sürecin Millî Mücadele sırasında ve sonrasında da yaşandığını görüyoruz. Zâten gelişen olaylar sebebiyle, bu iki taraflı kendiliğinden nüfus akışı dışında, Lozan'da varılan andlaşmaya göre de Türkiye ve Yunanistan arasında bir nüfus mübadelesi gerçekleştirilmiştir. Bu *Büyük Mübadele* Kemal Arı tarafından bütün yönleri ve sorunlarıyla tahlil edilmiştir.⁶ Bu andlaşma sonucunda, bir milyon ikiyüz bin Rum Türkiye'den Yunanistan'a, beşyüz bin Türk ise Yunanistan'dan Türkiye'ye göçürülmüştür. Gelen göçmenler, Edirne, Balıkesir, Bursa, Tekirdağ, İstanbul, İzmir, Kırklareli, Samsun, Kocaeli, Niğde ve Manisa başta olmak üzere Türkiye'nin pek çok yerine yerleştirilmişlerdir.⁷ Böylece, Yunanistan Türkleriyle Anadolu Türkleri arasında önemli bir kültürel etkileşme ve değişme olgusu yaşanmıştır.

Osmanlı Devleti'nin çözülüş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde, göçler ve mübadeleler yoluyla, Türkiye'nin nüfus yapısı hem dinî hem de millî açıdan daha türdeş hâle gelmiştir. 1890'larda bugünkü millî sınırlarımız içinde yaşayan nüfusun ancak %77'den biraz fazlası müslümandı. Bu oran, daha önce belirtmiş olduğum sebepler yüzünden, özellikle Osmanlıların terk etmek zorunda kaldıkları bölgelerden gelen göçmenler ve nüfus mübadeleleri dolayısıyla, 1914'te %81'e, Cumhuriyet'le birlikte ise %99'a yükselmiştir.⁸

Türkiye'nin toplam nüfusunun, 1927 yılındaki ilk sayıma göre, 13.648.000 olduğunu yukarıda belirtmiştim. Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Türkiye'si'ne miras olarak kalan onüç milyonluk Türk Toplumunun nüfusu, 1960 yılına kadar 33 yıllık bir sürede yaklaşık ikiye katlanmış (27.755.000), sonraki otuz yılda (1960-1990 arası) yine iki katına çıkmıştır (56.473.000). Yedi yıl sonra 1997'de gerçekleştirilen nüfus sayımı sonuçlarına göre ise, Türkiye'nin toplam nüfusu, bu dönemde, beklenenin (65.300.000) bir hayli altında, 62.606.157 civarında kalmıştır.

Cumhuriyet döneminde 1923-1927 yılları arasında nüfus sayımı bakımından bir boşluk söz konusudur. Bununla birlikte, bazı araştırmacılar, geriye doğru projeksiyon metoduyla 1923 "sayımı"nı tahmin etmeye çalışmışlardır. Bu çalışmalardan birine göre, 1923'te Türkiye'nin nüfusu, en az 12.967.000, en çok 13.219.000 olarak tahmin edilmektedir.⁹ İşte bugünkü millî sınırlarımız içinde yer alan Türk Toplumunun oluşturduğu bu nüfus, Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet Türkiye'sine devrolunan mirasın en önemli unsurudur. Ne var ki, 1923 yılı öncesinde yarım yüz yıla yakın bir zaman kesiti boyunca vuku bulan ve yukarıda ana hatlarıyla çizilmeye çalışılan olumsuz şartlar ve gelişmeler içinden süzülüp gelen bu toplumun, sağlıklı ve dengeli bir yapıya sahip olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Gerçekten Cumhuriyet'in Osmanlı Devleti'nden devraldığı Türk toplumu, ardarda süren savaşlarda bir çok insanını kaybetmiş, çok zor hayat şartları ve kargaşalar içinde acılarla karşı karşıya kalmış yorgun bir toplumdur. Bu toplumun ortalama yaşı, diğer bir ifadeyle yaşama umudu 30 yıldır. Savaşlarda kayıp veren erkek nüfusun, kadınlara göre oranı %91'dir. Yaş grupları arasında da dengesizlikler vardır. 0-14 yaş grubundaki nüfus, kadınlarda %32, erkeklerde %36; 15-44 yaşındakiler, kadınlarda %47, erkeklerde %46; 45-64 yaşındakiler, kadınlarda %15, erkeklerde %13; 65 yaşından büyüklerin oranı ise her iki cinsiyette de %5'tir. Bu tablo tahlil edildiğinde, savaşların ve salgın hastalıkların sebep olduğu aşırı ölümlerin bir çok yaş grubunda ciddî azalmalar meydana getirdiğini, dolayısıyla cinsiyet oranlarında ve yaş yapısında sosyal ve ekonomik hayatı etkileyecek önemli dengesizliklerin ortaya çıktığını görmek hiç de zor değildir.¹⁰ Verem, frengi, malarya, tifüs, sıtma vb. salgın hastalıklar yüzünden çocuk, hatfâ yetişkin ölümleri yüksek orandaydı. Ölümler de tabii nüfus artışını önemli ölçüde etkiliyordu.

Cumhuriyet'in Osmanlı Devleti'nden devraldığı bu toplumun büyük bölümü, köylerde yaşıyordu. 1927 sayımına göre şehirli nüfus sadece %16 civarındaydı. İstanbul ve İzmir dışında şehirleşmeden bahsetmek pek mümkün değildi. Ülkenin büyüklüğüne göre nüfus oldukça azdı. 1927'de km. kare başına 18 kişi düşüyordu.

Ekonomi bozuktuk. Sanayi adına 1923'de 386 küçük işletme yeri ve 20 bin işçi vardı. 85 milyon liralık ihra-



cata karşılık 145 milyon liralık ithalat yapıyordu. 86 milyon liralık dış boç vardı. Tarıma dayalı ekonomi henüz makinalaşmamıştı. İş gücünün %90'ı bu kesimde çalışıyordu.

Ekonominin düzeltilmesi ve kalkınmanın sağlanabilmesi için yetişmiş insan gücüne ihtiyaç vardı. İzmir İktisat Kongresi'nde, savaşlar yüzünden azalan ve sağlığı bozulan nüfus sorununun ekonomik gelişmeyi destekleyecek biçimde çözümlenmesi kararı alınmıştı.

İstiklâl kazanılmıştı, ama dış tehdit tamamen ortadan kalkmamıştı. Ülkenin savunulması için silah kadar insan gücüne de ihtiyaç vardı.

Yunanistan, zayıf bir Türkiye görünümü yaratmak için, Türkiye'de on milyon nüfus bulunduğunu, bunun iki milyonunu azınlıkların oluşturduğunu iddia ediyordu. Diğer ülkeler de Yunanistan'dan farklı değildi. İngiliz Dış İşleri, 1924'te Türkiye nüfusunu 9 milyon; Fransız Dış İşleri 8 milyon; Mussolini ise 1926 yılında 6 milyon olarak tahmin ediyorlardı. Anadolu'nun eski halkları ön plana çıkarılıyor; siyasî ve ideolojik maksatlarla bu ülkenin Türk yurdu olmadığı savunuluyordu. Buna karşılık Mustafa Kemal Atatürk, Anadolu'nun çok eski çağlardan beri Türklerin vatanı olduğu ve Anadolu'da yaşamış eski medeniyetlerin de Türk medeniyetlerinden ibaret oldukları temeline dayanan Türk Tarih Tezi'ni ortaya atıyor ve nüfus artışını sağlayacak ve nüfus yapısını düzeltecek uygun politikaların uygulanması gerektiğini her fırsatta vurguluyordu. Türk toplumunun "sıhhatinin muhafaza ve takviyesi, ölümlerin azaltılması, nüfusun arttırılması, sosyal ve geçici hastalıkların etkisiz bir hâle getirilmesi, bu suretle milletin dinç ve çalışmaya kabiliyetli bir halde sağlıklı olarak yetiştirilmesi..."¹¹ onun ilk hedeflerini teşkil ediyordu. Bizzat Atatürk ülke sınırlarının korunabilmesi için Türkiye'nin nüfusunun en az 25 milyona, dünya devletleri içinde söz sahibi olunabilmesi için de en az elli milyona çıkarılması gerektiğine inanıyordu.¹²

Evet nüfus artmalıydı ama, bu nasıl gerçekleştirilecekti? Bunun üç yolu vardı: ölümlerin azaltılması, doğumların arttırılması ve dışarıdan nüfus sağlanması.

Türkiye'de doğum konusunda sorun yoktu. Ancak doğum oranı 1927'de binde 53 olduğu hâlde, nüfus art-

mıyordu. Çünkü çocuk ölüm oranı %50'ye yaklaşıyordu. Sebebi, sıtma, verem, firengi, trahom, tifo, dizanteri, vb. bulaşıcı hastalıklardı. Bu hastalıklarla mücadele Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'nın en çok uğraştığı bir alandı. Bakanlık bu alanda "sağlam ve gürbüz nesil, Türkiye'nin mayasıdır" ilkesi ile çalışıyordu.¹³

Hükümet programlarında, "nüfusun arttırılması ve en küçüğünden en büyüğüne kadar tüm vatandaşların hayat ve sağlığının korunması en büyük gaye ve emel" olarak gösterilmişti. Halkın eğitilmesi ve koruyucu hekimliğin uygulanması, salgın hastalıklarla mücadele edilmesi sayesinde 1940'lardaki binde 30'luk ölüm oranı 1960'larda binde 18'e düşürülebilmisti. Aynı dönemde doğum oranı ise binde 45-49 arasında seyretmişti.

Nüfusu arttırmanın dışarıdan göç kabul etmek gibi başka yolları da vardı. Çözülen İmparatorluğun yurt dışında kalan bölgelerinden Türkiye'ye gelen ve yine Osmanlı mirası olan muhacirler de nüfusun artışına katkıda bulunuyordu. 1923-1970 yılları arasında Türkiye 1.248.758 göçmen kabul etmiştir. Bunların 500.000'ini Yunanistan'dan gelen mübadiller oluşturuyordu. Diğer muhacirler, Bulgaristan'dan zorunlu göçe tabi tutulanlar, ve diğer Balkan ülkelerinden gelenlerdi. 1939 yılında Hatay'ın Türkiye'ye katılması da doğum dışı nüfus artışına yol açan faktörler arasında değerlendirilmesi gereken bir husustur. Görüldüğü gibi, Cumhuriyet Türkiye'si'nin millî sınırlarının dışından ana kütleye katılan bu unsurlar da, Osmanlı Devleti'nin kalıntılarından başkası değildi. Hiç şüphesiz Osmanlı coğrafyasında yaşayan Türklerin hepsi Türkiye'ye gelememiş, bulundukları bölgelerde kalarak, bugün Balkanlarda, Doğu Avrupa ve Orta Doğu ülkelerinde canlılığını koruyan sosyal ve kültürel sistemleri sayesinde varlıklarını idame ettiregelmişlerdir. Bütün bunlar Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nden miras olarak devraldığı Türk Toplumunun yine Osmanlı Devleti'nin söz konusu ülkelerdeki mirası olan uzantılarıdır.

Evet, insan ve toplum. Tarihin hem öznesi hem de nesnesi. İnceleyen de insan incelenen de insan. Yaşanan tarihin yaratıcısı. Öyle ise, yukarıdaki bağlamda, miras olarak kalan da o, miras olarak alan da. Bu bir dönüşüm, yeni bir oluşumdur. Anlaşılması gereken de budur...



- 1 Bahaeddin Yediyıldız, "Çağdaş Tarihçilik", *Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Mesaleleri Kollokyumu* (Editör: Abdülkadir Yuvalı), Fırat Üniversitesi yayını, Elazığ, 1990, s. 25-35.
- 2 1876-77 Türk Rus Harbi.
- 3 Osmanlıların XIX. yüzyıldaki nüfus sayımları ve bunların sonuçlarının tablilleri için bkz.: Kemal H. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914 Demographic and Social Characteristics*, Wisconsin/ London, 1985; XX. yüzyıl başlarında bugünkü millî sınırlarımız içindeki nüfus yapısı için bkz.: Ali Güler, *XX. Yüzyıl Başlarının Askerî ve Stratejik Dengeleri İçinde Türkiye'deki Gayrimüslimler*, ATASE Yayınları, Ankara, 1996. Bu çalışma, B. Yediyıldız'ın danışmanlığında hazırlanan bir doktora tezidir. Bu makalede, Osmanlıların son dönemleriyle ilgili veriler hususunda genelde bu araştırmadan yararlanılmıştır.
- 4 Türkiye Cumhuriyeti döneminde 1927'den itibaren her beş yılda bir yapılan nüfus sayımları için Devlet İstatistik Enstitüsü'nün yayınlarına bakılabilir. Ayrıca Türkiye'deki nüfusbilim (demografi) araştırmaları konusunda bkz.: Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin yayınladığı *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi* (Ankara 1986) adlı ortak kitap içinde N. H. Fişek, F. C. Shorter, S. Üner, N. A. Unat ve F. Özbay'ın makaleleri, s. 321-417.
- 5 Krş.: Justin McCarty, *Osmanlı Anadolu Topraklarındaki Müslüman ve Azınlık Nüfus (Osmanlı Anadolusunun Son Dönemi)*, (çev.: İhsan Gürsoy), ATASE Yayını, Ankara, 1995, s. 149.
- 6 Kemal Arı, *Büyük Mücadele Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul, 1995.
- 7 Bu illere ve diğerlerine yerleştirilen göçmenlerin Yunanistan'ın hangi şehirlerinden geldiği hususunda bkz.: K. Arı, *a.g.e.*, s. 176.
- 8 Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Kitabevi, 10. bs., İstanbul 1998, s. 525.
- 9 Frederic C. Shorter, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Nüfus Yapısı ve Sosyo-Ekonomik Değişmeye Etkisi", *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1986, s. 343; Orhan Türkay *Türkiye Nüfusu*, Ankara, 1960, s. 6, 1923'teki nüfusu, 12.582.000 olarak belirtmektedir.
- 10 Frederic C. Shorter, *a.g.m.*, s. 343.
- 11 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c. I, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara, 1989, s. 238. Bazı kelimeler sadeleştirilmiştir. Krş.: *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c. I, s. 305.
- 12 Damar Arıkoğlu, *Hatıralarım*, İstanbul 1961, s. 351'den naklen E. Kerim, *Türkiye'de Nüfusun Tarihsel Gelişimi (1923-1990)*, H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Mastur Tezi, Ocak 1997, s. 50. Krş.: Ş. S. Aydemir, "Çok Nüfuslu Anadolu", *Kadro*, II/5, Mayıs 1932, s. 35-36.
- 13 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, I, s. 411.



OSMANLI DEVLETİ'NDEN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE İKTİSADÎ BİR VERÂŞETİN ANATOMİSİ

PROF. DR. AHMED GÜNER SAYAR
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ

Cumhuriyet Türkiyesinin nereye gideceğinden çok daha önemli bir mesele onun nereden geldiğinin araştırılmasıdır. Gerçekten de gerek 'kuruluş'u mümkün kılan dinamiklerin tesbiti ve gerekse Cumhuriyet şemsiyesi altında katedilen 75 yılın tutarlı bir muhâsebenin yapılabilmesi için Türkiye ve Türklüğün nasıl bir maddî ve manevî muhtevâ ile nereden geldiğinin bilinmesine bağlıdır. Araştırma mevzuu için bu atıf çerçevesi seçilecek olursa Cumhuriyet'e intikal eden ve tayin edici konumda bulunan devlet, ekonomi ve kurumsal faktörler gibi esaslı unsurların Cumhuriyet'i 75 yıl soluklandığı gerçeğinin bilinmesi, hatta bundan daha da önemlisi bu unsurlardan hangilerinin Türkiye Cumhuriyeti'nin bekaasına hizmet edeceğine ilişkin ileriye dönük tahminlerin yapılması bizi tarih-perest (historicist) yapmaz. Sadece tarihin sürükleyişinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e aktardığı sabit esaslı, kırılmamış ve varlığını Cumhuriyet'le birlikte devam ettiren unsurların gün ışığına çekilmesini zorunlu kılmaktadır.

Çok geniş bir ilişkiler ağından bakılacak olursa 1923 Cumhuriyeti ne âni bir kesiliş ne de âni bir başlangıçtır. (Halbuki sadece politik toplumun şekli bakımından Cumhuriyet'in ilanı Osmanlı devlet düzenine göre ani bir kesiliş ve ani bir başlangıçtır.) Söz gelimi 1299'da, bundan tam 700 yıl önce, Söğüt Karacahisar'da, bir Cum'a hutbesinde Osmanlıların istiklâl beyannâmesini Dursun Fakih okumuştur. Bu tarihten 621 yıl sonra, bu defa Ankara'da 23 Nisan 1920 Cuma günü Hacı Bayram Camii'nde Mehmed Rifat (Börekeçi) Efendi'nin Türk milleti adına okuduğu hutbe Dursun Fakih'in bir bey (Osman Bey) adına okuduğu hutbenin de hükmünü ortadan kaldırıyordu.¹ Demek oluyor ki Türk

tarihinin sergilediği yekpâre bütünlük içerisinde (bu bütünlüğün 2000'li yıllar ve sonrası için hakkımız olan Poppergil metafizik-tealizme sığmıyoruz) Cumhuriyet'in politik toplumu, ekonomik düzlemi ve kurumsal dünya (inançlar sistemi) ile kurduğu bağlantılar Osmanlı etkisinin dışında neş'et etmiş değillerdir. Bir başka anlatımla Cumhuriyet'in devlet felsefesi Hegeleci '*staatgeist*'in bir devamıdır. Benzer şekilde Cumhuriyet Türkiyesinin iktisadî modernizasyonu ise Tanzimat ertesinde bilirlaşmaya başlayan iktisadî hürriyetçilik (kapitalizm) ile onun iktisat politikalarına (laissez faire ve iktisadî himayecilik) çok şey borçludur. Nihayet sözü kuramsal dünyaya getirecek olursak; farklı inanç sistemlerinin içselleşmesinde (laisisizm) devletçi boyutun (laik-cumhuriyet) Türkiye Cumhuriyeti'ndeki varlığı ise dip köklerini Osmanlı'da bulacaktır. 1610'da başlayan şeriat-tarikat çatışması, fikirde ve uygulamadaki mücadelelerin kırılı döküle nihayet esaslı ve sağlam bir hukukî terkipte Cumhuriyet'in laiklik ideolojisinin doğuşuna giden yolu açmıştır. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti söz konusu üç esas içerisinde Osmanlı'ya vâristir.²

Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'ya muris olup, kısa zaman içerisinde hükmünü sona erdirdiği ve devam ettirdiği unsurlar yanında bir türlü kırıp dökemediği bazı unsurlar da vardır. Cumhuriyet onlarla birlikte bugünkü yolculuğunu sürdürmektedir. Bunların tesbiti ve gün ışığına çekilmesi devâsa bir araştırma programının işidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, Osmanlı mirasının teşhisi ve tahlili üç esas öbekçikte toplamak mecburiyetindedir. Söz konusu mirasın aktığı üç ana damarı besleyen teferruâta müteallik bir dizi tâlî damarın varlığını da göz ardı edemiyoruz. Bunların belli bir coğrafya-



daki altı asırlık etkisi, değişen derecelerde günümüzde de devam etmekte ve yukarıda belirtilen üç ana damarı da beslemektedir. Söz konusu edilebilecek talî damarlardan bazıları Türkiye Cumhuriyeti içerisinde hayâtiyetlerini sürdürmüşler ve tarihî ömürlerini doldurup sahneyi terk etmişlerdir. Buna karşılık bu talî damarlardan bazıları da Osmanlı'da sönmeye yüz tuttukları halde Cumhuriyet'le birlikte yaşayacakları vasatı buldukları, hayâtiyetlerini devam ettirdikleri de ileri sürülebilir.³

Biz bu yazımızda Osmanlı iktisadî mirasını Türkiye Cumhuriyeti'ne ulaşan hem önlenmesi güç, hem de zorunlu olan farklı iki boyut içerisinde ele alacağız. Böylesi bir inceleme Cumhuriyet Türkiyesinin iktisadî modernizasyonuna (iktisadî hürriyetçilik içerisinde uzun bir yolculukla Webergil rasyonalizme ulaşması ve mikrokozmetik Marshallgil firmayı üretmesi) Osmanlı'dan tevârüs eden iki farklı miras içerisinde ele alınmasını gerektirmektedir. İlk miras Osmanlı iktisat zihniyetidir. İkinci ise Tanzimat'la birlikte dışsal bir etki sonucu tepeden süzülerek tabana oturtulmaya çalışılan özel mülkiyet, bireysel girişim ve piyasa mekanizmasıdır. Her iki boyutun karşılıklı etkileşimi nasıl bir tablo ile Osmanlı'daki ömrünü tamamlayıp Cumhuriyet'e varışının incelenmesi bu çalışmanın özünü teşkil edecektir. Bir tarafta koca bir İmparatorluğa can suyu olmuş insanı içinde hür kılmayan bir ipoteğin tayin ettiği iktisadî ahlak ve zihniyet dünyası; öbür tarafta klasik Osmanlı normatif iktisat dengelerinin çözülmesiyle birlikte, kırık dökük de olsa, boşluğu dolduran iktisat politikaları. Ortaya çıkan ekonomik tablonun vahâmetini bir Osmanlı mirası olarak aşmak Cumhuriyet'in kaptanları için Kurtuluş Harbi'ni başarmaktan daha da zordu. Bu reddi imkansız bir mirastı. Bu mirasın vahâmetini reddedilmeyen Osmanlı dış borçları ve himayeciliğe açık iktisat politikaları değil, dünyaya ait olmayan bir ana kütlenin iktisadî maddeyle kurması gereken zorunlu bağlarının olmayışındı. Cumhuriyet bu mirası çarnaçar kabullenecek ve bu mirasla iktisadî kalkınma yolculuğuna çıkacaktı. Şimdi bu verasetin iktisadî anatomisine geçebiliriz.

I

1923 yılında ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti'ne Osmanlı'dan on milyon civarında bir nüfus kitlesi intikal etti. Bu insanlar 1912-1922 arasında tam on yıl sü-

ren ve birbiri ardınca sıralanan üç büyük harbe katılmışlar, bu harplerin getirdiği acı ve sıkıntıyı derinden duymuşlardı. Nihayet bu insanlar yeni bir politik toplum oluşmasına imkân veren 'kurtuluş'u gerçekleştirmişlerdir. Söz konusu ana kütlenin tamamına yakın bir kısmı din ve devletin yüceltilmesinden öte bu dünyadan maddî beklentileri olmayan insanlardı. Osmanlı asırlarını bir ok gibi delerek birinden ötekine hiç bozulmadan sürüklenen ve bir verâset halinde toplumsal tabakalaşmanın her katmanına damgasını vuran ortak bir iktisadî davranış kalıbının altını çizmek gerekiyor. Başta bâtınî tasavvuf olmak üzere diğer manevî âmillerin, bu arada Asyagil Türk töresi ile Bizans'tan alınan feodal ağalık şuurunun da etkisiyle bizim insanımızı dünya ve iktisadî madde karşısında hantal ve hareketsiz kılan bir zihniyet kalıbı ile karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir. Bu zihniyet dünyası yekpâre bütünlüğünü koruyarak Osmanlı coğrafyasında kuruluştan Tanzimat'a kadar hükmünü sürdürmüştü. Yanlış genellemeye açık bile olsa Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden insanların iktisadî davranış tarzını rahmetli Sabri Ülgener'de bulduk:

"... Bol ve feralı yaşamının tattıracağı haz ve zevkin (veya özleminin) hiçbir zaman yabancı olamamakla beraber, o uğurda acele ve telaştan hoşlanmayan, yolunu ve yönünü tayinde görenek ve otorite ile çevrili, dışa ve 'yaban'a kapalı ve nihayet işinde ve hesabında götüri insan!"⁴

Bu iktisadî davranış kalıbı ya da ağırlıklı olarak bâtınî tasavvufun etki ve itaati altına aldığı zihniyet dünyası gayri muntazam şoklarla Tanzimat ertesinde merkezde çözülme sürecine geçti. Batı'da sanayi ihtilalinin sürüklediği ucuz, bol ve kaliteli mallar önce Osmanlı tüketicisinin tüketim enstenktlerini sarstı, yeni bir tüketim indeksinin doğuşu için eski-yeni çatışmasını başlattı. Daha da önemlisi, Osmanlı insanının kâinat anlayışındaki monist yapıyı kırdı, maddeye bakışında yeni bir ufuk getirdi. Bu şoklar tedrici ve birinden ötekine sistemsiz ve programsız dahi olsa, merkezdeki insana sunduğu maddî rahatlıkla dünyaya âdiyetini işaret ediyordu. Maddenin bilim yoluyla yükselişi ve ekonomik hayatın yaptırım gücü düşünenlerin kafasına bir çivi gibi çakılıyordu. 1880'lere doğru Muallim Naci bu değişimin varması gereken ana kitleyi sarsması için şöyle haykırırmıştı:

"Çıkın şu savma'adan zâhıdan! Cihanı görün!

Nasıl güzel geçiyor âlemin zamanı görün!



Bilin betâlet ü gayret nedir, ne hasıl eder
Bakın şimendifere! Bir de kârânı görün!"⁵

Çevreye gelince, Tanzimat'lı yıllar geride kalmasına rağmen oralarda maddeye dönük pek esaslı bir kıpırdanma yoktu. Yozgatlı Şair

"Cife-i âleme aldanma şu dünyadan geç"⁶

derken Leskofçalı Arif Hikmet Bey de ondan farklı düşünmüyordu:

"Arif-i mana isen kılma tehaluk âleme

Mülk-i dünya kimseye mal olmamış, olmaz yine"⁷

Çevre karşısında merkezde gözlemlenen bireysel kıpırdanmalar Tanzimat'ı Cumhuriyet'e bağlayan üç çeyrek asırlık bir zaman diliminde tutarlı toplumsal bir doku oluşturmamanın gerisinde kaldı. Nasıl Tanzimat dualizmi ekonomik düzlemde ilk aşamada fabrika-lonca ikilemini yarattıysa, bu ikilem de bir adım ötede, farklı bir ikilem kürelerinin oluşmasına imkan verdi. Bu kürelerden ilki bâtinî tasavvufun eğip büktüğü zühd (outer-worldly asceticism) küresinin insanıydı. İkincisi, zühd küresinden dışsal telkin ve tazyiklerle kopanların biraraya geldikleri küreydi. Bunların tutarlı bir riyâzet (inner-worldly asceticism) küresi oluşturmadıkları görülmüyor. Ekonomiyi çekip çevirmenin gerisinde kalan bu alanın mensuplarının Tanzimat öncesinin potansiyel riyâzî bir küreyi oluşturabilecek olan melâmîlerle herhangi bir alakası bulunmamaktadır. Tanzimat sonrasında riyâzet küresinin mütecipleri gayrimüslim tacir târifesi ile tatlısu frenkleri (levantenler) idi. Bunlar hiç olmadı II. Abdülhamid'e ya da 1880'e kadar ki dönemde, devşirme konumları itibarıyla riyâzet küresinin yapaylığını sağladılar. İttihatçılar'ın korumacı iktisat politikaları dahi bu küreyi II. Abdülhamid'in spontan bekleyişleri karşısında yapay bir şekilde harekete geçirmenin gerisinde kalmıştır. Merkez ve çevre farklılığında çevre yanına aldığı merkezle birlikte ağır ve hantal zihniyet yapısını devam ettirmekteydi. Bu sürüklenişle Cumhuriyetçi günlerin eşğine ulaşıldı.

II

Uygulamada Osmanlı iktisat zihniyeti ile hemahenk bir görünüm sergileyen, fakat o zihniyet dünyasının şekillenmesi, hatta ondan da öte, konumunun uzun soluklu olmasında çok önemli bir etken vardır. Bu etken devletin ekonomik hayata olan müdâhaleleridir. Bu müdâhaleler aslında bireysel iktisadî kıpırdanmalara imkân

vermezdi. Esasen Osmanlı politik toplumu zühd küresinin dışında ekonomik düzlemi çekip çevirecek bir riyâzet küresinin oluşmasına ne davetkâr olmuş, ne de böylesi bir kümelenmenin spontan doğuşuna sıcak bakmıştır. Nitekim Osmanlı ekonomisini ayakta tutan normatif esaslar başta özel mülkiyeti kapı dışarı eden toprak rejimi olmak üzere, fiyatların teşekkülü (narh), parasal dengeler (sikke taşıması) ve çeşitli vergiler içinde bilhassa müsâderenin mevcûdiyeti iktisadî ferdîyetçiliğin billurlaşmasına mani idi. Söz konusu bu normatif araçlardan evvela tımar sistemi yozlaştı. Toprakta bu yozlaşmayı önce iltizam, daha sonra özel mülkleşmeye kapı açan çiftlik modeli izledi. Nihayet 1858 yılında kabul edilen bir yasa ile toprakta özel mülkiyetin varlığı tescil edilmiş oldu. Böylece klasik dönemin toprak rejimi olan "saban girip ziraat olunan yer arz-ı miridir. Mülk olmaz."; "Arz-ı miri padişahîdir. [Hiç] kimse satmaya kâdir değildir"⁸ anlayış ve uygulaması yerini bir başka Tanzimat dualizmine, toprakta kamu mülkiyeti -özel mülkiyet birlikliğine bırakmış oldu. Böylelikle özel mülkiyete açılan yolda bireysel girişim mühim bir hukukî başarı elde etti. Topraktaki bu dualist mülkiyet rejimi Cumhuriyet idaresine Osmanlı'dan miras olarak intikal etti.

Osman Bey kendi adına hutbe okutup beylikten devlete geçişin yeterli şartını yerine getirmişti ama Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarında tedâvüldeki paralar Selçuklu ile Bizans'a aitti. Aynı şekilde, yukarıda da ifade edildiği gibi 23 Nisan 1920 günü okunan hutbe ile Türkiye Büyük Millet Meclis açıldı. Ancak Meclis para basmak yetkisine sahip olmasına rağmen bu işe bulaşmadı. Neticede İstiklal Harbi para basılmadan 'sıfır' enflasyonla kazanıldı. Tıpkı Osman Bey gibi Mustafa Kemal Paşa da para basma işini takriben on yıl kadar askıya aldı. Bu da bir Osmanlı mirası idi. Fakat parasal meselelere ilişkin sözünü ettiğimiz mirasın en ciddi yanı Osmanlı ekonomisinde Sultan II. Mehmed ile uygulamaya konulan sikke taşımasının giderek vazgeçilmez bir iktisat politikası aletine dönüşmesidir. "Sultanım! Bu Devlet-i Aliyye de hazine ve malla zahmet çekilmez."⁹ anlayışı Osmanlı asırlarına damgasını vurdu. Tıpkı Türkiye Cumhuriyeti'nde 1950'den sonraki çok partili demokratik hayatımızda olduğu gibi! Cumhuriyet hükümetleri bu Osmanlı mirasını özünden kıl payı sapmadan muhâfaza etmektedirler.



Fiyatların oluşumuna gelince: Osmanlı normatif iktisat mantığının en az hırpalanmış boyutlu fiyatlarda rüjideyi esas alan narh uygulamasıdır. Osmanlı Devleti, bu yolla, tüketici ana kütleyi, hatta üreticiyi de koruyan ve kollayan bir iktisat siyasetini başarıyla sürdürmüştü. Dış ve iç tazyiklerle birer birer şirazesinden çıkan ve nihayet terk edilen klasik Osmanlı iktisat yapısı içerisinde narh, büyük bir olasılıkla, uzun süren Osmanlı inhiatına direnç veren mühim âmilllerinden biri, çöküşü geciktiren engellerin de en maddî olanıdır. Nihayet 1860'ların başında narh uygulamasından vazgeçildi. Cevdet Paşa'nın sözleriyle:

"...*'El-misarru-hû-vallah'* fetvasınca narh kaldırıldı ise de bunu vaktiyle yapılmalı idi"¹⁰

1860'lardan Cumhuriyet'e kadar bazı temel gıda maddelerinin dışında fiyatların oluşumu piyasa mekanizmasının esnek kurallarına terk edildi. Cumhuriyet hükümetleri de fiyatlarda istikrarı narh yoluyla değil de arz ve talebin karşılıklı söyleyişine bırakmakla son devir bir Osmanlı iktisadî mirasını II. Dünya Harbi ve bazı zaman aralıkları hariç tutulacak olursa, sürdürdüğünü iddia edebiliriz.

Osmanlılarda vergi sistemi, vergilerin ihdası ve çeşitliliği ve bilhassa müsâdere olgusu önemli bir etkinliği olmuş malî araçlardı. Vergilemeye konu olmuş kalemlerden hangilerinin Cumhuriyet rejimine ulaştığı, bunlardan hangilerinin kaldırıldığı, hangilerinin de uygulamada kaldırıldığının araştırılması ayrı bir incelemenin konusudur.

III

Tanzimat'tan sonra bilhassa II. Abdülhamid, İttihat ve Terakki Cumhuriyet dönemlerinde laissez faire ve iktisadî korumacılık ekseninde gidip gelen iktisat politikalarının özü hiç bozulmadan sadece kabuk tarafıyla şeklini değiştirerek etkinliğini sürdürdüğüne şahit olmaktadır.¹¹

Madalyonun diğer tarafında ise Cumhuriyet'e ulaşan Türk nüfusunun iktisadî davranış kalıbını tayin eden bâtinî tasavvuf hükmünü Cumhuriyetli yılların başından itibaren sürdürmüştür. Aslında zühhd küresinden riyâzî küreye spontan geçişi Osmanlı gerçeğinden beklemek muhal di. Geriye hem ana kütleyi dürtükleyecek hem de

iktisadî yakınmayı başlatacak tek bir iktisat politikası kalıyordu: Devletçilik. Bu ideoloji Cumhuriyet'e İttihatçıların elinde yoğrulduğu Durkheim-Gökalp versiyonu ile geldi.

Genç Cumhuriyetin mimarları için temel sorun 'muasır milletler seviyesine ulaşmak'tı. Kiminle? Dolayısıyla öbür dünyaya endekslenmiş bir ana kütleyi dünyaya iade etmek sanıldığı kadar kolay bir iş değildi. Nitekim 9 Eylül 1922'de İzmir'e giren Mustafa Kemal Paşa iki gazeticiye, Y. K. Karaosmanoğlu ve F. R. Atay'a söyledikleri çok mühimdir. F. R. Atay'ı zikrediyoruz:

"... Herkes 'biten bir şey', bir savaştan kurtulmanın hafifliği içindeydi. Yalnız O: 'Asıl işe şimdi başlayacağız. Asıl düşman orada' diye İzmir'in arka mahallelerinden Sovyetler Birliği sınırlarına uzanan bütün Anadolu'yu kaplayan geriliği ve gericiği gösteriyordu."¹²

Mustafa Kemal Paşa'nın asıl düşman olarak gösterdiği şey aslında bizim insanımızın ataleti idi. Maddeye dokunmaktan çekinen, onu kendi kanunları içine hapseden bir zihniyetin dünyasının son derece durağan olduğunu tekrar etmeye gerek yoktur. Başka bâtinî tasavvuf olmak üzere Asyagil Türk töresi, Bizans'tan gelen feodal ağalık şuurunun halk ruhiyatında bulduğu kabul 'bir lokma bir hırka' felsefesi idi. Anadolu'da bu gerilik hükmünü asırlardır sürdürmekteydi.

Ekonominin devâsa çarkı bu insan mirasıyla çevrilemezdi ve ekonomi laissez-faire anlayışıyla bu insanlara bırakılamazdı. Devletçilik ideolojisi bir Osmanlı mirası olarak Türkiye'yi 1980 yılına kadar gütmüştür. Esnekliğini ve reflekslerini yitirmiş Gökalp devletçiliği yanında Keynesgil uygulama da ferdî sermaye birikimini gerçekleştirirken bizâtihi devletçilik kendi teşebbüslerinde çalışanlar için bir atalet merkezi haline gelmiştir. Dolayısıyla Türkiye'de devletçilik, bilhassa son yıllarına doğru, belli kesimler için Osmanlı'nın bâtinî tasavvufu ile yer değiştirdiği ileri sürülebilir. Bu Osmanlı mirasının izlerini günümüzde laissez-faire iktisat politikalarının dahi kıramadığı rasyonelliğin dışında bazı firmaların rahatlıkla irrasyonalizme ve sübjektifleşmeye kaydıkları da bir gerçektir. Türkiye ekonomisinde kayıtsız ekonominin oransal büyüklüğü bu mirasın yönünü ve şiddetini anlamamızda bir ipucu olacaktır.



- 1 Bu hususta bkz.: A. G. Sayar, 'Atatürk'ün İktisat Kafasına Dair Düşünceler', *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, sayı 15, (1996), sf.61; Aynı yazı "Zırbılı Birlikler", S. 9, (1999), sf. 33. "O gün (23.IV.1920) Mustafa Kemal Paşa'nın programı vechile Hacı Bayram-ı Veli Cami-i şerifinde Cuma namazı kılındı" (M.S. Yeşil'i zikreden Ö.II. Özalp. *Hoca Şeyh, Siyasetçi Erzurumlu Yeşilzade Mehmed Salih Efendi*, (İstanbul, 1999), sf. 130. Aslında bu namaz Türk siyasal hayatının modernizasyonu açısından fevkaleda öneme haizdi. Zira o Cuma namazında Türk milleti adına okunan hutbe ile Türk devletinin temel yapı taşının homo-politicus olduğu belirleniyordu. Dolayısıyla Mustafa Kemal Paşa (Atatürk)'nin programı, yani devlet olmanın yeterli şartı olan bir hutbe okunması fikri, Osman Bey'in programının ayıdır. Gelenek bu şekilde devam etmiş, Türk milleti Cumhuriyet'i kurma yolunda Mustafa Kemal Paşa'nın programı ile Osman Bey'e vâris olmuştur.
- 2 Unutmayalım ki bizâtili Osmanlı'nın kendisi de yepyeni bir başlangıç değildir. Fakar zaman içerisinde bir Osmanlı terakibini gerçekleştirmiştir. Nitekim onun Selçuklu'dan ve Bizans'tan tevrüs ettiği değerler, sistemler vardır. Aziz üstad Yahya Kemal Beyatlı'yı zikredecek olursak: "Tevrüs ettiğimiz şeyler var. Mesela Bizans. Onun da varisiyiz. Ondan kalanlar bize miras... Her vechile onları istihlaf etmişiz. Onların halefi olmuşuz. Ama biz yapmışız, bize döndürmüşüz" (A.S. Ünver, *Yahya Kemal'in Dünyası*, (İstanbul, 1999), sf. 60-69.
- 3 Söz gelimi, bir Osmanlı kültürü mirası olan divan şiiri 1923'den bu yana sönmeye yüz tutmuş bir kor gibidir. Buna mukabil Türk tezyini sanatları bizatihi Osmanlı'nın son devirlerinde çözülmeye ve klasik usul ve usulünden kopmaya, Batılı tesirlerle yozlaşmaya başlamış ancak 1935'den sonra canlanmıştı. Bu bağlamda verilebilecek misalleri çoğaltmak, Osmanlı etkileşiminin tıfı kanalları üzerinde sözü derinleştirmek mümkündür.
- 4 S. E. Ülgenen, *İktisadi Çözümün Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul, 1981), sf. 206.
- 5 Muallim Naci, *Fürûzan*, (İstanbul, 1303), sf. 27. Bir başka yerde Muallim Naci şunları söylemiştir:
"Terakkıyât-ı sanâyi refaha baidir.
Bizim için bu cihet akdem-i mübahisdir.
(*Muallim Naci'nin Şiirleri*, (İstanbul, 1997), sf. 319.
- 6 A.Ş. Ergin (haz.:) *Yozgatlı Mehmed Said Divanı*. (Ankara, 1996), sf. 92.
- 7 Zikreden İ. Kültür *Divan Bahçeleri* (İzmir, 1964), sf. 20.
- 8 S. Albayrak (yay.), *Budin Kanunnamesi*, (İstanbul, 1973), sf. 164-165.
- 9 Naima, *Tarih-i Nâima*, VI, (İstanbul, 1281-1283), sf. 142.
- 10 *Tezâkir*, II. (Ankara, 1960), sf. 47.
- 11 Cf., A. G. Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, (İstanbul, 1986), sf. 421.
- 12 F.R. Atay, *Batı Yılları*, (İstanbul, 1963), sf. 167.



TÜRK DEVRİMİ: BİR KOPUŞ MU, GEÇMİŞİN DEVAMI MI?

PROF. DR. İLTER TURAN
BİLGİ ÜNİVERSİTESİ İKTİSADİ VE İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ

TEMEL SORUN

Türk devriminin değerlendirilmesinde, bu olgunun yandaşlarının ve karşıtlarının üzerinde ittifak ettikleri bir konu vardır. Her iki taraf da, Cumhuriyet'in kuruluşunu ve özellikle onu izleyen ilk on yılda yapılan ve "Atatürk Devrimleri" adını verdiğimiz devrimlere bir kopuş olarak bakarlar. Ancak, bu kopuşa verilen anlam ve buna bağlı olarak takınılan tutum birbirinin tamamen zıddıdır. Devrimin yandaşları, bu kopuşun ülkenin zaten kurtulması gereken bir geri kalmışlıktan, çağdaş olmayan bir yönetimden, işlerliğini yitirmiş kurumlardan ve artık toplumun gereksinimlerine yanıt vermeyen siyasal ve sosyal ideolojilerden bir kopuş olduğunu ileri sürerken, devrimin muhalifleri, yapılanların toplumu köklerinden ve geçmişinden kopardığını, toplumla yönetimi birbirine yabancılaştırdığını, fazlasıyla yabancı etkilerin etkisi altına soktuğunu ileri sürmektedirler.

Acaba bu değerlendirmelerden hangisi doğrudur? Hemen belirtelim ki, sosyal ve siyasi değişme, toplumun muhtelif kesimlerini farklı biçimde ve yoğunlukta etkilediği için, keza olayın değerlendirilmesinde değerlendirmeyi yapanların farklı ideolojik gözlükler takmaları nedeniyle, aynı olay üzerine eğilenlerin farklı değerlendirmeler yapmaları pek şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, ortada yine de değerlendirmelerden uzak durarak yanıtlamaya gayret edebileceğimiz bazı sorular var: Devrim sonrasında ortaya çıkan yeni düzen ne oranda geçmişin izlerini taşımakta, ne oranda geçmişten bir kopuşu simgelemektedir? Kopuş nicelikten ibaret olup sadece değişimin bir süre ivme kazanmasını mı ifade etmekte, yok-

sa niteliksel bir dönüşümü mü simgelemektedir? Devrimle ilişkin değerlendirmelerimizin olumlu ya da olumsuz olmasını bir yana bırakarak, bu soruları yanıtlamayı deneyebiliriz.

TÜRK DEVREMINİN TARİHSEL SÜREKLİLİĞİ

Bu yazımız ilkin bir önceki paragrafta sorduğumuz sorulara yanıt arayacaktır. Bir anlamda ilk sorumuzun yanıtının verilmesi pek zor değildir. Bir devrim ne kadar şiddetli olursa olsun, devrim öncesi de o toplumda var olan kadrolar ve zümreler tarafından gerçekleştirilir. Değişimin devrimsel nitelikte olmasını uyaran gelişmeler, toplumda bir süredir devam eden iktisadî, siyasal ve sosyal oluşumlardan kaynaklanır. 1969 yılında basılan *Cumhuriyet Tarihi* adlı çalışmamın önsözünde bu konuya ilişkin düşüncelerimi şöyle açıklamışım:

"Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı sonunda birden çöküşü ve yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin imparatorluktan önemli ayrılıklar göstermesi, bu iki devletin birbiri ile olan bağlarının çok zayıf olduğu kanısını doğurmuş ve yaygınlaştırmıştır. Cumhuriyet'in getirdiği yenilikleri inkar etmemekle beraber, onun tarihi bir boşluk içinde doğmadığını da itiraf etmek gerekir. Diğer bir deyimle, başarı ile sonuçlanan bir ulusal kurtuluş direnişinin köklerini ve Cumhuriyet'in kurulmasına yol açan gelişmeleri, Osmanlı toplumunda aramız zorunludur..."¹

Evet, ne Kurtuluş Savaşı'nın gerçekleştirilmesi, ne Cumhuriyet'in kurulması, ne de Atatürk devrimleri, daha önce sözü hiç edilmemiş, düşünsel yapısı önceden



mevcut olmayan ve birdenbire ortaya çıkmış eylemlerdir. Hepsinin tohumları Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme ve çöküş devirlerinde yeşermiş, temelleri o dönemde atılmıştır.

DEĞİŞİMİN TARİHSEL KALIBI

Osmanlı İmparatorluğu'nu zecrî değişimler yapmaya zorlayan gelişme, Batı karşısında askerî yenilginin süreklilik kazanmaya başlamasıdır. Bir zamanlar Batı Avrupa toplumlarına karşı kendi gücüne sonsuz güven duyan İmparatorluk, önce fetih için çıktığı seferlerden sonuç alamamaya başlamış, ardından süreklilik kazanan yenilgi ve toprak kayıpları gelmiştir. Olumsuz gelişmeler karşısında toplumlar değişime açık hale gelirler. Ne yönde değişmek gerektiği konusunda çok farklı yaklaşımlar ortaya çıkabilir. Bir kısım insan, yenilginin eskiden vazgeçilmesinden, “doğru yoldan” ayrılmaktan kaynaklandığını ileri sürebilir. Diğerleri toplumu daha önce gidilmemiş yönle gitmeye ve böylece değişmeye doğru yönlendirmek isterler. Bu eğilimde olanların sık sık yöneldikleri çözümlerden biri de, karşısında yenildikleri toplumlardan esinlenmek, bunalımdan onlara benzeyerek kurtulmayı denemektir. Türk deneyiminde her iki eğilim de görülmekle birlikte, ikinci eğilim, yani hasmını ona benzeyerek dengeleme ve yenme, daima üstün gelmiştir. Modernleşme ya da Batılılaşma adını verebileceğimiz sürecin temelini oluşturan bu tercih, günümüze kadar süreklilik gösteren bir değişme çizgisinin yön verici düşüncesi olmuştur.

Batılılaşmanın başlangıçtan itibaren bilinçli bir karar olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin Batı'nın teknik bilgisini Osmanlı askerine aktarmayı amaçlayan ilk kurum diye niteleyebileceğimiz Hendesehane, 1734'te açıldığında bilinçli bir değişim programının bir parçası olmaktan çok topçuların daha yeterli geometri bilgisi donanımına sahip olmalarına dönük sınırlı bir girişimdi. Ancak, yenilginin devam etmesi nedeniyle giderek daha kapsamlı modernleşme programları geliştirilmek ve uygulanmak zorunluğu hissedilmiştir. Burada Osmanlı modernleşmesinin uzun bir tarihçesini yapmaya gerek yoktur. Fakat nasıl bir mekanizmanın işlediğini özetlememiz, ya da değişimin sistematikliğini irdeleme-

miz oluşturmaya yöneldiğimiz açıklama çerçevesi açısından yararlı olacaktır.

Yenilgi karşısında tasarlanan önlemlerin yetmediğinin anlaşılması üzerine yeni programların geliştirilmesi ve uygulamaya konması iki ayrı süreçle olmuştur. İlk, bir alanda yapılan değişikliğin yeterince doyurucu sonuç vermemesi, başarıyı etkilediği düşünülen bir başka alanda da yenilik getirilmesini teşvik etmiş, böylece modernleşme savunma ile ilgili bir başka alana daha yaygınlaştırılmıştır. Fakat, daha güçlü olan ikinci süreçtir. Bu süreçte, askerî modernleşme ile ilgili bazı kararlar alınmış, bunların diğer bazı modernleşme programlarını zorunlu hale getireceği kestirilememiştir. Örneğin, Yeniçeri Ocağı'nın kapatılarak düzenli ordu kurulmaya yönelinmesi, ardından kapsamlı askeri okullar açılmasını zorunlu kılmıştır. Bunu sistemli bir askere alma sisteminin geliştirilmesi izlemiştir. Ateşli silahların yaygın olarak kullanıldığı, büyük orduların kullanıldığı savaşlara girmek zorunda kalan imparatorluk, savaşta çok sayıda insanın yaralanması ve kalabalık birliklerin salgın hastalıklara açık olması dolayısıyla, bu defa da Askerî Tıbbiye mektebinin açılmasını gerekli görmüştür. Benzer biçimde, yeni savaşta binek ve çekim hayvanlarının yüksek sayılarda kullanılması, bu hayvanların bakımı, hastalıktan korunması ve bazı durumlarda tedaviiini gündeme getirmiş, sonuç Askerî Baytar Mektebi olmuştur.

Savaşın daha büyük kaynak gerektiren bir düzeye tırmanması, idari yapıda da yeniliklerin devreye sokulmasını zorunlu kılmıştır. Örneğin erkekleri geçici süreler için askere alma ve böylece profesyonel askerler yönetiminde geçici süreler için hizmete alınan vatandaşlardan oluşan geniş bir savaş gücü oluşturma, beraberinde devletin nüfusa ilişkin güvenilir kayıtlar tutmasını da getirmiştir. Buna karşılık askerî harcamaların artması, daha etkin vergilendirmeyi, daha standart bir yönetimi vazgeçilmez kılmıştır. Mülkiye Mektebi'nin geçen yüzyılın ikinci yarısında açılması bir tesadüf olmaktan ziyade, daha önce atılmış adımların Osmanlı yönetimini getirdiği bir nokta olarak görülmesi daha yerinde olur.

Bu kısa tartışmamız, dar çerçevede kalması amaçlanan, mütevazı bir değişim programının nasıl giderek kapsamlı bir değişim programına dönüştüğünü, ümit ederim ki ana hatlarıyla bize vermiştir. Sade anlatımla



adeta doğal olarak değerlendirilebilecek bu gelişme, ayrıntılı ele alındığında, yavaş yürüyen, direnmeler yaratan, kendi içinde çelişkiler barındıran bir süreçtir. Süreç yoluna devam ederken, birçok sonucu önceden kestirilememiş, bazı durumlarda amaçlananlar yanında amaçlanmayan sonuçlar ortaya çıkmış, bazen de amaçlanan gerçekleşememiş fakat istenen ya da istenmeyen başka sonuçlar husule gelmiştir. Her atılan adımda, daha önce akılda olmayan yeni alanlara müdahale edilmesi ve onlarda da değişikliğe gidilmesi söz konusu olmuştur.

Burada görüldüğü gibi, bir kopmadan ziyade bir süreklilik vardır. O zaman, kopma diye nitelendirilen değişimler yok mudur, ya da neden bu süreklilik bir kopma olarak algılanmaktadır?

TOPLUMSAL-SİYASAL DİNAMİKLER VE ÇELİŞKİLER

Askeri alanda başlayan yenilginin karşılanması için benimsenen sınırlı değişme ve modernleşme modelinin uygulama aracı okullardır. Önce çağdaş ordunun, daha sonra çağdaş yönetimin gerçekleştirilmesi için Batı tipi okullar açılmış, bu okullara gerektiğinde yabancı hocalar getirilmiş, öğrencilere yabancı dil öğretilmiştir. Sultan ve yöneticiler, bu yeni okulların topluma geleneklerle uyum içinde olmayan değerler ve düşünceler getirebileceğinin farkındaydılar. Yeni açılan okullarda öğretimin teknik konularla sınırlı kalmasını arzulamışlar, bu yönde önlem almağa çalışmışlar fakat başarılı olamamışlardır.

Bu gelişme sultanları bir ikilemle karşı karşıya bırakıyordu. Yeni okulların gelişmesini durdurmak mümkündü, fakat o zaman Batı'ya karşı direnmek çok zor olacak, belki de olanaksızlaşacaktı. Modernleşmeden uzak durarak modern toplumlarla baş etmenin yöntemi yoktu. Buna karşılık, Batı tipi okulların gelişmesine paralel olarak, toplumun kendileri dışında kalan kesimlerinden farklı değerlere sahip, toplumun daha kapsamlı ve hızlı değiştirilmesini arzulayan bir kesim devlet kadrolarında giderek güçleniyordu. Bu "mektepli" kişilerin devlet görevlerinde her gün daha fazla yer almaları, buraya geleneksel olarak talip olmuş medrese mezunlarının iş olanaklarını daraltıyor, sosyal itibarını da zayıflatıyordu. Medreseler kendilerini yenileyemediler, giderek sorunların kaynağının geleneklerden ayrılmak olduğuna dönük

iddiaların merkezi oldular. İlginçtir, 1876'da Birinci Meşrutiyet'in ilanında medreseli öğrenciler de yeni kurumların öğrencileri ile birlikte Kanun-u Esasi'nin ilanını istiyorlardı. Fakat, aradan geçen zamanda sosyo-ekonomik durumları bozulmaya devam ettiğinden, 1909'da, 31 Mart Vak'asında "mekteplilere" saldıranlar arasında onlar da vardı.

Sultanın ikileminin kendi iktidarı ile ilgili bir yönü de bulunmaktaydı. Güçlenen "mektepli" subaylar ve bürokratlar, kendi modernleşmeci yaklaşımlarının tabii bir sonucu olarak, toplumu değiştirilmesi ve çağdaştırılması gereken bir nesne olarak algılıyorlardı. İlerlemenin hedeflerini ve yöntemini bildiklerini düşünüyorlardı. Kitleler ise insiyakî olarak geleneklere sarılıyor ve değişimin getireceği bilinmezliklerden kendilerini korumaya çalışıyorlardı. Modernleşmecilere göre, devletin tüm araçları toplumu modernleştirme yönünde seferber edilmeliydi. Kendi otoritesinin meşruluğunu korumak zorunda olan sultan ise kayıtsız şartsız bürokratlarının dediğini yapmak niyetinde değildi. Tam tersine, kendi mutlak iktidarını paylaşmak isteyen, bunu da Batı'dan gelen esintilerin etkisiyle meşruti bir monarşi ile aracılığıyla gerçekleştirmeyi ümit eden Batılılaşmacıları denetlemek istiyordu.

Bu açmazın yarattığı karışıklığı en iyi simgeleyen Abdülhamit'tir. Paranoid olduğu izlenimi veren ruh yapısı ve paranoyasının yol açtığı -hafiyelere aşırı bağımlılık gibi- kişilikle ilgili bazı siyaseti yakından etkileyen patolojileri bir yana bırakılacak olursa, Abdülhamit hem zamanın gereklerine uymayı hem de kendi mutlak iktidarını korumayı amaçlayan, kendi istedikleri açısından son derece tutarlı bir politika izlemiştir. Böyle bir açıdan bakıldığında, Abdülhamit modernleşmeci yaklaşımın baş uygulayıcısıdır. İmparatorlukta çağdaş eğitim kurumlarının büyük bir kısmı onun saltanatı zamanında açılmıştır. Belediyeleşme, devletin sosyal hizmetler vermesi yine onun zamanında büyük gelişme kaydetmiştir. Başka bir açıdan bakıldığında, Abdülhamit, hurafeci dinin gelişmesini teşvik eden, dini siyasetinin en güçlü aracı haline getiren, modernleşmecilerin peşine hafiyeler takip onları hapse attıran bir yöneticidir. Yönetimi altında, aksi yönde tüm baskılara rağmen, modernleşmeciler güçlenmiş ve nihayet Abdülhamit'i önce Kanun-u Esa-



si'yi yeniden yürürlüğe koymaya zorlamış, 31 Mart 1909 olayından sonra da onu tahttan indirerek, iktidara egemen olmuştur.

Kurtuluş Savaşı'nı düzenleyen kadro, yüzyılın erken yıllarında modern okullarda yetişen subaylardır. Ulusun, devletin temel maddesi olması gerektiği düşüncesine, geçen yüzyılın ortalarında başlayan bir tartışmanın ilerlemesi sonucunda erişmişlerdi. Bu tartışmada önceleri Osmanlıcılık ve İslamcılık üzerinde durulmuş, bunu Türkçülük tartışmaları izlemişti. Millet adına bir ulusal direniş düzenlenmesi, daha önce adına mücadele düzenlenecek sosyal varlığın millet olduğu üzerinde bir mutabakat oluşmasını gerektiriyordu ki, bu mutabakat da Osmanlı'nın son döneminde büyük ölçüde oluşmuştu. İmparatorluğun asker ve sivil bürokrat kadrolarının önemli bir bölümü Cumhuriyet'e kaldı. Gördüğümüz olay kırılma ve kopmadan ziyade bir sürekliliğin işareti-dir.

Ancak, değindiğimiz süreklilik içinde bir kilitlenme noktası vardır ki, modernleşmeci kadronun eylemlerini daima sınırlamış, istedikleri hız ve kapsamda yenilik getirmenin önünde durmuştur. İmparatorluğun son dönemine damgasını vuran, Abdülhamit'in tahttan indirilmesinden sonra siyasete büyük ölçüde egemen olan kadro, ciddi bir siyasal meşruiyet sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Toplum daha çağdaş kılmaya talip kadronun siyasal meşruiyetini dayandıracığı politiko-kültürel zemin zayıftı. İktidara el koyan kadrolar kararlar veriyorlar, yasalar çıkarıyorlardı. Toplumun kendilerine itaat etmesini bekliyorlardı. Ancak, Sultan'ın geleneksel olarak taşıdığı siyasal gücü vardı. Bu gücü iktidardaki kadroların iradesinin sınırlamak, hatta onların ne hakla ülkeyi yönettiklerini sorgulamak için kullanması mümkündü. Herhalde sorunun ne olduğunu en berrak biçimde gösteren olaylar, Kurtuluş Savaşı sırasında ortaya çıkmıştır. İstanbul ve Ankara hükümetleri arasında süregelen mücadelede, halk siyasal sadakatini kime vermesi gerektiği konusunda karmaşık eğilimler sergilemiş, bunun anlaşılabilir bir sonucu olarak da Milliyetçi liderler, İstanbul'a bağlı insanların çıkardığı isyanlarla ve İstanbul'un örgütlediği Hilafet Orduları ile baş etmek için bir ölüm kalım mücadelesine girmek zorunda bırakılmışlardır.

DEVRİMLERİN ÖNCÜLLERİ

Tarihsel süreklilik salt kurum ve kadrolarla ilgili değildir. Modernleşme programlarının içeriği de, Cumhuriyet kurulmadan önce büyük ölçüde gündeme gelmiş konuları ve çözümleri kapsamaktadır. Hatta, Cumhuriyet'in kurulmasından sonra girilen devrimlerin hemen hepsinin, şu veya bu şekilde, Cumhuriyet öncesi dönemde tartışıldığı, bir kısmının farklı biçimde yürürlüğe dahi konduğu görülmektedir. Burada her devrimi tek tek ele alarak, öncülleri nelerdi sorusunun yanıtını aramayı düşünmüyoruz. Bununla beraber, bazı örnekler üzerinde durulması, siyaset, hukuk, kültür ve diğer alanlarda nasıl bir gelişme çizgisinin var olduğunu bize gösterecektir.

Harf devrimi gibi ilk bakışta son derecede radikal görünen bir değişikliğin bile uzun bir tarihçesi vardır. Sorunun özünde, Arap harflerinin, sesli harf açısından zengin Türkçe'ye yeterli olmaması yatmaktadır. Sorunu, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'de verdiği bir konferansta Münif Efendi şöyle dile getiriyor:

"Elyövm müsta'mel olan yazılarımıza hareke konulmak adet olmadığından, her kelimenin beş on surette okunmaya kabiliyeti olup, mahzurun def'i için bilfarz lisan-ı Arab'da mevcut hareket istimal olursa dahi husul-i maksada kafi olmayacağı derkardır."²

1884 yılında aynı dert daha da sade ve net olarak Yenişehirli Avni tarafından şöyle özetleniyor:

"... Arabînin resm-i hattı lisan-ı Türki için kafi değildir."³

Bu tartışmanın içinde yer aldığı ortamı hatırlamakta yarar vardır. İmparatorluk iletişim olanaklarının genişlemesi dolayısıyla İstanbul'dan doğrudan yönetilecek bir idari yapıya kavuşmaktadır. Ancak herkesin kolaylıkla okuyup aynı biçimde anlayabileceği metinler yazmak kolay olmamakta, aynı metni eline alanlar bunu farklı okuyabilmektedirler. Alfabe yetmezliğinden kaynaklanan bu çeşitlilikten kurtulmanın yolu tek biçimde okunabilen harflerden oluşan bir alfabeye kavuşmaktır. Muhtelif çareler önerilmekte ve ortaya konmaktadır. Örneğin, bir düşünür kendine göre bir alfabe icat etmiş ve icadı için patent dahi almıştır.⁴ Başka alfabelerin kabulü Türkçe kökenli diller konuşan diğer ülkelerde de tartışılmaktadır. Bir kısım uzmanlar ise, Arap harflerinden vaz-



geçmeyi önermemekle birlikte, onların daha standart biçimde yazılıp okunmasını sağlamağa çalışmaktadırlar. Bunlar arasında iyi bilinen bir uygulama, İmparatorluğun son yıllarında Enveriyye diye bilinen yazının resmi yazışmalarda kullanılmasıdır. İsminden de tahmin edilebileceği gibi, yazı Enver Paşa'nın gayretleriyle geliştirilerek uygulamaya sokulmuştur.

Başka alanlarda da benzeri gelişmeler vardır. Örneğin hukuk alanında bir yandan değişik kural ve uygulamaları standartlaştırarak tedvin etme, diğer yandan daha önce yasalarla yeterince düzenlenmemiş alanları düzenleme çabaları yaygındır. Bu tür çabaların en bilinen örnekleri arasında Mecelle bulunmaktadır. Mecelle, Müslüman ahali için bir medeni kanun düzenlenmesi girişimidir. Bazen sanılabileceği gibi şeriat değildir. Türk-İslam nüfusun çoğunluk itibarıyla paylaştığı uygulamaların yazılı yasaya dönüştürülmüş biçimidir.

Bir diğer ilginç alan dildir. İmparatorluğun son yıllarında, ülkenin her tarafında açılan yeni okullarda Türkçe'nin mecburi ders olarak konulması, çok uluslu imparatorluktan bir ulus oluşturma çabasının klasik bir tezahürü olarak görülebilir. Daha genel olarak, yönetim kitleyi yeni bir düzen yönünde siyasal toplumsallaştırmaya yönelmektedir. Bu yaklaşım, Cumhuriyet kurulduktan sonra Tevhid-i Tedrisat Kanunun'da ifadesini bulan ulusal bir eğitim sistemi oluşturma çabasından başka bir şey değildir.

Örnekleri çoğaltmak pek zor değildir. Cumhuriyet döneminde uygulamaya sokulan hemen her yeniliğin, Osmanlı'nın son döneminde karşılaşılan sorunlara çare olarak şu veya bu biçimde ileri sürülmüş, tartışılmış, kısmen uygulamaya konmuş girişimler olduğunu söylemek olanaklıdır. Bunların bir kısmı nisbeten başarılı olmuş, öbürleri sonuçsuz kalmıştır. Fakat, şurası muhakkaktır ki, Cumhuriyet döneminde toplumsal ve siyasal hayata getirilen yeniliklerin öncülleri Osmanlı'nın son döneminde düşünülmüş, tartışılmış, değerlendirilmiştir.

DEĞİŞİMİN NİTELİĞİ: YENİ PARADİGMA

Bu tartışmanın ışığında şu soruyu sormamız yerinde bulunabilir: Cumhuriyet Osmanlı İmparatorluğu'nun

izlediği gelişme çizgisinin devamından ibaret midir? Eğer, Cumhuriyet döneminde uygulamaya konulan yeniliklerin hemen hepsinin şu veya bu biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde düşünülmüş, tartışılmış, hatta bazılarının kısmen uygulamaya konmuş olmasının ileri sürüldüğü bir ortamda, böyle bir sorunun sorulması son derece makul gözüküyor. İlk bakışta yanıtın "evet" diye verilmesi de olanaklı. Ancak biraz daha ayrıntılı düşünmekte yarar olabilir.

Benim bu soru üzerinde daha berrak düşünmemi Fransız İhtilali'ne ilişkin olarak yazılmış bir makale sağladı. 1989 Fransız İhtilali'nin 200. yılıydı. O yıl, bu tarihi olayın muhtelif değerlendirmeleri yapıldı. "Fransız İhtilalinin Nesi İhtilacıydı?"⁵ başlıklı yazısında Robert Darnton, Fransız İhtilali'nin getirdiği ileri sürülen bütün yeniliklerin ihtilal öncesi canlı fikir ortamında tartışıldığını, bir kısmının şu veya bu şekilde uygulamaya da konduğunu açıkladıktan sonra, yazısının başlığındaki soruyu ortaya atar. Evet, Fransız İhtilali'nin getirdiği yenilikler evvelden bilindiğine, hatta bir kısmı uygulandığına göre, Fransız İhtilali'nin neresi ihtilacıdır?

Darnton, sorusuna uzunca bir makale ile yanıt veriyor ama; ana fikir oldukça sade fakat, ihtilalin ne demek olduğunu da kavramamıza yardımcı olacak nitelikte. Darnton'a göre ihtilal öncesi birçok değişiklik tartışılmış ve yapılmıştır ama, hepsi mutlak bir monarşik düzenin oluşturduğu siyasal, hukukî ve sosyal yapının çizdiği bir çerçevenin içinde kalmak mecburiyetindedir. Bu dönemde bir takım değişikliklerin uygulamaya konulmasının düşünülmesi bile olanaksızdı. İhtilal ise toplumun siyasal karar alma ve uygulamada baş vurduğu meşrulaştırma kalıplarını değiştirmiş, yeniliklere karşı oluşan muhtelif direnç noktalarını kırmıştır. Böylelikle, toplumda değişikliğin önü açılmış, çok sayıda yeniliği hızla getirme ve uygulamaya sokma, hatta bir kısım düşünceleri uygulamada denemek ve başarı sağlanmazsa vazgeçmek yoluna dahi gidilebilmiştir.

Acaba Fransız İhtilali için önerilen yukarda özetlediğimiz çerçeve, "Türk İhtilali"ni anlamamıza da yardımcı olacak nitelikte midir? Sanıyorum bu soruya evet dememiz pek zor olmayacaktır. Birinci Dünya Savaşı imparatorluğu tüketmiştir. Saray'ın ülkenin işgali karşısında Müttefiklere karşı uzlaşmacı, buna karşılık ulusal di-



reniş yandaşlarını engellemeye dönük tutumu, siyasal meşruiyetini yitirmesini sağlamıştır. Müdafaa-i Hukukçuların Kurtuluş Savaşı'nı kazanmasından sonra dahi bu tutumunu sürdürmesi, Saltanat'ın lağvını ve Cumhuriyet'in kuruluşunu kolaylaştırmıştır. Bu olay, değişime karşı olabilecek en güçlü direnç noktasının da ortadan kalkmasına vesile olmuş ve her türlü değişimin önünü açmıştır. Şayet Saray işgale karşı mücadele kararı verse ve bunu uygulamaya koymuş olsa idi, İstanbul'un meşruiyetini koruması mümkün, değişimin eski kalıpların koyduğu sınırlar içinde cereyan etmesi ise zorunlu olurdu. Sabahattin Selek, bu gerçeği çok çarpıcı bir biçimde ifade etmektedir:

"Halbuki İstanbul'un işgaline, hatta bir miktar sonraya kadar, Vahdettin'in elinde tahtını kurtaracak büyük bir fırsat vardı: Anadolu'ya geçmek. Eğer bunu yapabilseydi, Mustafa Kemal Paşa, Zat-ı Şahanenin nihayet bir Sadrazam'ı olurdu."⁶

Değişimin önünün açılmasının önemli bir örneğini daha önce ele aldığımız harf devriminde bulabiliriz. Arap harflerinin Türk dilinin yazılmasına uygun olmadığı bilinmekle birlikte, Araplarla aynı din camiasında yer almamız, peygamberin Arap soyundan olması, Kuran'ın Arapça olması ve benzeri nedenlerle, alfabenin değiştirilmesi imparatorluk döneminde mümkün olmamıştır. Konuya daha da genelde yaklaşacak olursak; alfabe, içinde dinin de yer aldığı bir siyasal meşrulaştırma sisteminin parçası idi. Dinsellik ile ilişkilendirilen bir alanda zecrî bir değişiklik yapmak, siyasal otoritenin de zayıflamasıyla sonuçlanabilirdi. Dolayısıyla, böyle bir değişikliğin yapılması pratik açıdan ne kadar makul bulunursa bulunsun, gerçekleştirilmesine tevessül olunmamıştır.

Cumhuriyet'in kurulması ile, ülkede yönetim paradigması değişmiştir. Artık siyasal otoritenin din temelinde meşrulaştırılması söz konusu olmadığından, o sistemin bir parçası olan Arap harflerini gerek duyulmamaktadır. Dolayısıyla değişimin önu açılmıştır. Yapılması makul gözükse fakat uzun süredir bir türlü gerçekleştirilemeyen bir eylem gerçekleştirilmiştir. Hatta, harf devriminin ulus düşüncesi üzerine inşa edilen yeni siyasal düzenin yerleşmesine de bir başka yönden katkıda bulunacağı söylenebilir. Türk ulusal kimliğinin güçlenmesi, ümmetle milletin farklarının anlaşılmasına; bir başka

deyişle, Arap'la Türk'ün ayrışmasına bağlıdır. Alfabe alanında yapılan değişikliğin bu ayrışmanın cereyan edeceği çok sayıda alandan birini oluşturduğuna şüphe yoktur. Alfabenin değiştirilmesi konusunun ele alındığı İzmir İktisat Kongresi'nde, bu düşünceye karşı çıkan bir lide-rin itiraz gerekçesi Harf Devrimi'nin uluslaşma alanındaki işlevine daha sonra yürütülen muhalefetin adeta müjdecisidir:

"..... bütün Avrupa'nın eline güzel bir silah verilmiş olur; bunlar alem-i İslam'a karşı diyeceklerdir ki, Türkler ecnebi yazısını kabul etmişler ve Hıristiyan olmuşlardır. İşte düşmanlarımızın çalıştığı şeytankârane fikir budur."⁷

Değişimin önünün açılması, her alanda bazı deneylerin yapılmasını mümkün kılar. Değişim taraftarları, hemen her alanda değişiklikler getirerek toplumsal değişmeyi hızlandırma ve kalıcı kılma gayreti içine girerler. Bazı durumlarda, değişiklikler salt değişiklik yapmanın iyi olduğu inancı üzerine inşa edilebilir, bunların gerekçelendirilmesi ve topluma anlatılması güçlük arz edebilir. Kaldı ki, değişimler bunlardan yarar sağlayacakların bile alışkanlıklarını kırmalarını, bildiklerini değiştirmelerini gerektirdiği için rahatsızlıklar yaratabilir, tepkiler doğurabilir. Bir dönem sonra, değişim hızı yavaşlar, hızla gerçekleştirilen değişikliklerin hazım süreci başlar. Nihayet, eskinin bir bölümünün avdet etmesi diye niteleyebileceğimiz bir restorasyon süreci başlar.⁸ Ancak, dikkatten kaçmaması gereken husus, toplumsal-siyasal paradigmanın değişmiş olmasıdır. Diğer bir ifade ile, eskisinin avdeti, eski toplumsal-siyasal yapının iadesi değil, eski yapının bazı unsurlarının yeni yapı içinde kendilerine yer bulması, onun bir parçası olmalarıdır. Düzen değişmiş, eski de yeni düzene katılmıştır.

Türk deneyimi de sanıyorum, bir önceki paragrafta özetlediğimiz modele uymaktadır. 1923-1933 arasındaki on yıllık dönemde hızlı değişim yaşanmış, bunu bir içine sindirme dönemi izlemiş, siyasal rekabeti esas alan bir siyasal sisteme geçilmesi söz konusu edilince de, eski ile yeni, cumhuriyet rejimine sahip bir ulus devlet çerçevesi içinde bütünleşmeye başlamıştır. Bu bütünleşme süreci devam etmektedir. Ancak, Türk devriminin bazı özellikleri bu bütünleşme sürecinde gerilimler, kırılmalar yaratmakta, demokrasinin işleyişi açısından da sorun-



lar getirmektedir. Sorun nedir, nereden kaynaklanmaktadır?

TÜRK DEVRİMİNİN SORUNLARI

Türk devriminin giriş bölümünde yaptığımız kısa çözümlemesinde, herhalde okuyucunun dikkatini değişimin temel alanının kültür, devrimin itici gücünün ise devlet olduğu hususu çekmiştir. Batının askeri üstünlüğüne karşı bir direnme olarak başlayan ve gelişen her modernleşme hareketinde, bu nitelik görülmektedir. Daha sonra modernleşme adını verdiğimiz sürecin başladığı İngiltere ve Batı Avrupa ülkelerinde gelişmenin itici gücü teknoloji ve ona bağlı olarak iktisat alanında ve nihayet toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerdir. Burada değişme, devletin üstlendiği bir işlev değil, tepki verdiği ve uyum sağlamağa çalıştığı bir durumdu. Devlet, değişimi denetim altında tutarak, örneğin Batı türünden bir toplum inşa etmek gibi belirli bir hedefe doğru yönlendirmiyordu. Zaten önceden bilinen ve özenilen bir model de yoktu. Buna karşılık, “modern toplumlar”, “modernlik” ve “modernleşme” kavramları ortaya çıktıktan sonra, “modern bir toplum olmak”, “modernleşme politikaları izlemek”, bir ülkeyi yöneten siyasetçilerin iradeleri ile verdikleri bir karar olmuştur.

Modernleşmenin otonom bir oluşum ya da süreç olmayıp, siyasal bir karar olarak tecelli ettiği toplumlarda, istisnasız olarak benzer olguların ortaya çıktığını görüyoruz. İlk, değişim ve yenileşme çabalarında başlangıçtan itibaren, modern eğitim-öğretim, ağırlıklı bir rol oynamaktadır. Böyle bir gelişme kaçınılmaz olmakla birlikte, yarattığı toplumsal-siyasal sorunlar gözden kaçmamalıdır. Eğitim-öğretimin ön plana çıkması, dikkati modernleşmenin maddi temellerinden uzaklaştırmakta, olayın bir kültür değişmesi sorunu olarak kavramsallaştırılmasını teşvik etmektedir. Değişimi uygulayacak bürokrat kadroların her yönüyle “modern” içerikli bir eğitimle yetiştirilmesi, bazı aşamalarda toplumda hatları bir hayli keskin olabilen bir kültür ikileşmesini ortaya çıkarmaktadır. “Modern” kültürle donatılmış ve kendilerine toplumu “modernleştirme” misyonu verilen yönetici bürokratlar, genelde kendilerini doğru bilgi ve değerlerle donatılmış, değiştirmekle yükümlü kıldıkları toplumu ise cahil, kendisinin iyiliğini algılamaktan aciz kitle-

ler olarak görmektedirler. Özlemleri ise, değişme taleplerini sorgusuzca benimseyen ve uygulamaya geçirmeye hazır olan edilgen bir toplumdur.

İkinci olarak, “modernleşme” siyasal bir karar olduğu için, uygulaması toplumsal hayatın hemen her alanına müdahale etmeye hazır bir devlet anlayışı ile, kadrosu ve yetkileri geniş, güçlü bir bürokrasinin gelişmesi söz konusu olmaktadır. Böyle bir yapıda, toplum-devlet ilişkisinde, devletin sınırsız üstünlüğü olduğunu, toplum devletin müdahalesi dışında kalan yaşam alanının dar sınırlar içine hapsolunduğunu, toplumun devleti etkilemekte yetersiz ve etkisiz kaldığını belirtmeye sanıyorum gerek bile yoktur.

Son olarak, iktisadî modernleşme işlevini de devletin üstlenmesi durumunda (ki bu son derece tipik bir gelişmedir) iktisadî gelişme ve sanayileşme çabaları devleti önlenemez biçimde iktisadî hayatın içine çekmekte, siyasetin yön verdiği, piyasa esaslarına göre işlemekten çok siyasi ve sosyal amaçlara göre faaliyet gösteren, dolayısıyla genelde verimli olmayan bir ekonomik yapı ortaya çıkmaktadır. Çoğu zaman bu ortamda, özel alanda faaliyet gösteren girişimciler de, devlete ve siyasete uygun hareket etmeye itilmekte, iktisadî rasyonellere göre hareket etmekten uzaklaşmaktadırlar. Bunu siyasal sonucu, toplumun devletten özerkleşememesi, her bakımdan ona tabi olmak mecburiyetini hissetmesidir.

Türk modernleşmesi bu anlatılanlara bir istisna teşkil etmemektedir. Gerek başlangıcı ve gelişmesinin seyri, gerek sonuçları itibarıyla Türk deneyimi oldukça başarılı bir “modernleşme” projesidir. Özellikle Cumhuriyet döneminde kültür değişimleri yanında, izlenen devletçilik, sonraları da ona ek olarak ithal ikamesi politikaları, ülkenin hızlı bir iktisadî gelişme sürecine girmesinin temelini oluşturmuştur. Günümüzde artık devlet toplumsal değişimin itici gücü olma özelliğini kaybetmiştir. Toplumsal değişimin dinamizmi ekonomiden kaynaklanmaktadır. Gelişme kültür alanından uzaklaşmakta, maddi temeller üzerine oturmaktadır. Buna karşılık, toplumu denetim altında tutarak onu değiştirmeyi amaçlayan devlet anlayışına göre biçimlenmiş anlayışlar, yasalar ve kurumlar, ekonomiyi baskı altında tutarak, yaratılan kaynakları devlet kullanımına aktararak, gelişmenin temposunu yavaşlatan bir konuma gelmişlerdir.



Günümüzde varılan nokta, bir devlet-toplum çekişmesi ve devletle toplum arasında yeni bir denge arayışıdır. Bir yandan 1946'da başlayan siyasal demokrasi deneyinin, bazı aksamalara rağmen, ilerlemesi ve Türk siyasal sisteminin geçmişle karşılaştırılamayacak kadar demokratikleşmiş olması; diğer yandan kentleşmenin ve maddi refah artışının sonucunda toplumda gönüllü örgütlenmelerin çoğalmış bulunması, toplumu denetlemek ve yönlendirmek, fakat ona özerklik tanımamak eğiliminde olan devletle toplumu gerilimli bir ilişkiye itmektedir. Giderek kendi içine farklılaşan, gereksinimleri çeşitlenen bir toplum yapısına karşılık; merkezi yapısından bir türlü kurtulamayan ve onu korumakta ısrar eden, yavaş işleyen, her işlevi üstlenmekte tereddüt göstermemekle birlikte ifasında istisnasız yetersiz kalan, yasal ve yaptırım gücünü keyfi olarak kullanan, yozlaşmayı değil önlemek ona zemin hazırlayan, toplumun çeşitliliğini tek düze bir kılıf içinde tutmaya çalışan bir devletle karşı karşıya bulunuyoruz.

Türk modernleşmesinin gerçekleştirmek istediği model Batı Avrupa tipi bir toplum yaratmaktır. Bilindiği gibi, tek tip bir Batı Avrupa modeli yoktur. Ancak, aralarında hemen her alanda farklar olan Batı Avrupa ül-

kelerini birleştiren değerlerden söz etmek mümkündür. Bunlar arasında siyasal demokrasi, bireysel özgürlükler ve piyasa ekonomisi en önde gelenlerindendir. Ülkemizde yaşadığımız devlet-toplum gerilimi, bu değerlerin siyasal yaşamımıza ne derecede egemen olacağını da belirleyecektir. Öyle gözüküyor ki, eğer toplum devletin işgal ettiği kamusal alanda kendine bir yer açmayı, devletin müdahale alanlarını daraltmayı başarırsa, Türk modernleşmesinin ana hedefine, "çağdaş uygarlık düzeyinde bir toplum" yaratmaya giden yol açılmış olacaktır. Bunu başaramadığı takdirde, bugüne kadar gelinen modernleşme çizgisinden bir ayrılma, hatta kopuş ortaya çıkacak en tabii bir sonuçtur.

Türk devrimi geçmişten bir kopuştu, fakat aynı zamanda sürekli bir gelişme çizgisinin devamı idi. Günümüzde bu gelişme çizgisi kritik bir noktaya doğru ilerliyor: Yeni bir kopuş mu, yoksa bir açılma mı? Sorunun yanıtını bilemeyiz. Ancak geçmişte varılan her kritik noktada, gelişme çizgisinin devamı, kopuşa tercih edilmiştir. Bu husus, Türkiye'nin demokrasi, insan hakları ve piyasa ekonomisi üzerine bina edilen bir düzeni tercih etme olasılığının ağır bastığını söylememizi kolaylaştırmaktadır.

1 *Cumhuriyet Tarihimiz* (İstanbul, Çağlayan Yayınları, 1969), s. 3.

2 Nakleden Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1960), s. 153.

3 *A.g.e.*, s. 155.

4 Bu bilgiyi Prof. Dr. Şükrü Hanoğlu'na borçluyum.

5 Robert Darnton, "What Was Revolutionary About the French Revolution?" *The New York Review of Books* (19 January 1989), ss. 3-10.

6 Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, c. I (İstanbul, 1963), s. 46.

7 Agah Sırrı Levend, *a.g.e.*, s. 6.

8 Devrimci değişimin evrelerini, İngiliz, Fransız, Rus ve Çin devrimlerini inceleyen Cran Brinton sistemleştirmiştir. Buradaki tartışma da onun yapıtından esinlenmiştir. Bkz.: Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution* (New York: Anchor Books, 1957).



HİLAFET'TEN CUMHURİYET'E

PROF. DR. REŞAT GENÇ

ATATÜRK KÜLTÜR DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU BAŞKANI

1998 yılında Cumhuriyetimizin 75. Kuruluş Yıldönümünü milletçe büyük coşku içinde kutladık. 1999 yılında da, bir yandan Cumhuriyetimizin 76. yıldönümünü kutlarken diğer yandan da hem Atatürk'ün Samsun'a çıkışının, yani İstiklâl Savaşı'mızın başlangıcının 80. yıldönümünü hem de Osmanlı Devleti'nin 700. kuruluş yıldönümünü kutluyoruz. "Mevcudiyetimizin ve istikbalimizin yegâne temeli" olan Cumhuriyetimizin ve O'nun kuruluşuna imkân hazırlayan İstiklâl Savaşı'mızın anlam ve önemi ile bu başarıların hangi zor şartlar altında elde edildiğini, Cumhuriyet'in hangi temeller üzerine kurulduğunu, O'nun temel niteliklerinin neler olduğunu bir kez daha gözden geçirmek, bu arada 75. kuruluş yıldönümünde Cumhuriyet'in ulaşmış olduğu noktayı değerlendirerek, doğrularımızı ve yanlışlarımızı görmek ve göstermek en önde gelen görevlerimizden olmuştur.

Bunun yanında, Cumhuriyetten önceki tarihimizin adı olan Osmanlı Devleti Tarihi'ni de, kuruluşunun 700. yıldönümünde bir kez daha değerlendirmek, hem tarihimizin bu çok önemli döneminin iyi bilinip idrak edilmesi hem de Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin çok daha iyi anlaşılabilmesi için şarttır. Çünkü, bir zincirin halkaları halinde birbirine takılarak uzayıp giden ve aralarında "bir önceki, sonrakinin sebebi, bir sonraki de öncekinin sonucu olmak" şeklinde ilişki bulunan tarih olaylarının, sonradan olanını iyi anlayabilmek için öncekini bilmek şart olduğuna göre Türkiye Cumhuriyet'i'ni çok iyi anlayabilmek, özellikle O'na temel olmuş olan Atatürk Düşüncesi ile Atatürk ilke ve inkılâplarını iyi anlayarak tarihî temelleri üzerine iyi yerleştirebilmek için, Osmanlı'nın çok şanslı ve yüksek dönemleri yanında, bu yüksekliğin giderek nasıl kaybolduğunu, Türk milletinin na-

sıl bir konuma düştüğünü, düşülen durumdan kurtulma çabalarını da fevkalâde iyi bilmek gerekmektedir.

Gerçekten de, Osmanlı Devleti'nin tarihini değerlendirilirken özellikle bu devletin dağılma dönemindeki Türk aydınlarının çırpınışlarını, arayışlarını ve daha Meşrutiyet döneminde aydınlar arasında sağlanan bazı uzlaşmaları çok iyi anlamak ve halkımıza da anlatmak gerekmektedir. Bunlar çok iyi anlaşılabilir ve anlatılabilirse, Osmanlı Devleti'nin ve Toplumunun içine düştüğü açmazları, bu açmazlardan kurtulma çabaları içinde duyulan lâikleşme ihtiyacı, lâik hukuk, lâtin alfabesi esaslı yeni bir Türk alfabesi ihtiyacı (harf devrimi), şapka ve kıyafet inkılâbı medeni nikâh, çağa açılmanın ve ulaşmanın kaçınılmaz gereği olarak yeni üniversitelere duyulan ihtiyaç, millî devlet, millî ekonomi, millî dil, millî tarih ve millî kültürle sağlanacak yeni millî kimlik arayışları ve benzerleri de iyi görülebilecek ve öğretilebilecektir.

Ziya Gökalp Malta'dan yazdığı bir mektupta, çağın medeni milletleri arasında yer alabilmemizin ön şartı olarak "hukukumuzun bütün şubelerini teokrasi ve Klerikalizm'in tesirlerinden kurtarmak gerektiğine", yani lâik hukukun gereğine önemle işaret ediyordu. O halde özellikle lâik toplum, lâik hukuk ve lâik devleti gerçekleştiremediği için, bunun sağladığı bir millî kültür ve millî kimlik yani millî birlik ve beraberlik anlayışına ulaşamadığı için Osmanlı Devleti'nin yıkılmaktan kurtulamadığı anlaşılacaktır. Kısaca, çağdaş uygarlığı yaratan temel değerler kavranamadığı için Osmanlı'nın çağa ayak uyduramadığı ve yıkılıp gittiği görülecektir.

Ve elbette, Atatürk'ün önderliğinde, milletimizin sonsuz yaşama azminin istiklâl ve hürriyet aşkının ve üstün vasıflarının ölmez bir eseri olarak kurduğumuz



Cumhuriyet'in; Türkiye Cumhuriyeti'nin ve ona temel olmuş bulunan Atatürk Düşüncesinin, Atatürk ilke ve inkılâplarının anlam ve ifadeleri de açık seçik bir biçimde anlaşılabilir ve tarihî zeminine çok iyi oturtulabilecektir.

Bu bağlamda, teb'adan vatandaşlığa, ümmetten millete, yönetilen olmaktan millî egemenlik prensibi ile kendi mukadderatına hakim olmaya, "Osmanlı" kimliği içinde kaybolmaya yüz tutmuş millî kimlik yerine, "Ne Mutlu Türküm Diyene" vecizesinin ifade ettiği millî bilinç ve gurura ulaşmamız da daha iyi anlaşılabilir. Değilse kimi kesimlerde bugün yaygın olarak rastlandığı gibi, toplumumuzun ve aydınlarımızın daha Meşrutiyet Döneminde tartışıp uzlaşmalar sağladıkları konuları, sanki dün bunların ızdırabını yaşamamışız, hiç tartışmamışız ve bazı çözüm tarzlarında bir ölçüde olsa görüş birliğine varmamışız gibi, bugün tekrar tekrar tartışır dururuz.

İşte bu noktalardan, halifelik'in kaldırılması hadisesini ve halifelikten Cumhuriyet'e geçiş olayını ayrıca ve önemle değerlendirmek gerekmektedir.

Bu noktada, öncelikle üzerinde durulması gereken noktalar şunlardır.

Bir defa Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş olayı Türkiye'de bazı yazarlar tarafından ya "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e" veya "Saltanat'tan Cumhuriyet'e" gibi ifadelerle belirtilmektedir ki, bu ifadelerin ikisinin de gerçeği tam anlamıyla yansıtmadığı kanaatindeyim.

Çünkü, Osmanlı yöneticileri ve Osmanlı Türk halkı, kat'iyen emperyalist değillerdi. Yönettikleri yerlerde, kudretleri yettiği sürece hep, âdil ve insanca bir yönetim kurdular. Osmanlı Türkleri için, fethedilerek üzerine bayrak dikilen her toprak vatan olarak bilinmiş, bu topraklar üzerinde yaşayan bütün insanlar da insanca yaşamaya ve hizmet edilmeye lâyık değerli varlıklar olarak görülmüşlerdir. Yani, Osmanlı'da anavatan ve sömürge topraklar ayrımı diye bir şey asla olmamıştır.

İşte bunun için, yani Osmanlılar emperyalist bir yönetim ve dolayısıyla bir tahakküm yönetimi kuramadıkları için, onların kurdukları büyük devletin sıfatı da "imparatorluk" değildir. "Devlet"tir. Bu yüzden, "İmparatorluktan Cumhuriyet'e" ifadesi anlam olarak doğru ol-

madığı gibi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin anlam ve önemini de yeterince belirtmemektedir.

Tahakküm etmek, güce dayanarak zorla yönetmek anlamındaki "Sulta" kökünden gelen "Saltanat" da Osmanlı için kullanılabilecek sıfatlardan biri olmakla birlikte, asırlar boyu dinî bir kurum gibi algılandığı için gerçeği tam anlamıyla ifade etmekten uzak kalmaktadır. Dolayısıyla, "Saltanattan Cumhuriyet'e" deyimi de kanaatimizce doğruyu ifade etmemektedir. Yani, bu ifadelerin her ikisi de güce dayalı yönetimden, bir sülâlenin veya zümrenin yönetiminden Cumhuriyet'e geçiş ifade ederler. İşin bu türünün, dünyada çok örnekleri görülmüş bir şeydir. Oysa, bizim bu makalemizin başlığında ifade edildiği gibi, "Hilâfetten Cumhuriyet'e" demek, gerçeğin ta kendisi demek olup, Avrupa tarihindeki Papa İmparatorlar mücadelesi tarihi de dahil olmak üzere, dünya tarihinde başka örneği bulunmayan bir hadisedir. Yani olay, alelâde sulta, sömürge veya dikta yönetimlerinden Cumhuriyet'e geçmek olayı değildir. Olay, dinsel niteliği de var sayılan bir yönetim biçiminden, yani halifelikten Cumhuriyet'e geçiş olayıdır ki diğerleri ile kıyaslanamayacak kadar zordur. İşte bunun için, Atatürk ve O'nun Türkiye'si, dünya tarihinde örneği olmayan bir zoru başarmıştır. Dolayısıyla, bu zor işin adını da "Hilâfetten Cumhuriyet'e" diye adlandırılmak gerekmektedir.

Nitekim, T.B.M.M.'nin 3 Mart 1924 tarihinde kabul ettiği 431 sayılı yasa ile ilgili müzakereler sırasında, Adliye Vekili (Eski Darülfünun Fıkıh Müderrisi= İslâm hukuku Profesörü) Seyyid Bey, yaptığı konuşmada, ele aldıkları konu ile ilgili olarak şöyle söylüyordu:

"...İslâm tarihinde büyük bir inkılâp yapıyoruz. Diyebilirim ki bundan daha büyük inkılâp olamaz... İslâm dünyasında daha şimdiye kadar böyle bir inkılâp meydana gelmemiştir. Değil İslâm dünyasında, belki de yerküresinde meydana gelen inkılâpların en büyüğü, en önemlisi budur." Seyyid Beyin söylediklerine bir de "en zoru budur" sözünü ilâve edersek mesele daha açık bir biçimde ortaya konacaktır zannedirim.

Hilâfet'in mahiyeti konusuna gelince, Seyyid Bey, söz konusu konuşmasında bu konuda şunları söylemektedir:



“Hilâfet meselesi dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasî bir meseledir ve doğrudan doğruya milletin kendi işidir. Bunun içindir ki şer’î metinlerde bu konu hakkında ayrıntı yoktur... Halife meselesi eğer bazılarının zannettikleri gibi dinin esaslı meselelerinden olsaydı, tırnak kesmek ve sakal bırakmak gibi, usule, geleneğe ve sağlık işlerine ait en ince teferruata dair meselelerde bir çok tavsiyelerde bulunan Hazret-i Peygamber, sözkonusu halifelik meselesinde de açık ve kesin açıklamalarda bulunurdu. Halbuki böyle bir şey yapmamış, kendisinden sonra İslâm devletini kimin yöneteceği konusunda susmayı tercih etmiş ve bu konuyu ümmetine bırakmıştır.”

Seyyid Bey’in bu konudaki açıklamalarının en can alıcı yanının ise, yönetim konusunda, dinin asıl temelini oluşturan Kur’ân-ı Kerim’de devlet yönetimi ile ilgili olarak bir model, bir sistem, bir yönetim biçimi belirlenmemiş olduğuna dair tespitleri oluşturmaktadır. Seyyid Bey, yönetim konusunda Kur’an’da üç âyetin varlığına işaret eder. Bunlardan biri, “Ey iman edenler, Allaha, Peygambere ve içinizden Ulûl-emr olanlara (sizi yönetenlere) itaat ediniz” âyetidir. İkincisi, “Onların (müslümanları) işi kendi aralarında danışma usulüyle halledilir” şeklindeki âyettir ki, yalnız Seyyid Bey değil, hemen hemen bütün din bilginleri, bu âyete en uygun yönetim biçiminin Cumhuriyet olduğu konusunda fikir birliği içinde olmuşlardır.

Seyyid Bey’in işaret ettiği üçüncü âyet ise, A’raf suretinin 199. âyetidir ve mealen şöyledir. “Affedici olunuz, örf ile emrediniz, cahillerden uzak durunuz”. Seyyid Bey, Kur’an’ın bu âyetini âdeta bir sosyal mucize olarak niteler. Gerçekten de, görülmektedir ki Kur’an, yöneticilere toplumu “şeriata göre” veya “Kur’an’a göre” yönetmeyi değil; “Örf’e göre” yönetmeyi emretmektedir.

O halde, “Hilâfet Devlet”, “Şeriat Devleti” veya “İslâm Devleti” adı altında, dünyadaki bütün müslümanlar için tek tip bir din devleti olması gerektiğini vehmedenler, Kur’an’ın bu hükmüne göre sapkınlıktadırlar demektir. Nitekim, Osmanlı Devleti de bir zamanlar “Ber mûceb-i Örf-ü Osmânî” deyiminin ifade ettiği gibi “örf hukuku” ile pek çok meseleyi hallede gelmişken, sonraları “şer’î hukuk” adı altında, çoğu yanıyla müslüman Arapların, cahiliyye devri toplumundan aldıkları ve İslâmî dönemde de âdeta dinîleştirerek uyguladıkları bazı uygulamaları esas kabul etmişlerdir.

Bunun gibi, Osmanlılar “Halifelik” sıfatını da âdeta dinîleştirmişler ve dolayısıyla yönetimlerinin bütün müs-

lûmanlar tarafından böylece daha kolay kabul edileceğini düşünmüşlerdir. Nitekim, cahil halk asırlarca bunu böyle de kabul etmiştir.

Ama, fıkıh (İslâm Hukuku) kitaplarından muteber olanları, halifeliği bir kurum olarak göremedikleri gibi, bir dinî kurum olarak hiç görmemişlerdir. Hatta, ünlü Osmanlı devlet ve hukuk adamı Ahmet Cevdet Paşa, 1874 yılında meşhur eserlerinden TEZAKİR’de, Emevîlerden başlayarak halifeliğin saltanata dönüştüğünü, dolayısıyla dini bir kurum niteliği bulunmadığını açıkça yazmıştır.

Cumhuriyet’in ilânından sonra artık, dinî hiçbir yanı bulunmadığı halde, kutsal bir kurum veya makam gibi algılanarak yaşatıla gelmiş olan bu kurum, başta “millet egemenliği” olmak üzere pek çok bakımdan Atatürk’ün çağdaşlaşma hedefleri için büyük bir engel teşkil ediyordu.

Gerçekten de Atatürk, Cumhuriyet’in ilanından sonra, Cumhuriyet’e ve millî egemenlik ilkesine gölge düşürebilecek, Cumhuriyet’in ilânından memnun olmayanların siyasal ihtiraslarına âlet olabilecek bir mahiyet göstermesi bakımından, halifeliği, rejim açısından zararlı görmekteydi. O, “kişisel saltanatın kaldırılmasından sonra, başka bir ünvan altında aynı mahiyette bir makamdaki ibaret kalması gereken halifeliğin de kaldırılmış olduğunu kabul ediyor”, bunun için uygun zaman ve fırsatı bekliyordu.

Çeşitli olaylar Atatürk’e bu düşüncesinde yanılmadığını göstermişti. Bunların başında bizzat halifenin kendi durumu gereği gibi anlayamaması, daha doğrusu anlamak istememesi, bir halifeden çok bir sultan, bir padişah gibi davranmaya başlaması geliyordu.

Millî egemenlik konusunda Atatürk’ü endişeye düşüren bu davranışlar yanında, halîfeye sahip çıkarak sözde halifelik haklarını savunan kimselerin gayretleri de göz ardı edilemezdi. Bu durum, halife ve halifelik konusunda bir an önce karar alınmasını gerektiriyordu.

Fakat, Atatürk’ü halifeliğin kaldırılması konusunda zorlayan en güçlü etken, halifelik var oldukça Türkiye’de yapmayı düşündüğü sosyal ve lâik inkılaplara imkân olmayacağı düşüncesi idi. Artık, işin daha fazla beklemeye tahammülü de kalmamıştı.

Halifelik meselesi hem bilimin, hem aklın, hem de Kur’an’ın özüne uygun biçimde halledilmiş ve Demokratik ve Lâik Cumhuriyete giden yoldaki en büyük engel



de kaldırılmıştır. Gerçekten de Hilâfet var oldukça ne lâik toplum, ne lâik devlet, ne lâik hukuk ve ne de demokratik devlet yani “hakimiyet-i milliyeye müstenid devlet” kurmak, yani Cumhuriyet’e geçmek mümkün olmazdı. O itibarla Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişin adını doğru koymamız ve “Hilâfetten Cumhuriyet’e” dememiz daha doğru olacaktır.

Ayrıca, konunun bu yanları halkımıza ve özellikle eğitim çarklarından geçirdiğimiz kuşaklara açık bir şekilde anlatılmadığı ve öğrenilmediği için, bazı rejim

düşmanları cahil halk kitlelerine halifeliği bugün bile dinsel yanı olan bir kurum veya bir makam olarak sunabilmektedirler. Bu durum karşısında, rejim düşmanlarına karşı sadece inzibatî ve yasal yollardan mücadele etmekle ve onların yıkıcı faaliyetlerine karşı uyanık olmakla yetinmemeli, Türk halkını eğitim programları aracılığıyla bu konuda yeterli şekilde bilgilendirip aydınlatmalıyız. Lâik ve demokratik Cumhuriyet’e karşı olan hilâfetçi, gerici güçlere karşı en güzel önlem, hiç şüphesiz bu ikinci yol olmalıdır.

KAYNAKLAR

Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir*, T.T.K Yayını, Ankara 1991.

Reşat Genç, *Türkiyeyi Lâikleştiren Yasalar*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 1998.

Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu, İzmir 1999.

Hasan Türker, “Basında ‘Hanedan-ı Hilâfet’ Tartışmaları ve Hilâfetin Kaldırılması”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, İzmir, 1999, s. 67-92.



OSMANLI DEVLETİ'DEN GÜNÜMÜZE KALAN

PROF. DR. YUSUF HALAÇOĞLU
TÜRK TARİH KURUMU BAŞKANI

Tarih bilgisi, insanların gerçekleştirdikleri fiiller ve bu fiiller arasındaki ilişkiler ağını anlamak için kaynakların tahlili sonucunda elde edilen sonuçlardır. Bunun neticesinde kazanılacak tarih şuuru, toplumun ortak değerlerini oluşturur. Bu ortak değerlerin ulaştığı son merhale ise kültürdür. Bunun için milletlerin bütün fertlerine bu şuuru kazandırması, yön ve hedefleri benimsetmesi gerekir. Bu anlamda tarih, sadece geçmiş zamanlar hakkında elde edilen bilgilerden ibaret bir bilim dalı olmaktan çıkar, yeni oluşumları programlayan, sosyal düzen içerisinde kısa ve uzun vadeli değişimler meydana getiren fiiller halini alır. Yani tarih bir anlamda gelecek olur. Bu fiillerin tarihin tenkid süzgecinden geçirilerek incelenmesi sonucunda elde edilen *tarih bilgisi* ve bunun bir neticesi olarak sahip olunan tecrübelerin istikbale yönelik yorumlarıyla da *tarih felsefesine* ulaşılır.

Bu türden elde edilen bilgiler, milletlerin birbirleriyle olan ilişkilerini aydınlatır ve yakınlaşmalarını sağlar. En önemlisi de bu bilgilerle milletler atalarını, hayat tarzlarını ve hayat felsefelerini, sanatlarını, zevklerini, üzüntülerini, aile yapılarını, inanç, devlet sevgisi, bayrak sevgisi gibi kutsal değerlerini, örfünü, âdetini, devlet mefhumunu velhasıl topyekûn kültürünü öğrenir. Bu konumuyla, tarih milletlerin bilgi bankası durumundadır. Bunun genç nesillere aktarılması suretiyle milletler geleceklerini emniyet altına alırlar. Aksi takdirde kökleri kesilmiş bir ağaç haline düşerler. Yani tarih ve kültürden yoksun olan toplumlar kimliğini kaybeder; bu da tarihten silinmeye kadar gider.

İşte yakın tarihimiz olan Osmanlı tarihi, bugün Türkiye'de Türk halkının en çok öğrendiği ve onunla millet şuuruna ulaştığı bir tarihtir. Aslında Türk tarihi

sadece Osmanlı olmamakla beraber, Batı Türklerinin, Avrupa ile gizliden gizliye olan rekabetinde Osmanlı tarihinin ön plâna çıktığı bir anlayışı sergilemektedir. Buna karşılık Avrupa da, Türk tarihinin, Viyana önlerine kadar gelen ve belki de Avrupa'da en büyük istilâyı gerçekleştiren Osmanlı bölümüyle bu sebeple yakından ilgilenmektedir ve Türk imajını Osmanlı ile ifade etmektedir. Nitekim bugün, Avrupa devletlerinin Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı yürüttükleri politikalar da büyük çapta buna bağlı olarak tayin edilmektedir.

Pencerenin diğer tarafından bakıldığında ise, Balkanlarda, herşeye rağmen Türklere olan yaklaşım, Türk kültürüne olan yakınlık, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne kalan en önemli miraslardan biri olarak günümüze gelmiştir. Öyle ki çoğu ülkelerde Osmanlı dönemi barışı özlenmekte ve bu barışın temelinde yatan unsurlar araştırılmaktadır. Tarihin derinliklerine bakıldığında, Osmanlı barışının temelini, Osmanlıların yıkıcı olmak yerine yapıcılığında yattığı anlaşılmaktadır ki, bugün de genel politikada yıkıcılık yerine yapıcılığın bir miras olarak Cumhuriyet'e intikal ettiği söylenebilir. Bu sebeptir ki Türk insanı, geçmişte veya yakın geçmişte aleyhine ve zararına yürütülen düşmanca fiilleri kolayca unutabilmekte veya affedebilmekte, bu insanî duyguları düşmanlarınca aleyhine kullanılmakta ve bazıları tarafından da bir zaaf olarak görülmektedir. Tarihin hemen her döneminde tekrarlanan bu türden hareketlere karşı, tarihin bir tecrübe kaynağı olarak görülememesinden ve ibret alınamamasından dolayı, Dürk devletleri her zaman zor durumlarda kalmıştır. Bütün bunlara rağmen sağlam tarihî geçmiş, Türk insanına tarihinden devraldığı en büyük miras olarak intikal etmiştir.



Atatürk diyor ki: *“Tarih ne güzel aynadır. İnsanlar, özellikle ablâkıta gelişmemiş kavimler, en büyük kutsal kavramlar karşısında bile basit duygulara tâbi olmaktan nefislerini men edemiyor. Tarihin sinesine geçen büyük hadiselerde, bu hadiseler içinde âmil ve fâil olanların hal, hareket ve muameleleri onların ablâk seviyelerini ne açık gösterir”*. O'nun bu ifadeleri gerçekten de tarihin önemini en güzel şekilde ortaya koymaktadır. Yine Atatürk tarihi bir ayna olarak nitelerken, *“Tarih bir milletin kanını, hakkını, varlığını hiçbir zaman inkâr edemez”* sözüyle, tarihin bir bütün olduğunu ve redd-i mirasın mümkün olamayacağını, bugünkü bazı zihniyetlere ibret belgesi olarak ifade etmektedir.

Gerçekten de, her türlü inkâra rağmen Cumhuriyet'in Polis Teşkilâtı, Sayıştay'ı, Bakanlıkları, Kızılay'ı

v.b. kurumlarının kuruluş yıldönümlerinin, Osmanlı'nın mirası olarak kutlanması bunun en güzel isbatıdır.

Tarihin başarılı ve başarısız zamanları vardır. Parlak dönemlerin benimsenip, kötü zamanların benimsenmesi düşünülemez. Zira tarih geçmişte kalan olaylar zinciridir. Bu olaylar zinciri ve bunlardan çıkarılacak sonuçlar, o tarihe sahip olan milletlerin atalarından kendilerine kalan en değerli miras olarak görülmek durumundadır. Böyle bir tecrübeye sahip olmak, ancak büyük milletlere nasip olur. Asıl olan bu mirası iyi değerlendirmek ve gereken dersi çıkarmaktır. Bugün Osmanlı tarihini araştıran devletler, bu tarihin tecrübesinden yararlanmak zekâsını gösterenlerdir. Hele hele, bu tarihin yüzelli milyon belge ve beşyüzbin deftere varan kaynakları varsa. Osmanlı'dan bize kalan ne büyük miras.



OSMANLIYI TANIMAK VE YENİ YÜZYILA TAŞIMAK

PROF. DR. NEVZAT YALÇINTAŞ
İSTANBUL MİLLETVEKİLİ

OSMANLIYI KÖTÜLEMEK

700. Yıldönümünü konu alan Tarih Kongresinin kapanış konuşmasını yapan Sayın Cumhurbaşkanı *Süleyman DEMİREL* dikkate değer bir tespit yaparak “geçmişte Cumhuriyet döneminin ilk senelerinde Osmanlı İmparatorluğunu hep kötüledik” buyurmuşlardır. Cumhurbaşkanı bu durumun sebepleri üzerinde de fikirlerini açıklamışlar ve bu kötülemenin “Cumhuriyet rejimini daha kolay yerleştirmek” için yapıldığını ifade etmişlerdir.

Sayın Cumhurbaşkanımızın bu açık beyanları, maalesef acı bir gerçeği aksettirmektedir. Çünkü Cumhuriyetimizin kuruluşundan itibaren sanki resmi görüşün bir gereği olan *Osmanlı Cihan Devleti* hep tenkit edilmiş ve kötülenmiştir. Bu kötüleme ve aşağılama özellikle *eğitim kurumlarında* yoğunlaşmış ve yetişen yeni nesiller kendi öz tarihlerine yabancılaştırılmış, bir çeşit beyin yıkama telkinlerine tabi tutularak tarihimize karşı *düşmanca hislerle* doldurulmuşlardır. İlkokullardan başlayarak örgün eğitim sisteminin sonuna kadar tarih derslerinde ve diğer vesilelerle Osmanlı Cihan Devleti öğrencilere kötülenmiş, *Osmanlı padişahlarının* hemen tümü yarı meczup, dengesiz günlerini haremde zevk ve sefa içinde geçiren zayıf karakterli insanlar gibi gösterilmiştir. “Cumhuriyeti yerleştirmek” amacını ileri sürerek tarihi hakikatleri çarpıtmak, geçmişimizi karanlık bir tablo gibi göstermek şüphesiz ki çok yanlış ve zararlı bir davranış olmuştur.

Tabiatıyla gerçeklere aykırı, olumsuz bu yanlış bilgilendirme ve telkinler yetişen gençlerimiz üzerinde tahrip edici sonuçlar doğurmuştur. Kendi öz tarihlerini böyle bir kara tablodan ibaret gibi gören nesillerde kendi mensup olduğu millete karşı bir “aşağılık duygusu” hasıl olurken diğer milletlere ve özellikle Avrupa ülkele-

rine karşı çoğu zaman mesnetsiz bir “bayranlı” ve “taklit etme” tavrı meydana getirmiştir ki bu gençlerimizde bulunması gereken “özgüveni” zayıflatmış, şahsiyet yapılarını zedelemiştir. Bu durumun menfi sonuçları genç nesillerde hep görülmüştür.

Şüphesiz ki ilkokuldan itibaren eğitim kurumlarında Osmanlı Cihan Devleti ve padişahlarımız kötülenirken bunu fark eden birçok *Türk ailesi* okuldan eve gelen çocuklarına bu söylenenlerin doğru olmadığını Osmanlı dahil olmak üzere tarihimizin çok şanlı ve şerefli olduğunu, başka milletlerin pek sahip olmadığı öğünecek parlak bir geçmişimizin bulunduğu ve birkaç istinası ile *Osmanlı padişahlarının* yüksek şahsiyetler olduklarını devlette, millete büyük hizmetler vermek için çırpındıklarını dillerinin döndüğü kadar çocuklarına anlatmışlardır. Dolayısıyla pek yakın zamanlara kadar yetişen nesiller *okul-ev; öğretmen-ebeveyn* çelişkisinin arasında bocalamış, mektep de öğrendiği tarihin evde tekzip edilip daha olumlu ve iç açıcı bir tablonun mevcut olduğunu görmüştür. Fakat iki yönlü yetiştirilen çocuklar ve gençler ev ve ailede ayrı konuşmaya okul ve resmi çevrelerde başka şeyler ifade etmeye itilerek ahlaki davranış ve şahsiyet zaafına sürüklenmişlerdir. İşte Osmanlı Tarihinin bugüne ve yarına aksettirilmesindeki bu vahim problem sebebiyledir ki makalemizin konusunu “Osmanlıyı Tanımak ve Yeni Yüzyıla Taşımak” olarak seçtik.

TÜRK TARİHİNİN DEVAMLILIĞI

Yakın geçmişe kadar mevcut olan bu “kötüleme ideolojisi” şüphesiz ki yanlıştı, gerçeklere aykırı bir propaganda ve yıkıcı bir eğitim anlayışıydı. Bu elim hatadan dönülmekte olduğunu görüp hep birlikte sevinmeliyiz. Binlerce yıl geriye doğru giden Türk tarihinin bir bütün teşkil



ettiği şimdi daha iyi anlaşılmakta ve “bütünleştirici”, “yapıcı” doğru bir tarih anlayışı benimsenmektedir. Türk devletleri aynı milletin, Türk milletinin müşterek devletleridir ve birbirlerini takip etmişleridir. *Osmanlı Devleti* kendiliğinden birden bire zuhur etmemiştir. Önceki *Selçuklu Devletinin* toprakları üzerinde kurulup gelişmiş ve onun mirasını almıştır. Aynı şekilde *Türkiye Cumhuriyeti* de Osmanlı İmparatorluğu’nun asli mirasçısı ve ondan sonraki Türk Devletidir. Tarihte birbirini takip eden devletlerimizin sayısı çoktur. Bunlardan 16 tanesi seçilmiş ve bugün *Cumhurbaşkanlığı forsunu* 16 yıldız olarak süslemektedirler. TBMM Genel Kurul salonunu da 16 ihtişamlı avize aydınlatmaktadır. Bu yıldız ve avizelerin sembolik manası şudur ki bugünkü Türkiye Cumhuriyetimiz Cumhurbaşkanı ve Millet Meclisi ile tarihteki 16 büyük Türk devletlerini de temsil edip onların manevi mirasçısı ve devamıdır. O 16 devletin en ihtişamlılarından biriside ve tarihteki en parlak ve en uzun süren ve en büyüğü Osmanlı Cihan Devletidir. Tarihteki diğer imparatorluklarla Osmanlının mukayesesi ortaya fevkalâde olumlu sonuçlar çıkarmaktadır.

Türk Tarihi devamlılık arz eder. Çünkü Türk milleti tarihin derinliklerinden bugüne hep var olmuş ve devam etmiştir. Yakın geçmişteki anlayış hatasını düzelterip Osmanlı’yı milletçe anmamız çok yerinde bir harekettir. Osmanlı Cihan Devletinin insanlık tarihinin en ihtişamlı, en adil, en insani, gelişmiş bir kültür ve medeniyete dayanan, en büyük ve en uzun süren devletlerin ön sırasında gelmiş olduğunu önce kendimiz öğrenip, idrak edelim ve sonra da bu gurur verici gerçeği çocuklarımız, yeni nesillere intikal ettirip öğretilim. Bunu yaparak onları hem doğru olarak bilgilendirmiş olacağız ve hem de onları daha sağlıklı ve güçlü bir “özgüvene” sahip olacaklardır. Karakter yapıları daha kuvvetli ve hiçbir aşağılık duygusuna kapılmamış yeni nesiller ülkemize daha verimli hizmetler vereceklerdir.

21. YÜZYILA TUTULACAK IŞIK

Osmanlı Cihan Devletinin kuruluşunun 700. Yıldönümünü kutlamak, bize sadece geçmişe ve parlak bir tarihe bakış derinliği, fikri uzlaşma ve özgüven duygusunun güçlenmesini getirmemeli ve fakat önümüzü, istikbâli de aydınlatmalıdır. Esasen tarih günümüze ışık tu-

tan ve geleceği görebilmemize yardımcı olan bir ilim dalı değil midir ? İşte bu bakış açısından Osmanlı’yı ele aldığımızda onun 21. Yüzyıla da ışık tutacak çok önemli temel değerlere sahip olduğunu görürüz. Hepimizin, ecdâdımızın devleti olan Osmanlı’yı da muhteşem yapan ve onu tarihin en uzun imparatorluklarından birisi haline getiren de esasen bu medeni değerler olmuştur. Osmanlı’yı tanımakla geçmişteki hatalarımızı düzelterip uzlaşmacı, olumlu, yapıcı bir düşünce zeminine kavuşmuş oluyoruz. Fakat onun değerlerini günümüze taşımak suretiyle yeni başlayan 21.asrın insanlığına da evrensel bir mesaj sunulmuş olacaktır. Osmanlı tarihi sadece bir geçmişten ibaret değildir. O’ nun istinat ettiği temel değerlere bugünün toplumlarının ihtiyacı vardır ve bizlerin yapmamız gereken görevimizde bunları araştırıp bugünün insanına tanıtmaktır.

Biz bu makalede, Osmanlı’yı büyük yapan ve 21.Yüzyıl dünyasına örnek ve ders teşkil edecek olan bu medeni değerlerin bazılarını sadece zikretmekle yetineceğiz. Çünkü; bu saha başlı başına müstakil bir etüd konusudur. Osmanlı’yı ne kadar çok ve derinlemesine inceleysek bu insanî ve medenî temel değerleri daha çok idrak eder ve daha sağlıklı bir toplum yapısına sahip olabiliriz. Ayrıca Osmanlı’nın bu sağlam devlet ve toplum değerlerini, biz Osmanlı mirasçılarının bugünün dünyasına anlatmamız Türkler bakımından evrensel kıymeti olan bir hizmet teşkil edecektir. Osmanlı’yı ihtişamlı kılan Osmanlı Medeniyet ve Kültürünü en parlak yapan değerlerinin başlıcalarını şöyle sayabiliriz.

1- Adalet

Osmanlı Cihan Devletinin en belirgin özelliği sorulsa buna belki de “Adalet üzerine kurulmuş bir devlet” denebilir. “Adalet mülkün temelidir” vecizesinin en fazla benimsenip uygulandığı bir tarih dönemi sorulsa bunlardan önde gelen birinin Osmanlı Devleti olduğu tereddütsüz söylenebilir. Bu “Adalet” duygusu bütün topluma mal olmuştur. Avusturya’ya sefer yapan Türk ordusu erlerinin Macaristan kırsal kesiminde yedikleri üzüm salıklarının paralarını küçük çıkınlar içinde bağ kütüklerine bağlayıp yürüyüşlerine devam etmeleri bugünün insanlarına ancak masal aleminde vukuu bulacak bir olay gibi görünüyor.



Esasen zulme dayanan bir devlet, bir kurum uzun ömürlü olamazdı. Osmanlı Cihan Devletinin, bütün menfi faktörlere rağmen uzun ömürlü olmasının başta gelen sebebi adalet inancı olmuştur. Orta Avrupa ve başka yerlerdeki bazı yabancı bölgeler Osmanlı yönetimindeki “adalet” kavuşabilmek için kendiliğinden Osmanlı hâkimiyetini talep etmişlerdir.

2- Hukuk Devleti

Osmanlı Devleti sağlam ve saygı gören bir hukuk düzenine dayanıyor, yürütme hukuk kaidelerine, şer’ i kanunlara göre yapılıyordu. Hukuka saygı topluma mal olmuştu ve “Şeriatın kestiği parmak acımaz” dı. Çünkü şer’ i ve örfü hukuka tam saygıyla ancak adalet tecelli ederdi.

Bazılarının ileri sürmek istediği “padişahların keyfiliği” söz konusu değildi ve onlarda hukuk düzeni ile kayıtlıydılar.

3- Eşitlik

Osmanlı Devleti belki de tarihin en eşitçi bir devlet ve toplum yapısı gerçekleştirmiştir. Irkçılık, etnik ayrımcılık söz konusu değildi. Esas olan bilgi ve liyakatti. Hangi ırktan olursa olsun layık olan devletin en üst kademesine kadar çıkabilirdi. Bundan dolayıdır ki meşhur İngiliz düşünür ve tarihçisi Arnold Tyonbe Osmanlı Cihan Devleti için “Tarihin En Büyük Cumhuriyeti” gibi dikkat çekici bir teşhis koymuştur.

4- Tam Bir Din ve Vicdan Hürriyeti

Osmanlı Devleti’nin sınırları içinde çok çeşitli halkların din, dil ve kültürlerine gösterdiği saygı ve onlara tanıdığı tam insani haklar bugün dahi örnek gösterilmektedir. Osmanlı Medeniyetinin en çok bilinen tarafı bu insan hakları yönüdür. Fakat bu konuya daha da aydınlatarak 21. asrın insanlığına sunmalıyız. 500. Yıldönümü dolayısıyla 1492 İspanya’sından Musevilerin nasıl Osmanlılar tarafından kurtarıldığı kısmen dünya kamuoyuna anlatıldı, Aynı şekilde İstanbul’un fethinde, öncesi ve sonrasında azınlıklara verilen her türlü haklar da dünya ya çok iyi anlatılmalıdır.

5- Umran Çalışmaları

Osmanlı her gittiği ülkeyi imar etmiş, güzelleştirmiş ve sayısız medeniyet eserleri ile donatmıştır. Sadece herkesi hayran bırakan zarif abidevi camiler değil, aynı zamanda Osmanlı coğrafyasının her yerinde sayısız okul, hastane, yol, köprü, imarethane, han, hamam ve benzeri medeniyet eserleri yapılmıştır. Bunları önemli bir kısım hala ayakta ve bir çoğu da ilhya edilmeyi beklemektedir.

SONUÇ

Osmanlıya dürüst bir bakışla bakmalı ve doğru olmalıyız. Türk Tarihinin bu göz kamaştıran ihtişamı devletini daha fazla öğrenip bilgimizi geliştirmeliyiz. Böylece önce kendimiz bir çok olumsuz ve isabetsiz önyargılardan da kurtuluruz. Türk toplumu kendi zihni yapısı ve ilişkileri yönünden daha sağlıklı , yapıcı ve uzlaşıcı olur. Fakat Osmanlı konusu bu kadarla sınırlı değildir. Çünkü Osmanlı yüksek temel değerlere sahip olmuş, yönetimi, insanî, adil, dengeli ve gelişmiş bir toplum meydana getirmeyi hedeflemiştir. Burada örnek olacak bir seviye gerçekleştirmişlerdir. Bu yüksek değerler ve onları geçerli kılabilmiş olmaktan dolayıdır ki biline “*Osmanlı Barışı*” (peace) (Pax Ottomana) uzun asırlar boyu çok geniş bir coğrafyada sağlanabilmiştir. Bugün bu “*Barış*”ın bozulmasının vahim ve elem verici sonuçlarını özellikle *Ortadoğu*’da *Balkanlar* ve *Kuzey Afrika*’da ve hatta ülkemizin bazı yöre ve kurumlarında görmekteyiz. Bu zikredilen eski Osmanlı bölgelerinde savaş, katliam, zulüm, anarşi, tehcir, etnik temizleme, her türlü haksızlık, baskı, insan haklarının ihlâli, din ve vicdan hürriyetinin ayaklar altına alınması hüküm sürmektedir. Böylece *Osmanlı Cihan Devletinin* sağladığı *Osmanlı Barışı*’nın hangi mânâya geldiği daha açık görülmektedir.

Osmanlı Cihan Devletinin kuruluşunun 700. Yıldönümünde biz “*mirasçılar*”a düşen asıl görev öyle inanıyorum ki önce *Osmanlı Medeniyetini* gerçek anlamıyla anlayıp idrak etmek sonrada onu ülkemiz ve tüm insanlara temel değerleri itibariyle sunmaktır.



OSMANLI MİRASI VE BİZ

PROF. DR. HÜSEYİN HATEMİ
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ HUKUK FAKÜLTESİ

I- GENEL DÜŞÜNCELER

Geçen yüzyılda Merhum Namık Kemal Bey; "Vatanın bağrına düşman dayamış hançerini" endişesi içinde iken, bir yandan da "yazık! Koskoca Devlet can çekişiyor, Hakk'a el bağlayalım er kişi niyeti-ne!" gibi sözler de söyleyerek "bahtı karar mâderini kurtaracak" olanları harekete geçirmek istemiş. Bir gün, dostlarından birisi "uzun zamandır böyle söylersin, ne var ki Devlet de, memleket de yerinde!" deyince Namık Kemal Bey şu cevabı vermiş: "-Koskoca Devlet bu! Bak-kal Mehmet Ağa'nın cenazesi değil ki! Elbette cenazesi-nin kaldırılması da uzun sürecek!"

Osmanlı Devleti; İnsanlık Tarihi'nin uzun süreli ve kudretli imparatorluklarından birisi idi. Hanedanı ve Hilâfet makamı ile artık yaşamıyor. Habsburglar'ın Kutsal Roma -Cermen İmparatorluğu, 1815 Viyana Kongresi ile artık Avusturya-Macaristan İmparatorluğu konumuna getirildi. Kısa bir süre önce, 1789 Fransız Devrimi ile Fransız Hanedanı'nı tasfiye eden güç; Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'ndan da bu vasfını alarak Papalık ile "Dünyevî Kılıç" ilişkisini kesmede bir adım daha atmış idi. Bundan sonra sıra Osmanlı Hilâfeti'ni de tasfiye etmek istedi. Ne var ki bu kez "ulema" tehlikeyi sezdi ve İkinci Mahmud'un yanında yer aldı. İkinci Mahmud da bu destekten yararlanarak Yeniçeri Ocağı'na ve Bektaşî tarikatine nihai bir ders verme amacı ile ocağı ve tarikatı ilga etti. Batı örneğine göre kurulmuş yeni kurumlar kurdu. Rus Çarı Petro gibi veya Japon İmparatorluğu gibi yapsa, "İkili" bir sistem kuracak yerde, meselâ medreseleri "mektep" kılrsa ve Yeniçeri Ordusu'nu ıslah etse idi, belki daha tedbirli davranmış olacaktı. Böyle yapacak yerde; Devlet terazisinin bir kefesine "Halife" sifa-

tı ile hakim olarak bu kefeye geleneksel kurumları yerleştirmek, diğer kefeye de -Fatih Sultan Mehmed'den beri var olan bir düşünce ile- Batılı bir hükümdar gibi hakim olarak buraya da "mektep" gibi yeni kurumları yerleştirmek istedi. Oysa geleneksel kurumlar kefesinde "silahlılar güç" yoktu. Geleneksel kurumlar kefesini tamamiyle tasfiye etmek isteyen bir güç de Batı örneğine göre kurulmuş kurumlar kefesine ağırlığını koyarak dengeyi büsbütün bozuyordu. Sultan Mahmud'un ikinci oğlu Abdülaziz darbe ile tahttan indirildi ve tasfiye edildi. Şairin söylediği gibi: "93'de (1876) *Doksan üç gün padişah-ı dehr olup / göçtü uzletgâhına Sultan Murad-ı nâ-Murad*" dönemi de tamamlanmış, dedesinin kurmak ve korumak istediği dengeyi otuz üç yıl koruyacak olan Merhum Sultan Hamid başa geldi. Devlet nazik bir konumda idi: Borç yiyenin kesesinden yiyeceği düşünülmeksizin, Batı'ya borçlanma yolu ile elde edilen para verimli yatırımlarda kullanılacak yerde israf edilmiş, tahvillere ödenecek faiz düşürülünce, eski dönemlerde "züyuf" akça" alan Yeniçeri'nin gayzını bu kez de Batılılar göstermiş, ardından Sultan Aziz tahttan indirilerek intihar süsü verilen bir su-i kade kurban gitmiş, ardından da Devlet'in bu zayıf durumundan yararlanıp yirmi yıl öncesinin öcünü almak isteyen Rus Ordusu Yeşilköy'e (Ayestefanos) dayanmıştı. Sultan Hamid, çok karanlık ve belirsiz bir dönemde başlayan saltanatı boyunca, Halife -Sultan dengesini sağlamada az görülür bir başarı gösterdi. Filistin Osmanlı elinde idi. İkinci Viyana kuşatmasından önce Filistin'i ele geçirmek için dini söylemlerle bir "hurûc" hareketi alevlenir gibi olmuş, ne var ki Sabetay Sevi Mehmed Efendi olmaya mecbur kalınca daha başarılı bir yöntem aranmış, yeni yöntem ile kısa zamanda dünyayı oynata-



cak bir "kaldıraç" elde edildiğinin bilincine varılmıştı. Bundan sonra da doğrudan doğruya siyaset sahnesinde ortaya çıkan hareketin lideri; Sultan Hamid'den Filistin'i kiracılık perdesi altında satın almak istemiş, red cevabı alınca da artık Sultan Hamid'in maharetinin bile tahttan indirilmesini önleyemeyeceği belli olmuş idi. Arkasında, bilinçli bir toplum desteği yoktu.

İttihat ve Terekki içinde Sultan Hamid'in iyi niyetli ve dürüst davranışını takdir edecek "Manastır Ocağı" değil, ne olursa olsun onu tasfiye edecek olan "Selânik Ocağı" baskın çıktı. Ardından bir "provokasyon" geleceği de belli idi. Bilinçli bir toplum desteğinden yoksun olan Sultan Hamid, Muaviye karşısında İmam Hasan'ın seçimine uygun bir seçimle, karşı koymadan köşesine çekilmeyi seçti. Bu kez de "memleket elden gidiyor!" feryadı Ali Emîrî Efendi'den geldi. Fakat bu gibi feryadlar sırasında sesin boğulmasına, başkalarının duymamasına dikkat ediliyordu: *"Geliniz ağlayalım! Memleket elden gidiyor! / Oldu tarih-i müessif: Söz ayağa düştü!"*

Bundan sonra el çabukluğu ile girilen Birinci Dünya Savaşı; Osmanlı İmparatorluğu'nun maddi mirasının tasfiyesi ile sonuçlanacak, el çabukluğu ve başkalarının etkisinde Devleti savaşa sürükleyerek batıranlar, kullanılmış ve artık işe yaramaz bir araç gibi öç kurşunlarının karşısında yalnız bırakılacaklardır. Devlet'in maddi mirası paylaşılırken, "Osmanlılar'ın tarih sahnesinden tamamen silinmesini isteyecek kadar katı yürekli değil, ne var ki bu barbarlar Batı Uygarlığı'nın beşiği olan yerlerde ve özellikle İstanbul'da hayatlarını sürdürmezler, Arap Yarımadası'na, çöllere doğru giderek Medeni Dünya'dan tecrit edilmiş bir mekanda yaşamalıdır" gibi "merhametli" sesler yükselmekte idi. Bir önceki yüzyılda Rus Çarı'nın heveslendiği ve ele geçirmek istediği Osmanlı mirasından hak sahiplerine hemen hiçbirşey bırakılmaması tehlikesi vardı. Milli Mücadele; zorunlu bir "miras sebebiyle istihkak davası" oldu. Ne var ki artık "eski kurumlar ve yeni kurumlar dengesi"ni sağlaması düşünülen "saltanat makamı" sarsılmıştı. Saltanat tasfiye edilince, Devlet reisliği elinden alınmış bir "halife"nin, Papalık gibi bir dini otoritesi ve dayanak noktası olmadığı düşünülse, uzun zaman bu makamda kalamayacağı da aşîkâr idi. Hilafet tasfiye edilince, buna bağlı olarak "Tevhîd-i Tedrisat" da gelecektir.

Ardından Hukuk alanının dini kaynaklar ile ilişkisi kesilecek ve Yazı Devrimi yapılacaktır.

Hukuk'ta, bir miras reddedilmedikçe, mirasçı hak ve borçları ile "tereke"ye sahip olur. Bir de "tutulan deftere göre kabul" ve "resmi tasfiye talebi" vardır. Savaşın galipleri olan tereke alacaklıları; Osmanlı maddi mirasının borçlarını reddetmemize müsaade etmezlerdi. Biz; Osmanlı Maddi Mirası'nın Mîsak-ı Milli çerçevesi içindeki payına Milli Mücadele'den sonra ve Lozan Andlaşması ile hukuken sahip olurken, borçlardan da "Lozan'da tutulan defter" çerçevesinde sorumlu olduk. "Manevi miras"a gelince; "resmi tasfiye" talebinde bulunduk. Mazi ile köprü kurmamızın zorlaşması; bu tasfiye sonucunda elimizde ne kaldığının veya kalması gerektiğinin hesabını da zorlaştırdı. Bir süre türbeler de kapatıldı, hatta eski yazılı tarihi levhaların üzeri örtüldü. Açıldığı zaman da yeni neslin çoğunluğu için bu levhaların Sultanahmet'deki Dikilitaş üzerindeki levhalardan farkı kalmamıştı.

Şimdi Osmanlı'nın 700. yılında Osmanlı mirasının elimizde kalanının bir "envanter"ini yapmak dahi kolay değildir, nerede kaldı elimizden alınanlar için istihkak davası açmak!

Acaba Osmanlı'nın belirli çağ ve dönemlerde görülen bu terkedilmesi gereken özelliklerini almaya, buna karşılık sürdürülmesi gereken mirası reddetmeye mi eğilim gösteriyoruz? "Yüzde altmışından fazlası çocuk zekasında kalmış" bir toplum muyuz? Teneke parıltılarına el uzatıp asıl değerleri itiyor muyuz? Geçmişin maddi mirasını dahi gerektiği gibi koruyabildiğimiz söylenebilir mi? Konya'da Selçuklu Sarayı, Edirne'de Osmanlı Sarayı nerede? Hatta İstanbul'da Bizans Sarayı nerede? Osmanlı; Bizans ve Selçuklu mirasının tam bir değerlendirmesini ve korumasını yapılırdı mı? Şüpheli! Ne var ki bizde "doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar" davranışını miras aldık, kendimizi düşünme zahmetine katlanacak yerde, tarihi öç duyguları ve ön yargıların açtığı sözde çocuk yuvalarında, bakıcılarımızın bizi "özürlü çocuk" olduğumuza inandırılmalarına, iyi dediklerine iyi, kötü dediklerine kötü demeye, elimize tutuşturdukları fırıldakların da onların keyfine göre esen yele uyup değişmesine boyun eğdik. Eyvah ki bu ortam ağırlıklı bir çocuk yuvasına bile değil, Orvell'in çiftliğine benziyor!



Biz de gitgide daha çok çiftliğin koyunlarına benziyoruz! Hafıza kaybına uğradığına kendisi de inandırılıp “tek kişi kalmış canavar”ın mahkemesinden alınan bir kararla hacredilmiş ve malvarlığı, mirası el çabukluğu ile vasisi tarafından yok edilen biçarelere döndük!

Cumhuriyet; geleneksel kurumları halife sıfatı ile, yenilikçi kurumları Sultan sıfatı ile muhafaza etme dengesi yerine “yenilikçi tek kurum” ilkesini benimsemek istedi. Ne var ki “kökü mazide olan âti” olmadı. Merhum Sıddık Sami Onar “kökü mazide olan âti” olma gereğini kavrayanlardan idi. Bu sebeple, meselâ, Üniversite’yi medresenin devamı sayıyor, İstanbul Üniversite’si’nin tarihini Fatih Sultan Mehmed’in kurduğu “medrese”den başlatıyordu. Demek ki, ömrü vefa etse idi, günümüzde yaşasa idi, belki de “köktendincilik” ile suçlanacak idi. Bugün herşeyi Merhum Atatürk ile başlatanlar, Osmanlı ve Selçuklu bir yana; Atatürk’ün mirasına bile vefa gösterme niyetinde değiller. El altından “Türkiye Cumhuriyeti’nin, Osmanlı’nın devamı sayılamayacağı, şu halde yetmişbeş yıllık bir Devlet olduğu, artık Ortadoğu’ya veya Dünya’ya hakim olma hülyalarından kesinlikle vazgeçmesi, sayıklamayı bırakması, Ortadoğu’ya ve ikinci aşamada Dünya’ya hakim olması gereken güce tabi olarak onun verdiği ödevleri üstelik karşılıksız ve kendi zararına yerine getirmesi, aksi takdirde kendisine hayat hakkı bile olmadığı” telkin ediliyor. Atatürk’ün çok önem verdiği ve ümit bağladığı Türk Üniversite modeli de baskı gruplarının borazanı olacağı bir modele doğru hızla itiliyor. Üstelik bunun için de sözde “merkeziyetçi” bir maske kullanılıyor. Yıllardır, medrese-mektep ikiliğine Tevhîd-i Tedrisat ile son verildiğini, ne var ki “mektep” (Üniversite) sağlam bir temele oturtulmadığı için daha sonra da bir Özel Üniversite-Devlet üniversitesi ikiliği doğduğunu, bugünden sonra belki yirmi yıllık bir süre içinde yeni bir “Tevhîd-i Tedrisat” gelerek bu kez Devlet Üniversitesi’nin de tamamen “özelleştirileceği”ni yazdım. 24 Ekim 1999 günlü Radikal İki’de bu gidişe işaret eden bir yazı yayımlandı. (H. Gülalp, Üniversiteler).

Varak-ı mihr-ü vefayı kim okur, kim dinler?

Atatürk, zekası ve sezgisi ile, “miras davası”nın sona ermediğini ve ileride tekrar davalar açılacağını ve oyunlar döneceğini tahmin ediyordu. Gençliğe Hitabe-

si’ni bu sebeple kaleme aldı. İstiklâl Marşı’nı da “Millî Mücadele Şartları”nı ve kurtuluş çarelerini sürekli hatırlatması için millî marş olarak korudu.

Bugün ise, “Hızır’ı bulsalar reh-i zulmetde külâhını kapacak” olan kurnazlıkta kişiler, “merkeziyetçilik” perdesi altında Üniversite’yi tasfiye ettikleri gibi, Atatürkçülük perdesi altında Atatürk’ü dahi Türk Milleti’nden kapmak üzereler! Atatürk’ün rahatsızlığının tırmandığı bir sırada “Kemalizm”i de yazmış değil mi idiler?

Osmanlı’nın Tarih Sahnesi’nde belirlediği yıllarda, yedi yüz yıl kadar önce, çeşitli diller konuşan topluluklar, Hristiyanlık ve ortak menfaatlerde birleştiler, üç yüz yıl kadar sonra başlayan mezhep çatışmalarının da potasından geçtiler, İsviçre’yi bugüne kadar sürdürdüler. Biz niçin “vesayet altında kalmaya razı olmadıkça parçalanmaya mahkûm” olalım? Bu meş’um beyin yıkamanın etkisi altında kalmak zorunda mıyız? Üstelik Osmanlı Mirası’nda -yabancı eller işe karışmadan önce- Batı’da olandan çok daha fazla -hoşgörü vardı. Osmanlı Mirası demek, mesela Tal’at Paşa mirası demek de değildir.

Osmanlı mirasını tümü ile reddedersek, “tek kişi kalmış canavar”ın, Leviathan’ın, Kur’an-ı Kerim tabiri ile “Dâbbe-t-ul-Arz”ın iştahla ağzını açacağını ve bizi Türk-Kürd, Sünni-Alevi, kökten dinci-çağdaş ayırımı yapmaksızın kendisine köle kılacağını, davarlaştıracağını düşünemiyor muyuz? Bu bir “paranoya” değildir, gerçek bir tehlikedir. Bu tehlikenin ortadan kalkması için Dünya’ya evrensel değerlerin, Adalet’in, bu değerlerin kaynağı olan Sevgi’nin hakim olması gerekir. Bu değerlerin yolunu gösteren Mevlânâ’yı Yunus’u; “Selçuklu mirası ile ilgimiz yoktur” diye, Hacı Bayram-ı Veli’yi “Osmanlı mirası ile ilgimiz yoktur” diye red mi edeceğiz? Sonra bize yine yabancı ellerin kırdığı, yenilip yutulmaz bir “Anadolu müslümanlığı” kokteyli sunularak bir süre sonra o da mı elimizden alınacak?

Kritik bir karar anında, bir yolu uçuruma, bir yolu esenliğe varan bir kavşaktayız. Uçuruma giden yol için çok çekici reklam panoları ve aldatıcı sloganlar hazırlanmış. Bunların etkisinde kalmamak için, Tarih’ten ibret almak için, Osmanlı Mirası’nın -ana hatları ile de olsa- bir envanterini çıkarmaya çalışalım.



II- "OSMANLI MİRASI" NE OLŞA GEREKTİR?

1) Şeklen, Türkçe'nin resmi ve ortak dil oluşu; bölgenin tarihi şartları içinde bir zorunluk olarak görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren ve Selçuklu Devleti'nden farklı olarak; Türkçe resmi ve ortak anlaşma dili olmuştur. İngiliz İmparatorluğu'nun ana topraklarında da olduğu gibi, İrlandalılar ve İskoçların ana dillerini korumaları, fakat resmi dilin İngilizce olması gibi; mahalli dillere baskı yapılmış, fakat hanedanın ana dili Devlet'in resmi dili olmuştur. İran'da nasıl tarihi şartlar içinde Farsça'nın ana dil olması gerekti ise ve bugün de böyle devam etmesi uygun ise; Türkiye için de Türkçe böyledir. İsviçre'nin tarihi şartları kendine özgüdür. Bugün Türkiye'de Türkçe-Zazaca-Gurmanca-Arapça-Ermenice-Lazca-Gürcüce vs. gibi beş altı resmi dilli bir toplum haline gelmek ne insan hakları açısından zorunludur, ne de Milli birliğimiz açısından yararlıdır. Anadolu'da yaşayan bütün topluluklar, Osmanlı Devleti'nin mirasçısıdır ve mirasçı demek, bu anlamda külli halef demektir, Osmanlı Devleti'nin şekli anlamda temel taşlarından birisi olan "tek resmi dil: Türkçe" esasına saygı göstermeli, ana dili Türkçe olanlar da diğer dillerin yaşatılmasına saygı göstermelidirler.

Yazık ki ülkemizde son yıllarda İngilizce'nin resmi dil haline getirilmesi gibi, sömürgelerde rastlanan bir eğilim, "çağdaşlık" perdesi altında kendisini göstermiştir. Millî Mücadele Dönemi'nin "mandat'cı" denerek küçümsenen zevâtı dahi böylesine ileri gitmemişlerdir. Bir çok özel veya Devlet'e ait yüksek eğitim kurumunda, ana dili Türkçe olan öğretmenler, büyük çoğunluğunun ana dili Türkçe olan öğrencileri karşısında İngilizce konuşmaya çabalamaktadırlar. Oysa İngilizce'nin güzel konuşulması; başlıbaşına kötü değil hatta iyi bir şey olsa bile, söylenen şeyin bilimsel değeri İngilizce söylemekle artmaz. Her yüksek öğretim öğrencisinin İngilizce bilmesi de iyi bir şeydir, ne var ki bu da bilim dilinin İngilizce olması ile karıştırılmamalıdır.

Üstelik İngilizce (Amerikanca) karşısında Türkçe'den feragat etmeye boyun eğen kimseler; "Ezan ve Fatiha" konusuna gelince yine takma yeleli arslan kesilip kükreme taktiklerine girişmektedirler. Amaç açıktır: Aydınları; "küreselleşme" boyunduruğunda birleştirmek ve

İslâm'da birleşenleri önlemek! Bu amacı güdenlerin "Osmanlı Halefi" olmadıkları da açıktır.

"Osmanlı Halefi" olmayanlar; Osmanlı mirasından yalan yanlış kıyaslar tertipleyerek "alavere-dalavere" sonuçları çıkarmada da pek ustadırlar: Osmanlı her yönü ile Amerika'ya benziyordu. Üniversiteleri de tam anlamı ile Amerikan Üniversiteleri gibi özeldi ve "mütevelli" yönetiminde idi. Şu halde bizim de Devlet ve dolayısı ile toplumun parası ile kurulmuş üniversiteleri baskı grupları oligarşisinin temsilcilerine -mütevelli adı vererek teslim etmemiz gerekir!

Bütün bu kıyaslar da bätül ve yanlışdır. Niçin?

2) Çünkü herşeyden önce; tarihi gelişim ve birikime göre belirlenecek olan şekli örgütlenme biçimlerine değil, maddi açıdan neye halef ve varis olacağımızı tesbit etmek gerekir.

Bugün Osmanlı'nın yediyüzüncü yılını kutluyoruz. Osmanlı da ortaya çıktığı sırada "adalet" vaadediyor ve 622-632 yılları arasında kurulan ve yaşanan Medine Devleti'nin yediyüzüncü yılını kutlamış oluyordu. Bu kutlamanın sözde kalmaması ve bilincine varılması için "peygamber varisi ulema"ya ihtiyaç vardı.

Cengiz Devleti'nin amansız dalgaları onüçüncü yüz yıl Anadolu Selçuklu Devleti'nin kolunu-kanadını kırmıştı. Halkın zulümden bunalması; "Babaîler isyanı"na yol açmış, bu isyan bastırılmıştı.

Babaîler isyanı'nın merkezine yerleştirilen kimselerin -sonradan benzerine Şeyh Bedrettin olayında da rastlanacağı gibi "anarşist bätinî hareketi" sayılabilecek bir niteliği yoktu. Bu harekete fiilen katılmayan ve belki de Baba İlyas'ın idam edildiği 1240 yılında yirmi yaşlarında olan Edebalı; Osman Gazi'nin tarih sahnesinde belirlediği yıllarda o yörede ve yetmiş-seksen yaşlarında olacaktır. Herhalde yörenin gerek hristiyan, gerek müslüman halkı; zulüm ve anarşiden bıkmıştı ve Osmanlı'dan herkesi kapsayan bir adalet bekliyordu. İlk hükümdarlar da bir "gazî-derviş" kimliğine bürünerek bu beklentiye yoğunlaşıyorlardı. Ne var ki; bir süre sonra, Yıldırım Bayezid dönemi Bursa'sını ziyaret eden ünlü bilgin Seyyid Şerif-i Cürcânî, kötümser bir tahmin ileri sürecekti: İlim güneşi (İslâm düşüncesi) Arap ufkunda doğdu, Acem diyarında mahrum kemalini buldu, Rum



diyarında ise (Anadolu'da) örflerin çokluğu yüzünden ziyadan mahrum bir gök cismi haline gelmiştir, yakında batır ve cehalet karanlığı bütün dünyayı alır", (bkz. Z. V. Togan, *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, C. I, 2. Baskı, İstanbul 1970 s. 3731) Bu kötümser tahminde sözü edilen "örf", Kur'an-ı Kerim'deki anlamı ile, her insanın üzerinde birleştiği aklî uzlaşımlar, genel kabuller olmaktan çıkmış, yine aklın tasdik ettiği "Vahiy"den kaynaklanmayan ve toplum içinde "güçlü" olanların baskın iradesi ile belirlenen kurallar anlamına gelmeye başlamıştır.

Timur musibeti'nden sonra tekrar kendisini toplamaya çalışan onbeşinci yüzyıl Osmanlı yönetiminde, maddi anlamda adalet ilkesinden şekli örfle büsbütün bir eğilim başlamıştır. Bu da iki yüzyıl öncesinin Babailer isyanında olduğu gibi, Şeyh Bedreddin isyanına yol açmış, isyan başarıya ulaşmamış, yine Baba İlyas ve Hacı Bektaş için de olduğu gibi ve bir yüzyıl sonra, Çaldıran sonrası Osmanlı döneminde, Şeyh Bederddin'in de alevleşmesi süreci başlamıştır.

İkinci Murad; Hacı Bayram-ı Veli'yi zincirler içinde Edirne'ye getirtse bile, derhal zincirlerinden çözecek ve hürmet gösterecek bir ferasetde idi. Ne de olsa o dönemde Hacı Bayram-ı Veli'nin ilişkide olduğu Erdebil Ocağı; Şah İsmail sonrası Erdebil Ocağı da değildi ve Anadolu esirleri Erdebil Piri'nin ricası ile serbest bırakılmışlardı. Osmanlı Hanedanı'nın da, daha sonra Fatih ile çatışacak olan Akkoyunlu Uzun Hasan'ın da Erdebil Ocağı'na bağlılıkları vardı.

Fatih akıllı ve yetenekli bir hükümdardı. Fatih'den sonra ise; İkinci Beyazid aynı feraseti gösteremedi. Beyazid'in, Hatipzade'nin gizli tehditlerine papuç bırakarak Molla Lütü Merhum'u zalim ve hasetçi düşmanlarına teslim etmesi ve dolayısı ile 24 Aralık 1494'de İstanbul'da şehit edilmesi; Osmanlı İlim Tarihi için -Kreutel'in dediği gibi- bir utanç lekesi oldu.

Ardından, Şah İsmail'in şehlikten şahlığa soyunması ve Sultan Selim ile rekabeti; İslâm Alemi'nin Doğusu ile Batısı arasındaki ilim alışverişini de sekteye uğrattı. Ayrıca; her iki ülkede de adaletten sapılmasına yol açtı. Hacı Bayram-ı Veli'nin ve dolayısı ile Şah İsmail öncesi Erdebil Ocağı'nın çizgisini sadakatle temsil eden gerçek erler; tevizler dolayısı ile şehit edildi. Molla Lüt-

fi'den kırkbeş yıl sonra onun şehit edildiği yerde İsmail Maşukî'nin boynu vuruldu. Bu arada Devlet de şekil değiştirmiş, toplumun sağlıklı yapısı ile ilişkileri büsbütün kesilmiş idi. Yeniçeri Ocağı devşirme, yöneticileri kapı kulu, sipahisi "öşür" ve "örfi" haraçlar toplayan, Padişah anaları köle kökenli, görevlere getirilen kapıkulları hadım edilmiş de olabilen, görevden alındığında kellesi de siyaseten alınabilen, malları da müsadere edilebilen kimselerin yönetici olabildiği ve artık bu "ehl-i örf"ün "ulemâ"nın üstünde sayıldığı bu toplum düzeni fazla yürümez ve elbette Batı'dan geri kalırdı. Nitekim kaldı da! Osmanlı'nın mirasçısı ve halefimiz, fakat başkalarına bağımlı olmayarak kendi irademiz ile yapacağımız bir tasfiyeden sonra, geriye kalacak "hayırlı bakiye"nin mirasçısıyız, yanlışların değil!

İkinci Viyana Kuşatması mağlûbiyetle sonuçlandıktan sonra; Osmanlı'da bu yapay ve hayat kanunlarından uzak örgütlenmeden bir soğuma bir uzaklaşma başladı. Medreselerin -üstelik tekli bir yapıda- ıslahı teşebbüsleri görüldü. Ne var ki bunlar yeterli bir yoğunluğa erişilemedi. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından itibaren başlatabileceğimiz Tanzimat Dönemi'nde ise, Tanzimat Fermanı'na bakarsak, Tanzimat Fermanı'nı da çok güzel ve doğru formüller içeren bir metin olarak görürüz. Ne var ki, artık yüzyıl kadar önce Londra'da kurulan Leviathan Ocağı'nın Türkiye'de yönetime hakim olmaya başladığını ve söylenenlerin sözde kaldığını da görmekteyiz. Yine de Tanzimat ricali içinde çok iyi niyetli ve evrensel doğrulara gönül veren kimseler vardı. Tanzimat Mektepleri'nden çok dürüst ve yetenekli Osmanlı aydınları yetişti. Sultan Hamid'in tahttan indirilmesinden sonra ise dışa bağımlılık ve biliçsizlik büsbütün yoğunlaştı. Bugün de -yine moda olan deyimle- yeni "konjoktürel koşullar" içinde tarihin tekerrür etmesi. Osmanlı Devleti'nin tasfiye edilmesi ile yetinilmeyip bağımsız Türkiye Cumhuriyeti'nin de hesabının görülmesi için perde arkasında nice dolaplar dönmektedir.

Adalet ilkesine ve Tanzimat Fermanı'nın evrensel değerlerine, İstiklâl Marşı'na, bu gibi değerlere varis olmalıyız, yoksa Osmanlı'ya varis olmak demek, İttihat ve Terakki'ye varis olmak, hatta onlara bile parmak ısırtacak "gaflet", "dalâlet", ve hatta "hıyanet"e sapmak demek değildir.



Türkçe nasıl tarihi birikim dolayısı ile resmi dil olarak koruyacağımız bir miras ise, İslâm da Türkiye için öyledir. Amerika, Almanya, İsviçre, İskandinav ülkeleri gibi ülkeler için Hıristiyanlık nasıl tarihi bir miras ise, bizim için de Çaldıran öncesi İslâm'ı, Hacı Bayram-ı Veli çizgisi öyledir. Türkiye'de bu anlamda İslâm'ı dahi redd-i miras konusu yapmak, bindiği dalı kesmek demektir. Ne var ki, gitgide daha büyük bir hevesle vasiliğimize soyunan İsrail de Musevi dinini kendisi için aynı şekilde tabii bir tarihi miras olarak görürken, bizde İslâm- tarihi yanlışların en büyüğü irtikap edilerek bertaraf ve tasfiye edilmesi gereken bir "hastalık" olarak gösterilmek istenmektedir.

Biran önce aklımızı başımıza toplayalım, önce İslâm'ın evrensel ve değişmez Tabî Ahlâk ve Hukuk ilke ve değerlerine mirasçı olalım, dolayısı ile Osmanlı'ya da mirasçı olmuş oluruz.

Doğru anlamı ile Musevilik ve Hıristiyanlık Hukuk Devleti'ne engel olmuyor da niçin İslâm oluyor?

İstiklâl Marşı, bütün muhtevâsı ile, elde etmemizi ve sahip çıkmamız gereken mirasın bir "envanter"i hükmündedir. Onu elden kaptırırsak, miras sebebi ile istihkak davasını kazanmamız büsbütün zor olacaktır.

Benden bu kadar!



OSMANLI VE HOŞGÖRÜ

PROF. DR. TOKTAMIŞ ATEŞ
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ HUKUK FAKÜLTESİ

Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı İmparatorluğu'nu bir "sentez" olarak tanımlar. Zaten benzer bir ifadeyi, Fuad Köprülü'de de görürüz. Fuad Köprülü'nün, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu"ndaki şu ifadesinin özellikle altı çizilmelidir:

"Osmanlı Devleti; Anadolu Selçuklu Devleti'ni, Danişmentleri, Anadolu Beyliklerini de kuran Anadolu Türklüğünün 13. ve 14. yüzyıllardaki siyasi ve ictimai tekamülünden doğan bir sentez, yeni bir tarihi terkiptir."

Ben, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hoşgörü anlayışını ve bunun sonuçlarını irdelemeden önce, biraz "hoşgörü" kavramı üzerinde durmak istiyorum.

Hoşgörü, "Bir kişinin, ya da bir topluluğun, kendilerinden 'farklı' kişiler, ya da topluluklara karşı, 'sevecen' bir 'tahammül içinde' olmaları," demektir.

Yani hoşgörülü olmak demek, tahammüllü olmak demektir. Farklı renkleri, farklı inançları, farklı değerler sistemi, farklı yaşam biçimleri vb. olan kişilere ve topluluklara karşı, sevecen bir tahammül içinde olabilmek demektir.

Ve hiç kuşku duyulmamalıdır ki; böyle bir tahammül, "birlikte yaşama" fırsatını ve olanağını verir. Ve böylece farklılıkların birarada yaşaması, büyük bir zenginlik getirir.

Yazımın başında altını çizmek isteyeceğim bir başka nokta daha var. Osmanlı İmparatorluğu, bir "beylik" durumundan bir "cihan imparatorluğuna" dönüşebilmiş," bunda hoşgörüyü dayanan "dünya görüşünün" büyük payı vardır.

Osmanlı İmparatorluğu, çok uluslu bünyesiyle yüzyıllarca ayakta kalmış, ancak tüm Avrupa'yı kasıp kavuran "ulusçuluk akımı", İmparatorluk bünyesindeki

ulusları harekete geçirince, kaçınılmaz bir biçimde çökmüştür. Ancak öyle sanıyorum ki; günümüz Türkiye'sinde kısmen gördüğümüz hoşgörü, o günlerden kalan bir mirastır.

Aslında Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörünün ilk işaretlerini, daha kuruluş döneminde, "dinsel baskı" yerine, gelenek ve göreneklerini yaşama geçirme konusundaki çabaları ve "şer"i hukuk'un yanısıra, "örfi hukuka" da değer vermelerinde görebiliriz.

Bu konuda Fuad Köprülü şöyle yazıyor: ("Ortazaman Türk Hukuki Müesseseleri, İstanbul 1937, s. 34)

"Daha pretaistorik devirlerde beşeriyetin ilk siyasi teşekkül kadrolarını yaratmak suretiyle, amme hukukunun vazii oldukları etnolojik tetkikleriyle anlaşılan Türklerin, Ortazaman'da, İslâm dini dairesine girdikten sonra bile, İslâm hukukunun, devlet otoritesine serbest bir faaliyet alanı tanımayan dar ve geri nazariyelerine rağmen, böyle ileri bir siyasal teşekkül derecesine yükselmesini hayretle karşılamamak icab eder; çünkü çok realist olan bu devlet kurucular samimi müslüman olmakla beraber, devletin otoritesi, yani amme menfaati mevzu bahis olduğu zaman, İslâm hukukçularının hayali sistemlerine asla kıymet vermemişler ve çok eski hukuki an'anelerine göre, serbest bir legislation faaliyeti göstererek aşağı ortak zamanın en büyük imparatorluğunu kurmuşlardır."

Aynı konuda Prof. Dr. Ömer Lütfi Barkan da benzer şeyler yazmaktadır. ("Osmanlı İmparatorluğu'nda Din ve Sekülerizmin Tarihi İnkişaf") "Kuruluş devri nizamlarını vaz etmiş olan ilk Osmanlı padişahlarının umumiyetle çok realist hareket ettikleri ve hıristiyan memleketlerine yaptıkları fetihler için 'İslâmlığın mukaddes cihadi' ideolojisini benimsemiş olmalarına rağmen



men, dünya işlerinde, dini mülhazalarının geniş ölçüde tesiri altında kalacak kadar mutaassıp davranmak mec-buriyetinde bulunmadıkları görülmektedir.”

Hoşgörü, “subjektif” (özel) bir biçimde gerçek-leştirilen bir “karar”dır. İnsanlar kendi gereksinimleri, huzurları, mutlulukları vb. “hazları” için hoşgörülü olurlar. Zaten bir toplumun hoşgörüsü, yasalarla düzenlenir ve yaptırımlara bağlanırsa, artık “din ve vicdan özgürlüğü” söz konusu olur.

Hoşgörü: kimi zaman insanların yüreğindeki sevgiyle beslenir, kimi zaman da “akılcı” (rasyonel) bir düşüncenin ürünü olarak karşımıza çıkar. Ve bence Osmanlı İmparatorluğu’nun hoşgörüsünün kökeninde, (belki de bilinç altında), bu akılcılığı görebiliriz.

Zaten Bitinya Ucundan bir “patlama” olarak nitelendirebileceğimiz bir biçimde, önce Balkanlar ve sonra da Anadolu’ya doğru genişleyen Osmanlı Devleti’nin bu başarısının sırrı da, biraz sonra değineceğimiz ve tümüyle hoşgörüye dayanan, “yepyeni bir devlet anlayışı”dır.

Fakat bu işi tam anlamıyla değerlendirebilmek için de, 14. yüzyıl başlarında ve öncesindeki Anadolu’nun durumuna ve Bizans’ın çöküntüsüne bir göz atmak gereklidir.

O dönemde Anadolu’da Moğol baskısı, her sene artan vergileri ile dayanılmaz bir durumda idi. Konya Sultanlığı varlığını tümüyle yitirmiş, bağımlı bir devlet durumundaydı. Başta Karamanoğulları olmak üzere çeşitli Türkmen beylikleri, bir yandan bağımsızlıkları için uğraşırken, bir yandan da Konya tahtını ele geçirmeye çalışıyorlardı. Anadolu halkı; bir yandan vergiler, bir yandan da sonu gelmeyen bu savaşlar nedeniyle son derece sıkıntılı bir durumdaydı. Ayrıca topraklardaki bir tür “mülkleşme”, feodalite benzeri bir düzen ortaya çıkartmaya başlamıştı.

Bizans’ın ve Balkanlar’ın durumu da, bundan daha iyi değildi. Bizans’ı uzun süre ellerinde tutan Latinler, İstanbul’u terketmişlerdi ama, geride bıraktıkları çöküntü, kolayca giderilecek gibi değildi. Bizans tam bir çöküntü içinde idi. İktisadi yaşam yıkıntıya uğramıştı. Aynı durum tarım kesiminde de görülmekteydi.

Buna karşılık, gitgide artan giderleri karşılamak için, vergiler de gitgide artırılıyor ve tüm bunlar, en ağır

biçimiyle halkın sırtına yükleniyordu. Örneğin Bitinya halkı önceleri hiç vergi ödemezken, hatta bu bölgedeki insanların tekfuruları, sınırları koruduklarından ötürü merkezden belirli bir para alırlarken, Mihael Paleologos zamanında hem bu para kesilmiş ve hem de ağır vergilerle yükümlü kılınmışlardı.¹

İşte Osmanlı Beyliği böyle bir ortamda kurulmuştu. Konya tahtı için sonu gelmez, belirsiz bir savaşma girmek yerine, çok sıkıntı içinde olan Balkanlar ve Rumeli’de ilk genişleme ve “kök salma” çabasına girişmeleri, çok “rasyonel” bir tutumdu ve bunu yaşama geçirebilmenin temel koşulu, “hoşgörü bayrağını” elden bırakmamaktı.

Gerçekten; Osmanlılar fethettikleri her yere, yepyeni bir ekonomik düzen ve yepyeni bir “anlayışla” giriyorlardı.

Osmanlıların kuruluş döneminde, ekonomik düzen konusunda üzerinde durdukları en önemli sorun, Prof. Barkan’ın belirtmiş olduğu üzere;

“Tavaifi Müluk anarşisi içinde doğup onun zararına büyüyen ve yeni bir devlet telakkisi ve nizamının zafarını temsil eden imparatorluğun; soy ve toprak asaleti sınıflarına karşı açtığı, uzun ve neticeleri itibariyle kati bir mücadeledir.”²

Osmanlılar işgal ettikleri bölgelerde; o güne kadar ezilmiş, hoş görülmüş insanlara, düşünce ve vicdan özgürlüklerini tanımlar, haksız tutumlara son vermişler, vergi angaryalarını ortadan kaldırmışlar; kısacası halkla kaynaşma yoluna gitmişlerdir.³

Osman Bey, Bursa’yı abluka almak için yaptırdığı hisarın kumandanı Balabancık’a şu direktifi veriyordu:

“Reayaya zulüm ve teaddi etmeyip, kalplerini tatyip ile ehli İslâm tarafına celbediniz.”⁴

Lefke tekfurı müslümanlığı kabul ederek teslim olduğu zaman, Ertuğrul Gazi’nin eski silah arkadaşı ihtiyar Samsa Çavuş, bu toprakların kendisine tımar olarak verilmesini istediğinde, Osman Bey’in verdiği yanıt, Osmanlıların hoşgörüye dayanan rasyonel kuruluş felsefelerini, en net bir biçimde göstermektedir:

“Bize itaat edelerin mülkünü elinden aldığımız suretle, gayri bir kimse inkıyat etmeyip her bar cenge muhtaç oluruz.”⁵



İşte bu türden düşüncelerin ve davranışların sonucu ortaya çıkan olumlu hava; daha Osmanlılar gelmeden, Bizans'tan sığınmalara neden olmaktaydı.⁶ Bizans yönetiminden kaçarak Osmanlılara sığınanlar, uzun süre vergiden muaf tutuldukları gibi, sonradan vermek zorunda oldukları "haraç" da, eskiden Bizans'a vermek zorunda oldukları vergiye oranla, çok az birşey tutuyordu.⁷

Bizans etkinliğinin sarsılmasından sonra Balkan uluslararası başlıyan anarşi, Osmanlı İmparatorluğu nedeniyle ortadan kalktı ve bu imparatorluk kadroları içinde Balkan Hristiyanları, Bizans'ın güçlü zamanlarında olduğu gibi, barış ve düzene kavuştular.⁸

Ünlü Romen tarihçi N. Iorga'nın belirtmiş olduğu gibi;

"Bir asır içinde yerlerini Osmanlı İmparatorluğu'na terkeden Balkan Hristiyan Devletleri, umumiyetle sanıldığı gibi, Hristiyan dinini yok etmek isteyen mutaassıp bir düşmanın sebep olduğu dini bir katastrof-la ortadan kalkmış değillerdir... Osmanlılar monarşik birliği ve mutlakliyetin sulh ve sükununu, tek bir efendinin hükmünü getirdiler.... Bizans, Slav ve Osmanlı siyasal nizamları, tek bir bütün içinde birbirleriyle kaynaştı. Mahalli feodal hakimiyetler, devrin umumi temayülünü temsil eden Osmanlılar önünde birer birer silini-verdi ve Osmanlı birliği içinde karıştı."⁹

Aslında 20. yüzyılın anlayışı çerçevesinde, "mutlakliyetin sulh ve sükunu", elbette "özlenen", ya da "özlenec" bir durum değildir. Ama tarihsel gelişmelerin karşılaştırmasını, o dönemlerin koşulları ve gerçeklerini gözönünde tutarak değerlendirmek gerekir.

Neyse, biz gene konumuza dönelim. Gerçekten, Osmanlıların fethettikleri yerlerde derin bir hoşgörü içinde oldukları ve özellikle dinsel bir özgürlük tanıdıkları konusunda, hiçbir kuşku ve tartışma yoktur. Zaten Osmanlıların bu politikaları, daha sonraki yüzyıllarda ve özellikle İmparatorluğun çöküş sürecinde, net olarak gözlenebilecektir. Eğer Osmanlı'nın bu hoşgörülü tutumu olmasaydı, "farklılıklar" bu denli canlı yaşamaz ve gelişmez ve bunun sonucu olarak, İmparatorluk çökmezdi. Düşünün ki: Müslüman Araplar yüzyıllarca Endülüs'te kalmışlardır. Bugün İspanya'da, hemen hiç müslüman yoktur...

Osmanlı İmparatorluğu konusundaki yargıları, bu konuda Prof. Fuad Köprülü'nün yapmış olduğu eleştirilerden sonra,¹⁰ adamakıllı sarsılmış ve değerini yitirmiş olan; ünlü tarihçi Gibbons, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu" isimli kitabında şunları yazıyor:

"Osmanlıların tesamuhu (müsamahaları) ister siyaset, ister halis insaniyet, isterse lakaydi neticesi ile meydana gelmiş olsun, şu vakıaya itiraz edilemez ki; Osmanlılar yeni zaman içinde milliyetlerini tesis ederken, dini hürriyet umdesini, temel taşı olmak üzere vaz'etmiş ilk millettir. Arası kesilmeyen yahudi teziyatı ve engizisyonla resmen musavenet mesuliyeti lekesini taşıyan asırlar esnasında hristiyanlar ve müslümanlar Osmanlıların idaresi altında ahenk ve vıfak içerisinde yaşıyorlardı."¹¹

Bir başka tarihçi, Georg Young, kuruluş dönemi Osmanlıları için şunları yazıyor:

"Türkler ilk nazarda feodal bir sistem altında mutaassıp bir din harbi yapmaya girişmiş gibi görünebilirler. Fakat biz de sorarız; neden hristiyan taassubu ve feodal sistemi bir Latin İmparatorluğu tesisine muvaffak olamamıştı? Bunun kısaca izahı şu olabilir. Evvela Osmanlı İmparatorluğu'nun temelleri demokratik idi; Türk mizacı, ananesi ve terbiyesi itibarıyla Latin'den ve Yunan'dan daha adil idi. Fatih'in İstanbul'a girişi, o günün moralistlerine, İslâmiyet'in Hristiyanlığa ve şerrin hayra galebesi gibi görünmüştü. Fakat bizim için bunların hiçbirisi doğru değildir. Bu; sadece, Osmanlı Türkleri'nin sağlam olan ictimai sistemlerinin, Yunan emperyalizminin köhne ideallerine ve menfaatlerine galebesinden ibarettir."¹²

Aslında çalışmamızın başında da vurgulamış olduğumuz gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulduğu ortam, "hatayı hiç affetmeyen" bir ortam olduğu gibi, böylesi bir "rasyonalizme" uygun zemin de oluşturmuyordu.

Gerçekten; 13. yüzyıl Anadolu Türk Toplumu, sosyal işbölümü düzeyi ve ekonomik gelişmişliği açısından, Aşağı Ortazaman toplumlarının en ilerlemiş olanlarından birisiydi.

Bu topluluğun siyasal bir biçimlenişi olan 13. yüzyıl Anadolu Selçuklu Devleti de; düzgün ve sağlam işleyen kurumları olan, merkezîyetçi bir devlettir ki; 11.



yüzyılda Çin Türkistan'ından, Marmara kıyılarına kadar ve Kafkaslardan Basra Körfezi'ne kadar egemen olan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun, siyasal ve yönetim geleneklerini tümüyle sürdürmüştür.¹³

Değişik ve farklı kültürlerin birbirleriyle ilişkiye girdikleri bu Küçük Asya çevresi, bağnazlık duygusu ve düşüncesinden uzak, geniş felsefi düşünceleri sindirmeye yetenekli idi.¹⁴

Anadolu'da hoşgörü anlayışı ve çeşitli kültürlerin kaynaşması öylesine güçlü idi ki; 13. yüzyılın yetiştirmiş olduğu sayısız "büyüklerin kimilerince "en büyüğü" sayılan Mevlânâ Celâlad-din Rumî şiirlerini genellikle Farsça yazarken, bu arada Arapça, Türkçe ve Rumca da yazmakta idi.¹⁵

İşte Osmanlı İmparatorluğu kuruluş döneminde böyle bir kültürel miras devralmış ve ekonomik akılcılığına da buna ekleyerek, yepyeni bir siyasal "model", yepyeni bir "sentez" oluşturmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş dönemini izleyen dönemdeki politikası da, aynı hoşgörü temeline oturmuştur. Bu politikanın iki "ayağı" vardı. Birinci ayak, siyasal olarak merkez bağı güçlü bir yerinden yönetim idi. Çoğu farklı coğrafyalarda yaşayan, çok farklı ulusları birarada tutmayı başaran Osmanlı İmparatorluğu, daha önce de değindiğimiz gibi, "Ulusçuluk" akımının tahribatına dayanamayacaktır.

Bu politikanın ikinci ayağı, önceleri salt hoşgörü çerçevesinde değerlendirebilirsek bile, daha sonraları karşımıza "din ve vicdan özgürlüğü" ve "kültürel bağımsızlık" biçiminde çıkacak olan yönetim anlayışı, yönetim felsefesidir.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki din ve vicdan özgürlüğünü, bir anlamda Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği olduğu, "Medine Sözleşmesi" çerçevesinde değerlendirebiliriz. Yani her dinin cemaati, kendi dininin kuralları çerçevesinde ibadetini yapacak ve yaşamını düzenleyecek... Müslüman, bir müslüman nasıl yaşamak istiyorsa öyle yaşayacak, Hristiyan bir hristiyan nasıl yaşamak istiyorsa öyle yaşayacak, Yahudi yahudi gibi yaşayacak!..

Günümüzde de bazı yazarların, toplumsal çatışmaları önleyebilmek amacıyla önerdikleri bu anlayış, biraz dikkat edilirse tam bir hoşgörü çerçevesinde değeri-

lendirilemez. Elbette o günlerin dünyası için, çok ileri bir anlayış olarak görülen bu anlayışı, günümüze uyarlamak istersek, çatışmaların önünü alamayız.

Gerçekten; bu anlayışın, yani Osmanlı'nın yükseliş devrinden başlayarak yıkılışına kadar sürdürdüğü din ve vicdan özgürlüğünün, ya da bu alandaki hoşgörüsünün iki sınırı vardır.

Bunlardan birincisi; her cemaatin kendi dininin kuralları içinde yaşarken, o dinin "siyasallaşmamış", yani siyasal otoritenin mutlak bir bağlılık ve bağımlılık içinde olmasıdır. Eğer "farklılıklar", "ayrılıkçılığa" dönüşürse, ortada hoşgörü falan kalmamaktadır. Zaten Osmanlı'nın çöküşü de böyle olmuş, ulusçuluk akımının yaygınlaşmasıyla birlikte, asırlardır kendi "kültürel" özerkliklerini ve farklılıklarını koruyan ve "dinlerini" hoşgörü içinde yaşayarak vecibelerini yerine getirmiş bulunan farklı uluslar, kendi ulus devletlerini kurma savaşına girerek, "isyan bayrağını" açmışlardır.

Merkezin zayıflaması, biraz yukarıda "merkez bağı güçlü bir yerinden yönetim " olarak isimlendirdiğim modelin çökmesine neden olmuş ve İmparatorluk yıkılmıştır.

Hoşgörünün ikinci sınırı, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun uyguladığı hoşgörüdeki ikinci sınır, "her din mensubunun, kendi cemaatinin kuralları içinde özgür olmasıdır." Ama eğer kendini bir dinsel cemaatin üyesi olarak tanımlamış, ya da kendi isteği olsun, ya da olmasın, öyle bir belirlenim gerçekleşmişse, o zaman o dinsel cemaatin kuralları dışına çıkması söz konusu değildir. Bu durum, özellikle Müslümanlar açısından önem taşımaktaydı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun hoşgörüsü çerçevesinde; gerçekten, bir Müslüman müslüman gibi, bir Hristiyan hristiyan gibi, bir Yahudi yahudi gibi yaşardı. Ama bir müslüman müslümanlığı, "kendi anlayışı çerçevesinde" yaşayamazdı. Örneğin, "benim müslümanlık anlayışıma göre, oruç tutmam gerekmez" diyemezdi. Ya da, "Ben Müslüman olmaktan sıkıldım dinimi değiştiriyorum" demesine izin verilmezdi. En ağır biçimiyle cezalandırılırdı. Bir müslümanın müslümanlığını nasıl yaşayacağını "birileri" belirlerlerdi (Elbette kutsal bir takım referanslara bakarak).



Osmanlı İmparatorluğu, şer'i hukuk yanısıra, örfi hukuka da geniş bir uygulama alanı tanıyan ve çalışmamızın başından beri örneklemeye çabaladığımız hoşgörüünü koruyan bir devlet idi. Ama netice itibarıyla, "Sünni-Hanefi" mezhebinin anlayışı çerçevesinde, Bağdat Halifesinden Anadolu Selçuklu Sultanı vasıtasıyla "el almış" bir "İslam Devleti" idi.

Özellikle, Mısır'da Memlûklara sığınmış bulunan son Abbasi Halifesini İstanbul'a getirerek 1517'de bu "sıfatı" devralan Yavuz Sultan Selim'den sonra, aynı zamanda Hz. Peygamber'in halefi, "halife" sıfatında taşıyan Osmanlı Padişahları, Sünni-Hanefi mezhep dışındaki İslâm mezheplerine pek sıcak bakmamışlar, başka dinlere ve bu dinlerin mensuplarına karşı gösterilen hoşgörü, İslâmiyetin farklı mezheplerinin mensuplarına gösterilmemiştir. Fakat burada, "siyasal" bir endişenin bulunduğuun altını çizmek gerekir.

İmparatorluğun son yüzyılında, ulusçuluk akımları bünyeyi derinden derine sarsarken ve ekonomik çöküntü de bu sarsıntıların şiddetini artırırken; hem "saray" ve hem de Osmanlı aydınları, bu yıkıntıyı durdurmanın çarelerini aramaya başlamışlardır.

Akıllara gelen ilk çare, yüzyıllardır yazılı olmaksızın yürütülen yönetim kuralları ve din vicdan özgürlüğünü, "yazılı kurallara bağlamak" oldu. Ancak ne "Tanzimat Fermanı", ne de "İslahat Fermanı" kötü gidişi değiştiremedi.

Daha sonraki dönemde, "Osmanlılık" denilen bir kavram ortaya atıldı. Bu anlayışa göre, "İmparatorluğu oluşturan farklı ulusal, etnik ve dinsel özelliklerin üzerinde, bir Osmanlılık Kavramı" oluşturulmaya çalışılmıyordu. Bu çerçevede "İttihad-ı Anasır" (Ulusların

birliği) gibisinden bir kavram geliştirilmek istendiyse de, bu noktada da başarılı olunamadı.

Farklı ulusların ve dinlerin birarada tutulmasının gitgide güçleştiği bir dönemde; en azından, İmparatorluğun "Müslüman unsurunu" birarada tutabilmek için, "panislamizm" kavramı ortaya atıldı, ama bu da başarılı olamadı.

Zira Balkanlarda Rusya'nın "Panislavist" politikaları sonuç vermiş ve tüm Rumeli ve Balkanlar bir "ateş topu"na dönüşmüştü. Oralardaki "Müslüman unsur"un, bu yangını söndürecek gücü yoktu. Bir kısmı topraklarını terkederek, o dönemlerde henüz net bir biçimde adı konmamış olan, "Anayurt"a göçtüler. Bir kısmı topraklarında kaldı ve günümüze kadar gelen sorunlarla birlikte varlıklarını sürdürme çabasına giriştiler.

Panislamizm, Arap dünyasında da etkili olamadı. Osmanlı'ya karşı garip ve haksız bir kompleks içinde olan Arap dünyası, "İslam Halifesi"nin "cihad" ilanına rağmen, İngiltere'nin yanında yer almaktan çekinmedi.

Konu, bizi "hoşgöründen" uzaklaştırıyor ve yakın tarihimizin sorunlarına götürüyor. Onun için burada durmamız gerektiğini düşünüyorum. Fakat son olarak şu kadarını söyleyeyim ki; büyük acılar ve zorlukların sonrasında kurulan Cumhuriyetimiz, bu çalışma boyunca sergilemeye çabaladığımız mirası devralmış ve son yarım yüzyılın demokratik yapısı içinde, "kurumlaşmış bir hoşgörü" çerçevesinde yaşamını sürdürmektedir.

Mevcut eksikliklerin, ekonomik sorunlarımızdan kaynaklandığını ve zaman içinde giderileceğini umud etmek istiyorum. Kimileri ağır bedeller ödese bile...

1 Ahmed Refik, *Osmanlı Devleti*, s. 24.

2 Barkan, Ömer Lütfi; *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinin Toprak Mesetleri*, 2.Türk Tarih Kongresi, s. 1003.

3 İ. H. Uzunçarşılı; *Osmanlı Tarihi*, Cilt 1, s. 182.

4 Ahmet Refik; *a.g.e.*, s. 30.

5 *a.g.e.*, s. 35.

6 Akdağ, Mustafa; *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi* Bkz. s. 508 vd.

7 Altındağ, Şinasi; *Osmanlıların İlk Devirlerinde Türklerin Kültür ve Sosyal Durumları Hakkında Birkaç Not* s. 521 vd. AÜ, DTC Fak. Dergisi, C. II, s. 4

8 Köprülü, Fuad, *Bizans'ın Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, s. 283

9 İnalcık, Halil, *Fatih Devri* (Üzerine Tetkikler ve Vesikalar) s. 138-139'dan alınmıştır.

10 Bkz. Fuad Köprülü; "...Kuruluşu", s.3-4 (Gibbons'un nazariyesi: Hülâsa ve tenkid).

11 Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* s. 63 Uzunçarşılı, a.g.e.'den alınmıştır s. 184-185.

12 Georg Young, *Constantinople* s. 115 H. E. Adivar "Türkün Ateşle İmtahanı" s. 41-42'den

13 F. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* s. 64-65.

14 *ae* s. 66.

15 Bkz. Mevlana, *Divan-ı Kebir'den Seçme Şiirler* çev. Mithat Bahari Beytur Önsöz, s. 4.



OSMANLI MİRASI

DOÇ. DR. ALİ BİRİNCİ
POLİS AKADEMİSİ

*S*on zamanlarda câzibesini hiç kaybetmeyen tartışma mevzularından biri de Osmanlı Miras meselesidir. Türkiye Cumhuriyeti bambaşka, farklı ve Osmanlı Devletiyle hiçbir bakımdan alâkası olmayan bir devlet midir, yoksa onun bir devamı, bir varisi midir? Eğer varisi ise ne gibi taraflarının varisi olmuştur? Bir redd-i miras humması içinde ihtilaçlarla hâlelenmiş beyinlere göre böyle bir miras bahis mevzum değildir. Türkiye yepyeni bir devlettir. Osmanlı Devleti'nin mirasçısı olduğunu söylemek yapılanları inkâr etmektir. bu ve benzeri münakaşaların bir müşterek hükme varacağı yolunda da her hangi bir işaret, en azından, yakın bir zaman için, henüz dikkati çekmiyor. Ancak bu münakaşalara önce usûl noktasından bakıldığında farklı neticelere ulaşmak mümkün görünüyor.

Herşeyden önce bir meselede doğru cevaplar alabilmek için doğru suali bulmak ve sormak, yâni bilmeceyi doğru bir şekilde ortaya koymak şarttır. Câzip ama yanlış bir suale, yine câzip ve hisleri okşayan cevaplar verilebilir, ama bu cevaplar kazanç değil, kayıp hânesine geçmeye mahkumdur. Ne fertlerin, ne de cemiyetin işine yararlar. Her şeyden önce mirasçı olmak veya olmamak münakaşalarının, daha doğrusu mirasçı olunmadığı iddialarının arkasında, kötü niyet değilse bile, büyük ve derin bir cehalet yatmaktadır. Çünkü sadece bir rejim değişikliği ve değişme arzusu bir cemiyetin mazisiyle münasebetini kesmek ve ortaya yepyeni ve farklı bir cemiyet çıkarmak için کافی değildir. Esasen böyle bir hadise insan tabiatına ve içtimai gerçeklere de aykırıdır ve mümkün değildir.

Değişme ve farklı olma ideallerinin yaygınlığı ve derinliği ancak o cemiyetin siyasi otoritesinin ve münevver takımının değişme arzusunun şiddetini göstermesi

bakımından bir mânâ ifade eder, ama değiştiğinin bir delili olarak kabul edilemez. Bu noktada işaret edilecek bir diğer hususun da cemiyetin yeteri kadar değişemediği için redd-i miras hummasından kurtulamadığı ve farklılık iddialarında hassas ve alıngan olduğudur. Aksi takdirde bu hassasiyet yerini maziye daha serinkanlı ve iyi kalpli yaklaşma temayülünün hâkim olması gerekirdi. Alınganlık; değişme arzusunun, belki de zaruretinin aşılammış olunmasının yarattığı bir aksitesir olarak yorumlanmalıdır. Tarih ve sosyoloji ilimleri ışığında Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasında farklılıktan ziyade benzerlik ve devamlılığın bahis mevzusu olmasından daha tabii ne olabilir? Bu meselede temennileri gerçeklerle karıştırmamak ve gerçekleri temennilere kurban etmek hiçbir işe yaramadığı gibi iki siyasi varlık arasındaki devamlılığın delillerinden biri de sayılabilir. Çünkü bu, hissi bir tavırdan mantıklı bir tavra veya zihniyet yapısına geçilemediğinin ve garp Dünyası karşısında bir eziklik halet-i ruhiyesinden uzak kalınmadığının tipik bir tezahürüdür.

Verilecek misâllerde Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nin, tabiatıyla, bir varisi olduğunu, fazladan bir iş olmakla beraber, ortaya konulabilir. Bu meselede bir yorumdan ziyade bir tespitte bulunmak bahis mevzu olur.

Diplomasi geleneğinin tam iki asırlık hikayesi, belki de hatırlatılması gereken, ilk misâldir. Kırım'ın alınması için açılan 1787 seferinden Osmanlı ordusu arka arkaya kahredici mağlubiyetlere uğrayınca Avusturya ile Zıştovi (1791), Rusya ile Yaş (1792) anlaşması ile harbe nihayet verildi. bu arada her iki devletin de düşmanları aynı olduğu için Prusya ile Osmanlı Devleti arasında te-



dafûî, müdafaayî hedef alan bir andlaşma yapıldı (1790). Böylece Osmanlı Devleti, artık düşmanlarına karşı tek başına karşı duramayacağını kabul etmek zorunda kalıyor, Avusturya ile Rusya'ya karşı bir başka Hristiyan devletle, Rusya ile andlaşma imzalıyordu. Diğer taraftan bu harp esnasında Rusya'ya karşı İngiltere, Akdenizden geçen ve kendisini en büyük sömürgesi Hindistan'a bağlayan imparatorluk Yolunu korumak için Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma diplomasisine karar veriyordu (1791). Osmanlı Devleti nazari olarak 1790'da artık devletlerarasındaki münasebetlerden faydalanarak kendini korumaya, yâni bir başka ifade ile Denge Diplomasisi takip etmeye karar vermişti. Bu kararını Napolyon'un Mısır'a tecavüzü üzerine fiiliyata dökerek buradan İngiltere ve Rusya'nın desteğiyle Fransız Ordusunu çıkarmaya muvaffak oldu. Bu sırada başlayan bu diplomasisi İngiltere (1798-1878), Almanya (1888-1918), Sovyetler Birliği (1920-1936), tekrar İngiltere (1936-1905) ve ABD'nin (1945'ten beri) katkılarıyla, herhangi bir duraklama ve kesintiye uğramaksızın devam etmektedir. Hemen ifade etmek gerekir ki bu diplomasisi tatbikatı mühim ve ana geleneklerden birini teşkil etmektedir ve bu da eşyanın tabiatı gereği ortaya çıkmaktadır, yâni bir başka tercih bahis mevzuu, en azından bir iki asır için, olamamıştır. Arzuları değişmesi kolay ise de zaruretleri değiştirmek pek kolay olmamakta ve diplomasinin istikameti bu zaruretlerin peşinden sürüklenmektedir.

Mirasçılığın, şimdiye kadar dikkati çekmeyen, bir diğer delili de garptan kanun iktibasıdır. Denge diplomasisiyle beraber başvurulur reçetelerden biri de kanun iktibası veya ithali olmuştur. İlk büyük iktibas hareketi Fransız Ticaret Kanunu'nun Kanunnâme-i Ticaret adıyla iktibas edilmesi (28 Temmuz 1850) oldu. Bu iktibas, bazen tek, bazen de çok kaynaklı olarak devam etti. Ticaret-i Bahriye Kanunnâmesi (21.8.1863), Usûl-ü Muhakeme-i Ticeret Nizamnâmesi (15.10.1861), Ceza Kanunnâme-i Hümayunu (9.8.1858) Usûl-ü Muhakemat-ı Hukukiye Kanunu (10.6.1880) ve Usûl-ü Muhakemat-ı Cezaîye Kanunu (28.6.1879) hep bu nev'idan mevzuat meyanındadır.

Cumhuriyet devriminde de bu gelecek veya ihtiyaç duyma hali devam etmiş, başta İsviçre'den Medenî kanun, İtalya'dan Zarardelli Ceza Kanunu ve Almanya'dan

Ceza Muhakemeleri Kanunu olmak üzere bir çok kanun iktibas edilmiştir. Cumhuriyet devrine, kanun ithalatında bulunmak gibi bir suçlamanın arkasında da, her şeyden önce 1850'ye kadar geriye uzanan, bir gelenek hakkında, asgari ölçüde bile bir bilgiye sahip olmamak yatmaktadır. Cumhuriyet, kendisinden önce başlayan bir temel tavrın mirasçısı ve takipçisi olmaktan başka bir şey yapmamıştır.

Bu meselede dikkatten kaçan bir başka hususta bir ifade ile kanun romantizmi, bir başka ifade ile kanun muskacılığı olarak isimlendirilecek bir tavrın, en azından Tanzimat'tan beri herhangi bir kesintiye ve duraklamaya uğramaksızın devam etmesidir. Bir bakıma, tıpkı halkın çaresiz kaldığı zamanlarda yaptığı gibi, devlet idarecileri garbın kanunlarını kurtuluş reçetesi gibi görmüşler ve mükemmel ve modern kanunlara muskacı bir zihniyetle bağlanarak devleti izmihlâlin pençesinden kurtarabileceklerine inanmışlardır. "İyi kanun yap, refâha ulaş" inancı günümüzde de devam etmekte ve meselâ en mükemmel anayasayı yapmak gayretlerinin bir türlü sonu gelmemektedir. Mükemmel kanunların gelişmenin sebebi olmaktan çok bir semeresi ve neticesi olduğu gerçeği, ne yazık ki, bir türlü hatırlanmamaktadır. Mükemmel kanunu ve dolayısı ile en doğru kurtuluş reçetesini keşfetme arzusunun canlılığından hiçbir şey kaybetmediğine dikkati çekmek gerekiyor. Burada bir yorum değil, sâde bir tespit bahis mevzudur. Bu tavrı suçlamaktan ziyade, bu tavrın ve zihniyetin teşekkülüne zemin hazırlayan tarihi şartların araştırması ve tespiti içtimâî ilimlerin mevzuu olmalıdır.

Osmanlı Mirası tartışmalarında çeşitli delillerin gösterilmesine gerek yoktur. Sade diplomasisi ve kanun iktibas meselesinde yarınlarla bire bir mirasın devamlılığını göstermek için kafidir. Ancak bu mesele hakkında bir başka temel delil olarak Osmanlı devrinde olduğu gibi Cumhuriyetin ilanından sonra da Devleti'nin bir zenginlik, hatta en büyük ve en yaygın zenginlik vasıtası olmaya devam ettiği gerçeğidir. esasen Şark veya İslam Dünyasında devletin temel vasıflarından ve vazifelerinden biri de zenginliğin kapısı ve servet kazanmanın vesilesi olmasıdır. Bu dün olduğu gibi bugün de böyledir. Devletli olmak, esas itibarıyla, aynı zamanda servetli olmak demektir. Becerebilenler için devletli olmanın he-



men her derecesinde servete kavuşmanın da yolları bulunmakta, daha doğrusu zaten servete ulaşmak için Devletli olmak istenmektedir. Zaten servete kavuşmanın bir vasıtası değilse devletli olmak bir mânâ ifade etmemektedir. Türkiye'de siyasi hayatın tabîî mecrasına girebilmesi ve siyasi mücadelelerin hararetinin düşürülebilmesi için devletin, mümkün olan derecede, servete ulaşma vasıtası olma vasfının azaltılması gerekmektedir.

Bu meseleye ilişkin olarak bir hususa daha işaret etmek gerekir. Dünden bugüne mektep veya tahsil, büyük ölçüde, devlet bahçesine giriş kapısı veya devletli olmanın icazetidir. Tahsil servetli veya devletli olmayı kolaylaştırdığı nisbette itibar kazanmakta ve ciddiye alınmaktadır. Böyle bir işe yaramıyorsa hiç bir değer ifade etmemektedir. Bu temel tavrın tabîî bir neticesi olarak bilginin değeri ne işe yaradığı fasit dairesinde hapsedilmektedir. Cemiyet nazarında kitap hâlâ mektep kitabı derekesinde kalmaktadır. Bilgi, bu manasıyla da bir değer ifade etmemekte, bir hedef değil, adetâ bir geçim veya işe girme vasıtası olan diplomayı elde etmeye yaradığı ölçüde ve zaman zarfında gündemde kalabilmektedir. Kitap denince, esas itibarıyla, sadece ders kitapların anlaşılması, her öğretim yılı başlangıcında kitapçılarda birbirini çiğneyen kalabalıkların ders kitaplarını temin eder etmez, bir toz bulutu gibi dağılıp kaybolması bu gerçeklerin bir şahididir. Ciddi kitapların birkaç bin basılabildiği bir iklimde, işi bizzat öğrenmek ve öğretmek olanların bile kitapla ve dolayısıyla bilgi ile olan bağlarının ne durumda olduğunu göstermektedir. Bir yanlış yorumdan kaçınmak için, mâzide kitaptan çok şifahi kültürün büyük bir ağırlığının olduğunu, günümüzde ise kaybolan şifahi kültürün yerini kitabi kültürün alamadığıdır. Durum ne olursa olsun kitabi kültürün alındığı gerek cemiyet ve insan bakımından ve gerekse resmi kurumlar seviyesinde devam etmektedir. Son zamanlarda resmi kurumlardaki kütüphanelerin birer birer tasfiye edilip makam odası haline getirilmesi bu bakımdan düşündürücü ve acıklı bir manzara arz etmektedir. Birçok yüksek devlet memurunun okuduğu son kitap mezun olduğu fakültede mezuniyet imtihanlarını verebilmek için okumak zorunda kaldığı son kitaplar olmaktadır. Bu şekilde ehliyet ve liyakatin değil, siyasi mülahazaların bürokraside ön plana çıkması ise çok partili siyasi hayatın başlaması, yâni II. Meşrutiyet'in, ilânıyla (24 Temmuz 1908) olmuştur.

Ehliyet ve liyakatin esas olunmaması ve bir kişiye intisapla bürokraside yükselmek az bir derece ile 19. asır Osmanlı bürokrasisinde de görülen şeylerden biriydi. Ancak ehliyet ve liyakatin yerini alamamıştı. Günümüzde ise kişilere intisabın yerini partilere veya belli takımlara müntesip olmak almıştır ve bu ise bürokrasiyi yıpratmakta, her iktidar değişikliğinde yeni bir renge boyanmaya zorlamaktadır. Bu arada tabîî bürokrasinin vatandaşlara hizmeti ise aksamakta ve asgariye inmektedir. Buna bağlı olarak bir husus ise siyasi icraat esnasında mutemed adam arama alışkanlığıdır. Murakabe ve bir aksilik halinde vazifesini yapmayan memurları cezalandırma imkanı çok zor olduğu için mutemed adam arama tavrı, bilhassa müşkül zamanlarda bürokrasiye hâkim olmakta, bu da siyasileşmeyi artırmaktadır. Bürokrasi vatandaş münasebetleri de bilhassa son zamanlarda artan bir şekilde bu çerçevede cereyan etmektedir. Diğer taraftan resmi kurumlarla vatandaşların münasebetlerinde vatandaşlara karşı aşırı teyakkuz, şüphe ve itimadsızlık hali aynı minvâl üzere devam etmekte ve kurumların veya bürokrasinin yorulmazlığı düsturundan asla taviz verilmekte, hiç değilse arada bir de vatandaşın haklı olabileceği kabûl edilmemektedir. Bürokrasi hakkında ifade edilebilecek bir başka husus da, tıpkı eskiden olduğu gibi, asgari bir hızla veya azami bir yavaşlıkla çalışmasıdır. Devlet memuru sınırsız denecek kadar çok çalışmama imkanlarına sahiptir. Ancak çalışmaya niyetli ise zaten ağır dönen çark içinde de fazla bir sürate kavuşmamaktadır.

İktisadi bakımdan da bir miras devamlılığı bilhassa verimsiz veya yüksek maliyetli üretim şeklinde kendisini göstermektedir. Çalışmak hala bir aşk değil, angaryadır ve her nimete talip insanlar, bunun külfet tarafını görmezlikten gelmektedir. Külfetsiz nimet yollarının henüz tıkanmamış olması dünden bu güne fazla bir değişimin olmadığını göstermektedir. Bunun ilim dünyasındaki en büyük tezahürü kitapsız âlimlerin sayısında, bilhassa son senelerde görülen büyük artıştır. Üniversite kitapsız değil, makalesiz, hatta satırsız profesörlere mekân olmaktadır. Bunu dünkü ilim geleneğinin devamına değil, verimsiz çalışma hayatına delil olarak görmek gerekmektedir.

İlk bakışta şaşırtıcı gelebilir ama Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kalan en büyük bir kaç mirastan biri de



Avrupa Birliği'ne girme arzusudur. Tanzimat'tan sonra bilhassa Mustafa Reşit Paşa'nın devletin kurtuluş reçetesi olarak gördüğü en mühim hâl çaresi "Düvel-i Muazzama" tarafından kabul görmektir. Nitekim Paris Muahdesi (1856) ile "Memalik-i Saltanat-ı Seniye'nin tamamıyetiyle istiklal-i âliyesine riayet etmesi" (Madde 7) ni taahhüt eden düvel-i muazzama Osmanlı Devleti'ni müsavı hukuk ile Avrupa camiasına kabul etmiş oluyordu. Bu durumum, geçici de olsa, Osmanlı Devlet adamlarında bir rahatlamaya yol açması tabiiydi. Garbın tazyikinden bir müddet daha uzak kalınması temin edilmişti. Kendi gücünden emin olamayan devlet böylece Avrupa devletlerine yaslanmıştı. Burada Osmanlı Diplomasisinin aldatıcı ve geçici bir zaferi bahis mevzuuydu. Kısa vâdede işe yarayan bu zafer I. Dünya Harbi içinde (1915) aynı devletler tarafından Osmanlı topraklarının paylaşılmasına bir mâni teşkil etmemişti. Son senelerde hükümetlerin nezdinde ve Türk Hariciyesinin gündeminde ilk sıraya yerleşen Avrupa Birliği'ne girme arzusunun, Osmanlı Devleti'nin Düvel-i Muazzama tarafından kabul görme isteğinin bir devamından başka birşey olmadığı açıktır. Hatta burada bir ayniyetten bile bahsetmek mümkündür. Ümitler yine başkalarına bağlanmakta ve elden gelenin öğün olmayacağı, üstelik gelme ihtimalinin, en nâzik ve ümit var ifadeyle, pek az olduğu unutulmaktadır. Tanzimat paşalarının bu yoldaki hataları mâzur görülebilir, ancak aynı hatânın bir buçuk asır sonra yine yapılmış olması tam bir fecattır. Hataların tekrarı da nerdeyse milli bir kader hâlini almıştır ve el kapısında inatla beklemek en dikkate değer kararlılık gösterisi olmuştur.

Doğrusu mâziden kalan bir mirasın, üstelik ezeli ve ebedi mirasın devletlilerin kendilerine ve hatta etraflarına yöneltilen tenkidleri, devlete yönelen bir tahrik ve tehdit unsuru olarak görmeleri ve bu gibi tenkidlere kar-

şı hoşgörü sahalарının ve sınırlarının çok dar olması, veya daha doğru bir ifade ile yok denecek derecede bulunmasıdır. Yahya Kemal'in deyişiyile "Devlet, uysal ve uslu bendeler ister" di ve tabîî devletlilerinde akıla, fikire, görüşe, ikaza ve tenvir edilmeye aslâ ihtiyaçları olamazdı. Bir şube müdürlüğünden başlamak suretiyle her dereceden devletlide bulunan bu tavır tedricen artmakta ve bir noktadan sonra devletliyi tenkid devlet düşmanlığı, devletliye dokunmak devlete dokunmak şeklinde takdim olunmaktadır. Buna bağlı bir başka hakim tavır devlet kurumlarının hiçbir zaman ve aslâ yanılmayacağı düsturunun devlet vatandaş münasebetlerine hakim olması ve bu münasebetlerde vatandaşın en küçük bir söz hakkının bulunmamasıdır. Ferdi tepkinin maliyeti ağır olduğu için de vatandaş tepkisinin homurdanma, mırıldanma ve söylenme derecesinden öteye gidememesi bu neviden devletçi tavrının değişmez bir yapı kazanmasına yol açmaktadır.

Osmanlı mirası münakaşalarının ne kadar yanlış ve boş olduğu verilen misallerden kolayca anlaşılabilir. Redd-i miras etmek kolay, ancak bunu gerçekleştirmek zordur. Bu tavrın en büyük tehlikesi reddedilen mirasın merak edilmemesi ve gereği gibi tanınmaması neticesini doğurmaktadır. Tabiatıyla bu durum mirasın reddedilmesi ve değiştirilmesi gereken kısmının isabetli bir şekilde tesbitine mani olmakta ve cemiyet yanlış güzergaha yönelmektedir. Yapılması gereken ilk şey reddedilen mirasın her bakımdan tam bir dökümünün ve değerlendirilmesinin yapılmasıdır. Cemiyetler de, tıpkı kişiler gibi, düştükleri yerden kalkabilirler; yeter ki niçin ve nasıl düştüklerini doğru olarak tespit edebilsinler. Önce beyin teri dökmeden alın teri dökmenin hiçbir mânâsı ve kıymeti yoktur.



OSMANLI NE İDİ?

D. MEHMET DOĞAN
TÜRKİYE YAZARLAR BİRLİĞİ ŞEREF BAŞKANI

BİN YILIN ÜÇTE İKİSİNİ DOLDURAN BİR VARLIK...

Osmanlı Devleti'nin 700. yılı, bir takvim sisteminin binyıl (milenyum) başlangıcına rastlıyor. Geçen bin yılın altı yüz küsur yıllık bir kesitini, yani üçte ikisini kaplayan bir oluşumu söz konusu ederken, elbette daha öncesine de uzanmak gerekiyor. Esasen her kutlama zaman kavramı üzerinde dikkatle düşünmeyi gerektirir. Osmanlı Devleti gibi tarihe mal olmuş, mevcut olduğu yedi asrın önemli bir kesitini gerçekten doldurmuş bir varlıktan, uzviyetten söz ederken zihnimizin bütün imkânlarını, hatta sınırlarını zorlamak mecburiyetindeyiz. Osmanlı hem geçmiş yüzyılların bir varlığı, hem sonuna vardığımız yüzyılın başlarında var olan bir gerçeklik. Yani yirminci yüzyılda yaşamış olan bizler, Osmanlı Devleti ile "çağdaş" idik.

Osmanlının "çağdaş" bir varlık olması, hatta "çağdaşımız" olması bazılarını tedirgin ediyor olabilir.¹ Tarihe mal olmuş bulunan Osmanlı'nın şimdilerde konuşulması gerektiğinde iyi hasletlerinin dikkati çekmesi nasıl izah edilebilir? Osmanlı çok renkliliği, müsamahası, yerinden yönetim anlayışı, adaleti, sivil toplumculuğu (vakıflar, tekkeler), katılımcılığı vs. vs. yi konuşulabilir hale getiren, bugünkü tek renklilik, müsamahasızlık, hantal merkezi yönetim, sivil kurumlaşmaları yok sayma, hukukta siyasallaşma, katılımcılığı reddetme olabilir mi? Şüphesiz bugünün Türkiye'sinde bir taraftan uluslararası camianın içinde olmak, evrensel değerleri paylaşmak öngörülmekte, öte yandan bunlar sanki millî-mahallî planda söz konusu değilmiş gibi davranılmaktadır. Uluslararası değerler, "ulusal" tek boyutluluk, tek blok-luluk veya totaliterlikle nasıl özümselebilir? Osmanlı çoğulculuğu, geçmiş yüzyılların dünyasının monist ha-

vası içinde parlarken, günümüzde gittikçe yoğunlaştırılan tecililik nasıl bir konumda ele alınabilir?

Resmi "söylem" hâlâ Osmanlı'nın kötülüğünü söylemektedir. "Türklerle" en büyük fenalığı Osmanlılar yapmıştır. Onlar hem milletimizi mahvetmiş, hem dilimizi yok etmiştir. İyi ki Cumhuriyet ilân edilmiş de hem millet, hem vatan, hem de türkçe kurtulmuştur! (Peki, vatan, millet ve türkçe bize Osmanlılara rağmen nasıl ulaşmıştır?) Bizden öncekiler bunları okuyarak büyümüşü, bizden sonrakiler de böyle büyütüldü. Şimdi çocuklarımız da aynı minval üzere yetiştiriliyor. Cumhuriyetin büyüklüğü ve değeri Osmanlının kötülüğüne indeksli olmaya devam ediyor! Fakat Osmanlı gerçeğini yok etmek, silmek, hatta reddetmek mümkün değil. Çünkü Osmanlı sırf formel/şekli bir varlık değildi. Aynı zamanda formel ötesi çok yönlü sosyal ve psikolojik olgular dünyası idi. Formel varlığın sona ermesi, sosyo-psikolojik olguların da yok olması anlamına gelmiyordu.

Bazı çevrelerin meşruiyet ispatı sadedinde Osmanlı varlığının gayri meşruluğunu öne sürmesi ise tam manasıyla "anakronik" bir durumdur. Bu gecikmiş "erken cumhuriyet ideolojisi" arayışından başka bir şey değildir. Bilimle desteklenmesi mümkün olmayan bu yaklaşım daha baştan çocuksu, naiv tezlerle, iddialarla var olmaya çalışıyor. Resmi eğitim sisteminin "devrim" veya "inkılap" tarihi vurgusu çok çarpıcı bir örnektir. Son devir tarihimizin en fazla 25 yıllık dönemine müfredatta ayrılan süre neredeyse bütün diğer tarih öğretiminden fazladır. Yani dünya tarihi bir yana, inkılap tarihi bir yanadır!

Osmanlı Devleti, resmen ve fiilen ortadan kalkalı üç çeyrek asır geçmiştir. Bununla birlikte, Osmanlının vaktiyle var olduğu coğrafyalarda hâlâ bir Osmanlı problemi varolmaktadır. Balkanlarda, Ortadoğu'da, Kafkas-



ya'da, Mağrip'te ortaya çıkan bir çok mesele bir tarafı-
dan "Osmanlı problemi"dir.

Bu yazı Osmanlı varlığı ile ilgili bir adresleme, bir tanımlama veya zaman zaman bir muhasebe olarak değerlendirilebilir. Esasen "Osmanlı ne idi?" sorusunun cevabını en çok bu satırların yazarı merak etmektedir.

TARİHİBÜTÜN OLARAK KAVRAMAK...

Türkiye tarihinin daha öncesi de bizim için önemlidir, fakat neredeyse bin yıla yaklaşan devrin tarihi bugünkü varlığımızı-kimliğimizi gerçek anlamda belirleyen önem ve değerdedir. Bu dönemin bir bütün olarak kavranmaması bir tarih deformasyonu -yani tahrifatı- olarak değerlendirilmelidir. Büyük Selçukluların bir kolu olan Rum (Anadolu) Selçukluları, ardından beylikler ve nihayet dünya tarihinin benzersiz bir organizasyonu olan Osmanlı Devleti... Bu tarihî devamlılığın Cumhuriyet'te de olduğunu kabul etmek zorundayız. Osmanlı Devleti'nin Seçuklu merkezi ile çatışarak değil, onun tasvibini alarak ortaya çıktığı, kurulduğu ve büyüdüğü Osmanlıların efsanevî, menkıbevî tarihlerinde sürekli tekrarlanır. Anadolu Seçukluları Büyük Selçukluların, Osmanlılar ise Anadolu Selçuklularının meşru varisidir. 75. yıl veya 700. yıl kutlamalarından çokca söz edilen bir dönemde bir yazarımızın devletimizin kuruluşunu Gaznelilere karşı Selçuklu devletinin kuruluşunu sağlayan Dandanakan Savaşına (1040, 959 sene önce) kadar götürmesi gerçeklikten uzak bir zorlama sayılmamalıdır.

Osmanlı Devleti'nin tanımlanması ister istemez bazı Türklerin tarihiyle birlikte İslam tarihine götürmektedir. "Osmanlı tarihin neresindedir?" sorusu, "Osmanlı İslam tarihinin neresindedir?" sorusu cevaplanmadan cevaplanamaz. Çünkü Osmanlılar kadar, Osmanlı dışındaki dünya da Osmanlı Devleti'ni bir islam devleti olarak tanımlamışlardır. Osmanlı varlığı, bir dönem Türk varlığı ile birlikte islamla aynılaştırılmıştır. Bu itibarla, Osmanlı Devleti'nin İslam tarihi içindeki yerini belirlemek zorunluluğu vardır.

İSLÂM DEVLETİNİN TARİHİ EVRELERİ VE OSMANLI

Başlangıçta, İslâm Devleti kavramı ile "İslâm toplumu" kavramının içiçeliği Hz. Peygamberin hayatından

en güzel şekilde öğrenilebilir. Bu itibarla, müslümanların Mekke şehir devletinde müşriklerin baskısı altında süren hayatları, Hicret'le birlikte tamamen değişmiş, Medine'de kendini yöneten ve kendi dışındakilerle çeşitli seviyelerde ilişkileri olan bir İslâm toplumu ortaya çıkmıştır. Bu toplumun tabîî yöneticisi olan Hz. Peygamber, adı konulmamış bir devlet başkanı olarak hayatını tamamlamıştır. İslâm Devleti'nin bu durumda Hicret'le birlikte Medine'de vücut bulduğu kabul edilmelidir. Kur'an-ı Kerim'in Mekke'de inen âyetleri genellikle "tevhidî" âyetler olup şirkin yıkılmasını hedefler. İslâm'a davet ve tebliğ bu sûrelerin esas vasıflarıdır. Buna karşılık Medine'de inen sûreler "ahkâm" âyetlerini ihtiva eder. Bunlar insan ve toplum hayatının çeşitli alanları ile ilgili hükümler taşır. Mekkî surelerde yer almayan "cihad" Medenî sûrelerin özelliğini teşkil eder. Bu itibarla Mekke İslâm toplumunu "dâvet toplumu" Medine toplumunu ise "cihad toplumu" olarak adlandırmak mümkündür.

İslâm Devleti, Allah'ın emir ve yasaklarının hâkim kılınması, iyiliğin emredilmesi, kötülüğün men edilmesi (emribilmaruf, nehyianilmünker) esasına dayanır. Müslümanlar Medine'ye Hicret'ten itibaren böyle bir topluluk, dolayısıyla "devlet" meydana getirmişlerdir. Bu devletin organlaşmasının adımları başlangıç devrinde atılmış, sonraki dönemlerde zamanın ve idare altında bulunan sahaların durumuna göre devlet organları oluşturulmuştur.²

Hz. Peygamberin vefatından sonra İslâm Devleti kısa süren Hulefayı Râşidin (mükemmel, doğru yolda olan halifeler) devrini yaşamıştır. Reşid halifeler, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali, Peygamberimizin en yakınları ve müslümanların ulu şahsiyetleri idi. M. 632-661 yıllarını dolduran bu devre, Hz. Ali döneminde Şam valisi bulunan Muaviye tarafından sona erdirildi. İslâm Devleti, böylece şûra tarafından seçilen yöneticiler devrinden sonra Emevî sülalesinin ırsî saltanat yönetimine dönüştü. M. 661-750 yılları arasında kapsıyan bu süre içinde gelip geçen halife-sultanlar arasında pek azı ahlâk ve seciye itibarıyla İslâm Devleti'nin yöneticisi olmaya müstehak sayılmıştır. Bu dönemde İslâm'ın reddettiği kavmiyetçiliğin kabile asabiyetine kadar indirilmesi anlamına gelen uygulamalar yaşandı³. Uzun süre,



Araplar dışında müslüman olanlar ikinci sınıf müslüman sayıldı, mevali (köle) statüsünde tutuldu ve müslüman olmayanlara uygulanan vergiler bunlara da tatbik edildi. 89 yıl süren Emevî saltanatı pek çok kanlı ve karışık olaylara sahne oldu. Kâbe'ye kadar ulaşan taarruzlar vuku buldu.

Emevîlerin saltanat dönemi, Hz. Ali soyunun intikam davasını güden Şia ile, ikinci sınıf vatandaş muamelesine tâbi tutulan Arap olmayan müslümanların tepkilerinin yoğunlaşp ayaklanmaya dönüşmesi ile sona erdi. Bundan sonra hayli uzun süren Abbasî hilâfet-saltanatı yaşandı. İslâm Devleti'nin Abbasî dönemi M. 750 yılından itibaren çeşitli devreler halinde 1517'ye kadar devam etti. Abbasî hanedanı, Hz. Peygamberin amcası Abbas'ın soyundan gelmekteydi. Hilafet merkezi, Şam'dan Bağdat'a nakledildi. Emevîler döneminde ulaşılan sınırlar, Abbasîler döneminde büyük ölçüde değişikliğe uğramadı. İslâm Devleti'nde otorite parçalanması bu devirde görülmeye başlandı. Emevîlerin bir kolu 9. yüzyılda Endülüs'te hükümlan oldu. Kuzey Afrika'da, Mısır'da, Horasan'da bağımsız devletler ortaya çıktı. M. 10. asırda Abbasîlerin otoritesi çok zayıfladı, hatta Bağdat ve çevresine münhasır hâle geldi. Bu sırada şii'lik geleneklik İslâm topraklarının büyük kısmında hâkimiyet kurdu. Irak ve İran'da hüküm süren Deylemlî Büveyhiler, 945'de Bağdat'a girip Abbasî halifesini bütün otoritesinden yoksun bıraktılar. İslâm Devleti'nin bu zaaf döneminden kurtulması Selçukluların hilafet otoritesine sahip çıkması ile mümkün oldu. Selçuklu Hakanı Tuğrul Bey 1055'de Bağdat'a gelerek halifeye bağlılık arz etti. Halife Tuğrul Beğ'i dünya sultanı olarak tanıdı ve "rükneddin" (dinin direği) ünvanıyla takdis etti. Böylece İslâm dünyasında şii etkisi kırılmış oldu. Abbasî hilafeti 1258'de Moğolların Bağdat'ı işgaline kadar 509 yıl sürdü. Bu tarihte Moğollar Bağdat'ı yakıp yıktı. Halife ve akrabaları katledildi. İslâm Devleti'nin bundan sonra sembolik ve mânevî olarak devamı, başka bir Türk hükümdarının müdahalesiyle mümkün olabildi. Mısır Memluk Sultanı Baybars, öldürülen Abbasî Halifesi Mustasım'ın amcası Mustansır'ı Kahire'de halife ilân etti.

Hilafet bundan sonra mânevî ve sembolik bir makam olarak kaldı ve bu şekilde 1517 yılına kadar devam etti. 1517'de Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı fethedip Memluk yönetimine son verdi. Bu sırada

son Abbasî Halifesi Mutevekkil İstanbul'a getirildi. İslâm Devleti'nin dördüncü dönemi böylece Osmanlılarla sürdürülmüş oldu. Osmanlılar, uzun müddettir siyasî ve idarî otoritesini tamamen kaybetmiş olan hilâfet makamını tekrar bu güçlere sahip kıldılar. Belki de bu sıfatın taşıdığı ağırlığı müdrik olduklarından tevazuu elden bırakmayan Osmanlı padişahları, son devirlere kadar münhasıran halife ünvanını kullanmaktan imtina ettiler.

İSLÂM DEVLETİ'NİN DEVİRLERİ

1. Hz. Peygamber devri. Milâdi 622 yılında Hz. Muhammed'in Medine'ye Hicreti İslâm Devleti'nin başlangıcı olarak kabul edilir. Hz. Peygamberin yönetimi şüphesiz sonraki dönemlerle kıyaslanamayacak özellikler ve üstünlükler taşımaktadır. O dönem bir asr-ı saadet/mutluluk çağıdır. Bu başlangıç devresi 10 yıl kadar sürmüş ve Hz. Peygamber'in H.11/M.632'de vefatı ile sona ermiştir.

2. Hulefa'yı Raşidin devri. Hz. Peygamberin vefatı üzerine İslâm Devleti'nin yöneticiliğine Hz. Ebubekir seçildi, yani Hz. Peygamberin ilk halefi, dolayısıyla ilk halife oldu. Reşid halifeler devri Hz. Ebubekir'in 2 yıl, Hz. Ömer'in 10 yıl, Hz. Osman'ın 12 ve Hz. Ali'nin 5 yıl süren hilafeti ile toplam olarak 29 sene sürdü. (H. 11-40/M. 632-661)

3. Emevî devri. H. 40/M.661'de Muaviye'nin hilafeti ele geçirmesi ile başlayan dönem 2. Mervan'ın öldürülmesine, H.132/M.750'ye kadar 89 yıl sürdü.

4. Abbasî devri. H. 132/M.750'de Seffah'la başlayan Abbasî hilafeti bir yönüyle islam medeniyetinin en parlak devridir. Öte yandan, Emevi yöneticilerinin zaafılarını Abbasi halifelerinde de devam ettiği görülür. 1055'de Tuğrul Beğ'in müdahalesi Abbasi yönetimine canlılık sağlamış, H.656/M.1258'de Mustasım'ın moğollar tarafından katli ile bu devrin birinci bölümü kapanmıştır. Baybars'ın H.659/M.1261'de Mustansır'ı Kahire'de halife ilan etmesiyle 2. bölüm başlar. 1517'de Mutevekkil'in İstanbul'a getirilmesiyle sona erer. İslam devletinin bu dönemi yaklaşık 770 yıl sürmüştür.

5. Osmanlı devri. Osmanlı Devleti, itibarî olarak 1299'da kurulmuş sayılır. Kurulustan sonra kısa zamanda İslâmın kuzey batı sınırlarında güçlenmiş, Avrupa içlerine kadar ilerlemiştir. Osmanlı hükümdarı 2. Meh-



med'in İstanbul'u fethetmesi sonucu, Hz. Peygamberin 8 asır önce müjdediği kumandan ve askerlerin kimliği ortaya çıkmış, Fatih Mehmed'in torunu 1. Selim Han, Mısır Memlukları Devletine son vererek "Hâdimü'l-haremeyn" sıfatını almış, mukaddes emanetler İstanbul'a taşınmış, böylece İslâm Devleti şeklen ve fiilen Osmanlılarca temsil edilmiştir. Emevî ve Abbasîler döneminde Sasanî (İran), Bizans, Eski Yunan ve Hind tesirleri hissedilirken, Türkler, kendi yönetim geleneklerini İslâm te-lakkileri ile birleştirmiş ve pekiştirmişlerdir. Osmanlı Devleti, ilim dili olarak Arapçayı sürdürürken, yönetim dili Türkçe olarak devam ettirilmiştir. Böylece İslâm Devleti'nin dili başlangıcından itibaren Arapça olmuş-ken, Osmanlılar döneminde Türkçe de İslâm Devleti'nin yönetim dili hâline gelmiştir. Osmanlı hilafet-saltanatı 1924'de sona ermiştir. Osmanlı halife-padişahları, umu-miyetle dinî heyecanları yüksek insanlardı. İçlerinde zındık, sapkın, itikatsiz kimse yoktu.

İSLÂM KÜLTÜRÜNÜN FARKLI SAHALARI

İslâm, kaynakları en sahih dindir. Kitab'ı her türlü tahrifattan korunmuştur. Hz. Peygamberin hayatıyla ilgili ayrıntılar yakın zamanlarda yaşamış ve hakkında çok yazılıp çizilmiş bir çok şahsiyetinkinden daha fazla bilin-mektedir. İslâm bilginlerinin kitap, sünnet ve siyer üze-rine yaptıkları çalışmalar sonucu ortaya konulan litera-tür, kuşatıcı ve kavrayıcıdır. Bu itibarla "Kitap de-ğişmez, sünnet değişmez, İslâm değişmez; hükümleri za-manla ve mekânla sınırlı değildir" demek herkesten fa-zla müslümanların hakkıdır. "İslâm tekdir, her yerde ve zamanda tekdir. Bütün çağlar ve insanlar için aynıdır." Bu hüküm cümleleri de öncekiler gibi tartışılmıyacak niteliktedir.

Kur'an-ı Kerim aynı olmasına rağmen okunuşu, ya-zılışı ve yorumlanışı farklı olabilir/olmuştur. Farklılıklar reddetmek ise Allah'ın yaradış tarzını inkâr etmek an-lamına gelebilir. Bütün insanların et, kemik, sinir vb. birbirinin aynı olan unsurlardan mürekkep olduğu bilin-mektedir. Bununla birlikte hiçbir insan tıpa tıp ötekinin benzeri değildir. Milyonlarca insanın parmak izlerinin içinde birbirinin aynısı olan iki tanesine rastlanmamıştır. İnsanların maddî görünüş farkları yanında mizaç ve ka-

rakter farklılıkları da inkâr edilemez. Hulefa-yı Raşidin (mükemmel, doğru yolda olan halifeler)in hepsi Hz. Pey-gamberin sevgili arkadaşları idi, cennetle müjdelenmiş-lerdi. Gerçekten mükemmel insan ve mükemmel müslü-manlardı. Kur'an-ı Kerim'in ve Peygamberimizin söz ve fiillerinin anlamını çok iyi kavramışlardı. Bununla bir-likte, bu dört halifenin yönetim tarzları hiçbir zaman birbirinin aynısı olmamıştır. Hepsinin ağırlık verdiği, ön plana çıkardığı hususlar olmuştur. Herbiri kendine has bazı vasıflarla temayüz etmiştir.

İslâm tekdir, ama tek boyutluluk değildir. Kur'an-ı Kerim'in metni aynı olmakla beraber, bu mukaddes met-ni yazarken Araplar kûfiye meyleder, İranlılar tâlik'i, Türkler ise sülüsü tercih ederler... Millî, kavmî renkler ve üsluplar, mahallî renk ve tarzlar, coğrafi renk ve görü-nüşler İslâm'ın anlaşılması yolunda engeller değil vasıta-lardır ancak. Kavmiyetçiliği reddetmek ayrıdır, Kur'an-ı Kerim'deki hükme rağmen kavim gerçeğini yok saymak ayrı.

İslâm, hüküm bulunmayan alanlarda, aykırılık taşı-mıyan husularda Arap cahiliye çağından gelen âdetlerin ve kurumların yaşayabilirliğini kabul etmiştir. Bunu yal-nız Araplara mahsus bir imtiyaz olarak kabul etmemek lâzımdır. Kur'an ve sünnetle çelişmeyen kavmî âdet, örf ve töre İslâm'la birlikte olabilir ve renklerin üslupların farklılığı İslâm'ın yok sayılması değil, binbir renkte al-gılanmasıdır.

İslâm tarihçileri İslâm tarihini tasnif ederken çeşit-li kavim/millet isimleri kullanmaktan kaçınmamışlardır. Meselâ Emevîlerin sonuna kadar olan dönemi 1. Arap devri, Abbasîlerin Mütevekkil'in hilafetine kadar olan dönemi 1. Fars devri, Mütevekkil'in hilafetinden, Büvey-hîlerin hâkimiyetine kadar olan dönemi 1. Türk devri, Fatımî Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemi 2. Arap devri vs. şeklinde adlandıran müellifler vardır.⁴

İslâm kültürünün farklı sahaları ise, tarihin ve coğ-rafiyanın gösterdiği gerçekler olarak gözlerimizin önünde durmaktadır. Esas olarak iki sahadan (Arap-İran) söz edenler olmasına rağmen, tarihen Arap, İran, Türk tasni-fi daha gerçekçidir. Buna karşılık bu üç alana Malaya ve Siyah Afrika sahalarını ekleyenler de vardır.⁵

Bu ayrımlar tarihî süreç içinde ortaya çıkmış, dil ve kültürel verimlerle belirginleşmiştir. İslâm kültürünün



geneklik Arap sahası Arap yarımadası, Irak, Suriye, Mısır ve Mağrip'i içine alır. İran sahası, tarih boyunca Arap sahası ile geçiş teşkil etmiş, birçok dinî terim Türkçeye doğrudan Arapçadan değil, Farsçadan geçmiştir (namaz, abdest, oruç, peygamber vb.). Bununla birlikte İran kültür sahası sonraki dönemlerde Selçuklu, Timurlu, Akkoyunlu, Karakoyunlu Türk renklerinden hayli etkilenmiştir. İslam kültür sahalarında, Arap renginin hakim olduğu bölgelerde diğer bütün unsurlar bir üst kültür olarak Arap rengine boyanır, Fars kültürünün hakim olduğu sahalarda ise Fars rengini alır. Türk bölgeleri için de aynı şeyin sözkonusu olması şaşırtıcı değildir.

Üç eski kıtanın ekvatorndan, 60. paralele kadar olan kesimi bir İslâm kuşağı gibi dünyayı sarmaktadır. Bu kuşağın çok renkli yapısı içinde, 35. paralele kadar olan kısım, bir bakıma Arap-İslam dünyasını teşkil eder. 35. paralelden sonrası Türk-İslam dünyasıdır. Her iki dünya içinde adacıklar vardır; ayrıca İran, Hind (Pakistan) ve Malezya-Endenozya büyük adaları seçilebilir niteliktedir. Bu dünyada esaslı renk farkları daha çok dil ve bazı kültürel unsurlardadır. İki büyük dil İslam dünyasına rengini verir. Tabii ki arapça, 35. paralele kadar İslam dünyasının tartışmasız tek dilidir. 35. paralelin yukarısında arapça geleneksel olarak ikinci dildir; dinin ve dini ilimlerin dilidir, bu niteliği ile büyük itibara sahiptir. Buna karşılık bu kesimde Türkçe birinci dildir. Farsça Türkçe ile arapça arasında bir ara kuşak gibidir. İran dışında Afganistan, Pakistan ve Hind kıtasında farsça erkilidir. Ancak bu coğrafyanın bir çok kesiminde, bilhassa İran ve Afganistan'da Türkçe de etkili bir dil olarak dik-kati çeker.

Türkler, müslüman olduktan sonra derin, saf ve samimî bir heyecan göstermişler, bununla birlikte kendi kültür ve medeniyet unsurları ile yapıcılıklarını bu kültür ve medeniyet daireleri içinde ifade etmekten de geri kalmamışlardır. İslâm kültür sahaları içinde coğrafi yaygınlık itibarıyla Türk sahası en geniş olanıdır. Doğuda Çin'den Batıda Balkanlara kadar uzanan bu sahayı kaba-batı (Osmanlı) ve doğu bölümlerine ayırmak mümkündür.

İslâm toplumu içinde Araplardan sonra başka kavimlerin öne geçmesi, hâkim olması Kur'an-ı Kerim'in Maide sûresinin 54. âyeti ile yorumlanmaktadır. Sözkonusu âyette, "Ey iman edenler; *içinizden kim dininden döner-*

se Allah mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu, kendisinin onları seveceği, onların da kendisini seveceği bir kavim getirir ki onlar Allah yolunda savaşsınlar ve hiçbir kınayanın kınamasından çekinmezler. Bu Allah'ın lütf-u inayetidir ki, onu kime dilerse ona verir. Allah ihsanı çok olan, en çok bilendir" denilmektedir.

Bu âyetin çok farklı tefsirleri vardır. Bir tarz tefsirinde ise İslâm tarihinin safhaları da sözkonusu edilmektedir. Merhum müfessir Elmalılı M. Hamdi Yazır, tefsirinde bu âyetin çeşitli şekillerde yorumlanışından söz ettikten sonra, İslâm'ın cihad ruhunu önce Arapların temsil ettiğini, onların duraklaması üzerine Acemlerin, sonra da Türklerin bu temsil gücünü kazandığını belirtmektedir.⁶

Türkler İslâm'ın çıkış sahasına Bizans ve İran'a göre hayli uzaktılar. İslâm'ın ilk devresinde müslümanlar, hem Bizansla hem de İran'la mücadele ettiler. Bizans'la mücadelede galibiyetler elde edilmesine rağmen kesin sonuç alınamamış (Bizans'la mücadelede kesin başarı bir kaç yüz yıl sonra Türklerle nasib olacaktır) buna karşılık İran'la mücadele müslümanların galebesiyle neticelenmiştir. Sonuçta İran halkı, müslümanlığa kazanılmış, müslüman Araplarla Türklerin doğrudan teması ancak bu neticeden sonra mümkün olmuştur.

İslâm akınları, Türk bölgelerinde başlangıçta daha önceki inkişaf imkânlarına sahip olamamıştır. Bunu Hz. Peygamberin sahih hadis kitaplarında yer alan bir hadisine bağlayanlar vardır.⁷ Bu hadiste mealen, "Türkler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayınız" ya da "Türkler sizinle savaşmadan onlarla savaşmayın" denilmektedir. Bu hadisin sonuçtaki rolünü tartışmak niyetinde olmamakla beraber, Türklerle müslüman Arapların ilişkilerinin seyrettiği çizginin yine de bir savaşla noktalandığını müşahede ediyoruz. Bu ilişkilerde bir dönüm noktası olan Talas meydan muharebesi müslümanların çinlilerle bir savaşı şeklinde başladı. M. 751'de cereyan eden savaş Balkaş gölü ile Isıkgölün batısında bulunan Talas'da cereyan etti. Türkler bu savaşın en kritik seçimini yaparak müslümanların tarafında yer aldılar. Böylece Türkler, müslümanlık için ilk savaşlarını müslüman olmadan yaptılar ve müslüman Araplara silah arkadaşı oldular. Bu savaştan sonra müslümanların Orta Asya'da ilerleyişi kolaylaştı ve Türklerin müslümanlığa meyilleri



belirginleşti. Şüphesiz bu sonucun (her kaderin olduğu gibi) mantıkî bir açıklaması da vardır. Türklerle Çinliler asırlar boyu birbirleriyle zıtlaşan hasımlar durumundaydı. Çinliler yerleşik medeniyetleri ile göçebe karakteri ağır basan Türkleri etkiliyor, devletlerini zaafa uğrattıyordu. Böyle bir kritik anda Türklerin seçimini Çinlilere karşı duyulan husumet de etkilemiş olmalıdır.

Türklerin müslümanlaşması sonraki yüzyılda Hali-fe Mustasım zamanında (H. 213-227/M. 833-842) hız kazandı. Annesi Türk olan bu halife, Türklerden bir ordu meydana getirdi. Bu tarihten sonra Türkler Abbasî yönetiminde önemli rol oynadılar. Abbasîlerin Bizans'a ve sapkın hareketlere karşı silahlı gücü oldular. Onları durdurdular ve gerilettiler. Türklerin kesin ve kütleî olarak müslümanlaşmaları ise, H. 4/M. 10. asırdadır. 9. asırda Mısır ve Suriye'de Tulunoğulları ve İhşidler hanedanı Türk olan devletler olarak ortaya çıktılar. Fakat Türklerin İslâm tarihi sahnesinde asıl görünmeleri Karahanlılar devleti ile oldu.

9. asrın ortalarında tarih sahnesine çıkmış olan Karahanlı devletinin bir yüz yıl sonra geçirdiği dönüşüm hem Türk, hem İslâm ve hem de dünya tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. M. 920 civarında Satuk Buğra Han "Abdülkerim" adını alarak müslüman oldu ve tebasını da müslümanlığı kabule yöneltti. Türkler, Karahanlı devleti ve Satuk Buğra Han ile Uzakdoğudan daha batıya yöneldiler. Yüz elli yıl içinde binlerce kilometre batıda Anadolu'nun batı ucuna kadar ulaşan müslüman Türkler, bu uca İznik'i başkent yaparak Anadolu (Rum) Selçuklu Devletini kurdular.

Türklerin kütleî olarak müslümanlığa yöneldikleri dönem İslâm âleminin çok kritik bir devresine rastlamaktadır. Abbasî hilafeti otoritesini kaybetmiş, sapık cereyanlar güçlenmiş, sünnî müslümanlık tehlikeye düşmüştü. Arapların başlangıçtaki imanî heyecanları sönmüş, fetihlerin neticelerini devşirmek eğilimi ön plana çıkmış, ahlâkî çözümlere had safhaya ulaşmıştı. 11. asır sonunda ise Haçlı seferleri başlayacak, İslâm toprakları iki yüz yıla yakın bu saldırılarla kana bulanacaktı.

Böyle bir devrede heyecanları diri, mücadeleci bir topluluk gerekiyordu. Bu topluluk Türkler oldu. Geçen yüzyılda yaşamış Hollandalı şarkiyatçı Dozy'nin, ifadeyiyle, Türkler, "Belki de Hz. Muhammed'in sahabelerine

hayat veren heyecan şevkinden daha ziyade ateşli bir şevk ve heyecanla işe giriştiler. Dinin hem de hiç söz götürmez ehli sünnet görüşünü benimseyerek bahadır ve mukavemet kâbil olmayan kahramanları oldular"8.

Türkler, ila-yı kelimerullah için fi sebilillah gazaya atılmaktan kaçınmadılar. Yaklaşık iki yüz yıl süren haçlı saldırılarını kendilerini feda ederek önce durdular ve sonra da geri püskürttüler. Anadolu Selçukluları, Artukoğulları, Danişmendliler, Eyyübiler ve Zengiler, Küçük Asya'da ve Ortadoğu'da sürekli mücadele ettiler. Türkler müslüman olduktan sonra Çin seddinden Hindistan'a, oradan da Avrupa içlerine kadar İslâmın yayılması için canla başla çalıştılar. İlk mücadele ettikleri topluluklar ise, henüz müslüman olmamış kendi soydaşları oldu. Türkler, müslüman olduktan sonra "Allah'ın askerleri" (cündullah) olmayı çok arzu etmişlerdi. Hatta bunun için hadis yakıştırmaktan bile geri kalmamışlardı9. Tarihî akışı bu arzularını gerçekleştirmelerini çoğu zaman mümkün kıldı. İslâmın düşmanlarına karşı kendilerini feda etmekten hiç bir zaman çekinmediler. Kavmî niteliklerini öne çıkarmadan farklı etnik menşelerden gelen toplulukları içinde bulunduran, yönetime katan devletler kurdular. Toplumsal eksen olarak kavmî, ırkı, etnisiteyi değil, herkes tarafından seçilebilir dini ve ona dayalı kültürü esas aldılar. Göçebe karakterli yönetimden yerleşik karakterli devlet tarzına geçtiler. Yerleşik kültür, içinde çok sayıda unsuru barındırabilir. Halbuki göçebe topluluklarda soy, boy, kabile, aşiret, yani etni ve ırk önemlidir.

ATLI GÖÇEBELİKTEN YERLEŞİK HAYATA GEÇİŞ

Türklerin tarihini, İslâmiyet'e kadar belirleyen göçebe-çobanlık ve komşu yerleşik toplum Çin'le ilişkileridir. Türklerin Çin'le savaşları sürekli olmuştur. Bu yüzden Türkler için sözkonusu olan belirleyicilik Çinliler için de geçerlidir. Çinliler, yerleşik medeniyetin verdiği güvenle atlı göçebeleri önce küçümsemişlerse de bu durgun medeniyet, karşısında sürekli hareket halinde bulunan toplumla hesaplaşmaya mecbur kalmıştır. Atlı göçebe Türkler, Çin'le ilişkilerinde neticede yenik düşmekten, özümsemekten kurtulamamışlardır (yankıları Orhun yazıtlarında görülmektedir). Neticede Uzakdo-



ğu'daki eski anayurtları bile Çinlilerin eline geçmişti.

Türkler, Çinlilerle çatışmayla belirlenen kimliklerini batıya yöneldikten, müslüman âlemine dahil olduktan sonra değiştirmişler, böylece önceki Türk kimliğine göre daha özgün bir kimliğe sahip olabilmişlerdir. Bu kimlik onlara sonraki çağlarda dünya tarihinde hâkim rol oynama imkânı sağlamıştır. Daha önce Çinlilerin Türkleri yerleştirmeye, tarımcı bir toplum haline getirmeye çalıştıkları biliniyor 10. Çinliler bunu başardıkları takdirde devamlı bir tehlike olan atlı göçebe akınlarına son vermiş olacaktı. Türkler Çinlilerin bu politikalarına karşı koydular ve ancak çok sınırlı bir zümre yerleşik hayata geçti.

İslâmiyet Türkleri atlı-göçebe bir kavim olmaktan çıkarp yerleşik bir toplum hâline dönüştürmüştür. Şüphesiz bu dönüşme, çok uzun zaman almış, kültürel çakışma alanlarının gücü sayesinde kendiliğinden olumlu sonuçlar doğurmuştur. Yerleşik müslüman topluluklarla Türklerin imtizacı ise fazla uzun olmayan bir tarih kesitinde sağlanabilmiştir. Göçebe topluluklar yerleşik bölgelere en kolay olarak Orta-Doğudan girmişlerdir 11. Bu bölgenin özelliği, yerleşik tarım alanları ile bozkır alanlarının iç içe geçmiş olmasıdır. Göçebe topluluklar burarlarda bir taraftan eski hayat tarzlarını sürdürürken, diğer taraftan da yerleşik medeniyetten faydalanabiliyorlardı. Yerleşik tarımcıların hasat sonrası terk ettikleri ekin sapsarı göçebe sürülerine azık olurken, yerleşiklerle göçebeler arasında alışveriş de geliyordu.

İran, Irak ve Suriye gibi kesimlerde, Türkçe konuşan, göçebe örf ve âdetlerini devam ettiren topluluklar, yerleşik topluluklarla etkileşim içine girdiler. Bu coğrafî ve ekolojik geçiş kolaylığı sağlayan yapı yanında, ondan da önemli bir etken, göçebe Türkleri müslümanlık içinde eritti. Göçebe Türklerin savaşçı karakteri, dünya hâkimiyeti telakkileri İslâmiyet'in sürekli cihad ilkesiyle bütünleşerek, "kuru cihangirliğin" yerini imanî bir hareketin almasını sağladı.

İslâm'ın sonraki sınırlarının belirlenmesinde Türklerin önemli rolü oldu. Bir yandan Hindistan'da, öte yandan İslâm'ın bir türlü nüfûz edemediği Anadolu'da ve daha öteelerde müslümanlığın yayılmasını ve yerleşmesini sağladılar. Türklerin Karahanlılardan başlayarak oynadıkları rol, Selçuklu devleti ve bu devletin tâbisi ve de-

vamı devletlerle güçlenerek sürdü. 13. yüzyılda Cengiz Han'ın başlattığı Moğol istilası bu rolü kesintiye uğratırsa da, 14. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkmasıyla tekrar ve daha güçlenmesini önleyemedi.

OSMANLI'DAN CUMHURİYETE KALAN

Devletler temel unsurları ile tanımlanırlar. Bunlar, vatan, halk ve hükümlerlik-hâkimiyettir. Osmanlıdan Cumhuriyete geçişte rejim hariç temelli bir değişiklik olmamıştır. Vatan geleneksel Selçuklu-Osmanlı Anadolu arazisiyle, Osmanlıların fethettiği Trakya topraklarının bir kısmına oturmaktadır. Millet, bin yıldır bu topraklarda var olan unsurların devamıdır. Yeni bir millet gelip bu topraklarda devlet kurmamıştır. Yani, vatan ve halk aynıdır. Kültür ve dil de aynıdır. Osmanlı Devleti'nin resmî dili türkçe idi, Türkiye Cumhuriyetinin dili de türkçe olmuştur. Millî sembollerde de değişiklik olmamıştır. Bayrak, Osmanlıların tarih içinde oluşturdukları ay-yıldızlı bayraktır. Onu hiç bir ressam, hiç bir desinatör çizmemiştir. Cumhuriyet yönetimi bu millî sembolü aynen kabul etmiştir. Yine millî bir sembol olan İstiklâl Marşı da Cumhuriyet'ten önce kabul edilmişti.

Maddî vatanımız, üzerinde yaşadığımız topraklardır. Mânevî vatanımız ise öncelikle, kültürel varlığımızı yüzyıllardır taşıyan dilimizdir. Türkiye'de türkçenin ve Türk kültürünün hâkimiyeti bir tesadüf sonucu değildir, tarihî bir sürecin tabîî neticesidir. Abbâsî hilafet otoritesinin zayıflaması sonucu, Abbâsî otoritesini reddetmeyen fakat kendine has hâkimiyet sahası olan otoriteler/devletler ortaya çıktı. Bu devletlerin çoğu Türk hanedanlı devletlerdi. Mesela Gazneliler, mesela Selçuklular. İslam dünyasının güçlü hükümetleri olarak etkili olan bu devletler, türkler islam kültürünü farscanın hâkim olduğu Orta Asya şehir muhitlerinde öğrendikleri için resmî dillerini farsca olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca hâkim oldukları coğrafyada -ki İran bu coğrafyanın genellikle merkezi konumundadır- farsca etkili bir dil olarak varlığını sürdürmektedir. Bu yüzden saraylarda türkçe konuşulsa bile, resmî dil farsca olmuştur. Büyük Selçuklu Devleti'nin Anadolu şubesi olan Anadolu (Rum) Selçukluları da resmî dil olarak farsca'yı kabul etmişlerdir. Türk toplumunun övündüğü büyük bir insan olan Mevlâna



Celeddin Rumî bu sebeple eserlerini farsca olarak yazmış ve böylece farscanın gelmiş geçmiş dört büyük şairi arasına girmiştir. Ne zaman ki Selçuklu yönetimi gücünü kaybetmiş, Anadolu'da fiilen etkili olan türkçe resmî dil olarak da ortaya çıkmıştır. Zaten dar bir bürokrasi ve bilim çevresinde yaygın olan farsca ile Anadolu kıt'asını yönetmek mümkün değildi.

Selçuklu sonrası beylikler döneminde türkçenin Anadolu'da edebî bakımdan da geliştiğini biliyoruz. Mevlâna ile çağdaş fakat ondan daha genç olan Yunus Emre Anadolu'nun türkçe yazan ilk büyük şairidir. Mevlâna Selçuklunun son parıltısını yayarken, Yunus Osmanlının şafağını müjdelemektedir.

Osmanlı Devleti, müsliiman Türk Devletleri içinde Türkçeyi gerçek anlamda resmî dil yapan ilk devlettir. Bunu ne kanunla, ne fermanla ve ne de zor kullanarak yapmışlar, tabii olarak uygulamışlardır. Osmanlı Devleti'nin yayıldığı sahalarda arapca ve farsca dışındaki diller üzerinde türkçe hakimiyet kurmuştur. Osmanlı yönetimi altında kalan kavimlerin dilleri incelenirse, türkçenin ne ölçüde tesiri altında kaldıkları kolayca anlaşılabilir. Ayrıca türkçenin tesirinde kaldığı fars ve arap diilleri üzerindeki tesirleri bu dillerin sözlüklerine bakılarak görülebilir.

Osmanlı döneminde türkçenin bilim dili olarak gelişmesini 19. ve 20. yüzyılda da sürdürdüğü görülmektedir. Yakın zamanlarda yayımlanan *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*'nde yer alan verilere göre, türkçe 15. asırdan beri arapça ve farsçaya karşı ilim dili olarak güçlenmektedir. Son yüzyılda, bu durum daha görünür hâle gelmiştir. Türkçenin son yüzyılda modern batı bilimlerini islam dünyasına aktarmakta aktif bir rol üstlendiği görülmektedir.¹²

Selçuklu sonrası dönemde diğer beyliklerle kıyaslandığında mütavazı bir başlangıç olarak görülen Osmanlı Beyliği, Osman Gazi zamanında münhasıran Bilecik ve civarına sahipti. Orhan Gazi, *Bursa* (1326), *İznik* (1328, 1331), *İzmit/Kocaeli* (1337), *Karesi/Balıkesir-Çanakkale* (1345), gibi Marmara bölgesindeki iller yanında *Ankara*'ya kadar uzanmıştı (1354). Aynı sene, Osmanlı Devleti'nin olağan istikameti durumunda olan batıya doğru harekete geçilmiş ve Şehzade Süleyman, edebî tabiriyle "suya seccade salıp" Rumeliye geçmişti.

Bu başlangıcı Murad (Hüdavendigâr) devam ettir-

di. İşe elden çıkmış olan Ankara'dan başladı (1361). Ankara, konumu itibarıyla Anadolu birliğinin kilit mevkiinde bulunuyordu. Doğu etkilerinin durdurulması, güney (Karaman) hareketinin engellenmesi bu şehrin elde bulunması ile yakından ilgili idi. 1. Murad, Ankara'dan sonra 20 yıl Anadolu'da her hangi bir sonuç alıcı hareket icra etmedi. Buna karşılık hemen aynı yıl Edirne'yi ve bir kaç yıl sonra Kırklareli'ni aldı (1361, 1368). Bugünkü sınırlarımızın dışında Filibe (1363), İskeçe, Drama, Kavala, Serez (1373), Niş (1375) gibi şehirler ve civarları Osmanlı sınırları içine katıldı. 1. Murat'ın 20 yıl sonra Anadolu'da ulaştığı son nokta Kütahya idi (1381). Ardından Manastır (1382) ve Sofya (1386) Sultan Murad'ın hedefi olmuştur.

Bugünkü Türkiye topraklarının siyasî bütünlüğü yolunda en ciddi adımların Yıldırım Bayezid tarafından atıldığı unutulmamalıdır. O daha işin başında Saruhan (Manisa civarı), Menteşe (Muğla yöresi), Hamid (Isparta-göller yöresi), Teke (Antalya civarı) beyliklerinin arazilerini kontrol altına aldı (1390). Nadiren batıda Selanik (1391) fethi gibi bir çıkıştan sonra, Anadolu'ya yönelişini sürdürdü. Kastamonu, Sinop (1392), Amasya (1393), Karaman ülkesi (1397) ve Sivas'ı (1398, Kadı Burhaneddin Akkoyunlu Kara Yülük Osman tarafından öldürülmesi üzerine) Osmanlı sınırlarına dâhil etti. Güneyde Dulkadirliileri tabiyet altına aldı (1399). Arada Atina (1396) sayılmazsa hep Anadolu ile meşgul olan Yıldırım, koltuklarını altından çektiği Anadolu beyliklerinin yöneticilerinin Timur nezdinde oluşturdukları lobinin tesiriyle yaman bir düşman kazandı. Bu bir kasırğa gibi esen Timurlenk'di. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu tamamlama aşamasında (birinci yüzyılın sonunda) Yıldırım Bayezid'in Timur ile savaşı çok menfi tesirler uyandırmış, bu yüzden kuruluşun tamamlanması 2. Mehmed (Fâtih) devrine kadar uzamıştır.

Fâtih ilk hedef olarak gözetdiği İstanbul'u fethettikten sonra Anadolu'nun siyasî haritasını değiştirme faaliyetlerine yönelmiştir. Trabzon'a kadar Karadeniz sahili (1461), Karaman-Konya (1466), İçel (1472) onun Anadolu'da ulaştığı bölgeler olmuştur. Fâtih'in Anadolu haritası ile birlikte, Arnavutlukla Bosna'nın fethi ile de (1463) uğraştığını unutmamak lâzımdır. Bu arada Timur sonrası dönemde asıl ağırlık merkezi İran olan Karako-



yunlu ve Akkoyunlu devletleri Anadolu'nun doğusunu kontrol altında tutmuş, bilahire Safeviler aynı bölgede etkili olmuştur.

Fâtih Sultan Mehmed, Türkiye topraklarının bütünlüğü yönünde en kuverli sözünü Otlukbeli meydan muharebesinde söylemiştir (1473). Osmanlıları âdeta bir Rumeli devleti olarak gören ve Anadolu topraklarını kendi tabîi arazisi sayan Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan Otlukbeli'nden sonra bu iddiasından vazgeçmek zorunda kalmıştır.

Anadolu'da siyasî birliğin sağlanması takriben üç asırlık bir mücadele olarak cereyan etmiştir. İkinci asrın sonuna doğru Fâtih vefat ettiğinde (1481) Osmanlı sınırları Batıda Banyaluka, Mostar, Otranto, Mora; Kuzey batıda Vidin ve Bükreşe kadar genişlemişken, doğuda, Artvin, Erzincan, Sivas, Kayseri ve Silifke hattında kalmıştır.

İran ve Doğu Anadolu toprakları üzerinde kurulu Akkoyunlu Devleti Otlukbeli'nden sonra pek fazla devam edememiştir. Onun Anadolu üzerindeki iddiasını ideolojik boyutta devam ettiren Safevî Şah İsmail, Tebriz'i ele geçirerek Akkoyunlu Devleti'ne son vermiştir.

Bu sıralarda 2. Bayezid Kırım bölgesini kontrol altına almakla meşgul olmuş, Kölemenlerle savaşmış, Dul-kadırlılar Kölemenlerin tabiyetine girmiştir. Bayezid devrinde Osmanlılar Lehistan/Polonya'ya (1498) kadar ulaşmışken, doğuda zuhur eden Safeviler Anadolu türkmenlerini şiiilik doktrini ile Osmanlı devletine karşı harekete geçirmişlerdir. Şah İsmail 1507'de Doğu Anadolu'da bir hareket yapmışken, onun bağlısı Şahkulu Batı Anadolu'da, yani Osmanlı merkezinin burnunun dibinde, İsyan etmiştir (1511).

Osmanlı Hâkimiyetinin Doğu Anadolu'da kesin olarak tesisi için Yavuz Sultan Selim'i beklemek gerekmiştir. Yavuz Selim, "selim" bir hükümdar olan babası Bayezid'i kendisi lehine tahttan feragata mecbur ettikten sonra (1412) ilk hedef olarak İran'a yönelmiştir. Bu esnada Osmanlılarla Safevilerin hududu Sivas'la Erzincan arasında idi. Yavuz, Şah İsmail'i Çaldıran'da savaşı kabule mecbur etmiş, böylece, bugünkü doğu sınırlarının oluşumunun temellerini atmıştır. Yavuz Selim hemen ardından Diyarbakir'i (1515) kontrol altına almış ve çok geçmeden bütün güney sınırlarını belirleyecek Mısır Seferine çıkmıştır.

Yavuz Selim'in elde ettiği sonuç oğlu Kanuni Süleyman tarafından da pekiştirilmiş böylece, iki yüz yıllık gecikme ile Anadolu birliği tam olarak sağlanmıştır. Osmanlılar, hem türkçenin kesin olarak devlet dili olmasını sağlayarak, hem de Anadolu'da siyasî birliği tam olarak gerçekleştirerek bugünkü oluşumun temellerini atmışlardır. Osmanlı Devleti'nin Anadolu'nun doğu ve güney doğusunu kuruluşunun üzerinden bir hayli zaman geçtikten sonra kontrolü altına alması doğu ile batı arasındaki kültürel farklılaşmanın en önemli sebepleri arasında sayılmalıdır. Osmanlı Devleti'nin Doğu sınırı, ancak üçüncü asrın sonunda, vuzuha kavuşmuş, 1639 Kasrı Şirin anlaşması ile tescil edilmiştir. Bugünkü doğu sınırlarımız ihmal edilebilecek farklılıklarla 360 yıl önce çizilmiştir.

Türkiye toprakları üzerinde yaşayan insanların kâhır ekseriyetinin kabul ettiği değerler, bir arada yaşamalarına hizmet eden kabuller ne terörle, ne baskıyla, ne beyin yıkayarak ve ne de yok sayılarak ortadan kaldırılamaz. Çünkü sentetik değildirler, oluşmaları asırlar almıştır ve âdeta organiklerdir. Tarihi süreç içinde tabîi hâle gelmişlerdir.

- 1 Çağın yalayan osmanlı. Bu geçen yıl yayınlanan bir kitabın adı. Osmanlı Devletinin son döneminde dünya sistemi içinde yenileşerek var olmayı sürdürme deneyini konu ediniyor. İRCICA tarafından yayınlanan ilmi bir çalışma..
- 2 İslâm Devleti'nin Medine'de kurulup teşkilatlanması için bkz. Muhammed Hamidullah: *İslâm Peygamberi*. İstanbul, 1972, c. 1, sf. 138-153. M. Hamidullah burada Medine site devletinin anayasası mahiyetinde bulunan bir metin de vermektedir. Aynı müellifin "İlk İslâm devleti" başlıklı makalesine de bkz. Makaleler. (Çev. İ.S.Sırma) İstanbul, 1986, sf. 43-83
- 3 Emeviler döneminde, Arap olmayan bir müslümanın araplara imamlık etmesinin yasaklanması ve Arap olmayan müslümanların müslüman

Arap kadınlarıyla evlenmelerinin men edilmesiyle ilgili örnekler için bkz. Mehmet S. Hatiboğlu: "Fakihlerimizin ırk anlayışı üzerine" *İslâmî Araştırmalar*: 2/8 sf. 5-16.

Ayrıca Emevi ve Abbasi dönemleri konusunda çağdaş bir İslâm düşüncesinin görüşleri için bkz. Ebu'l-a'la Mevdudi: *İslâm'da Hükümet*. (Çev. Ali Genceli). sf. 634-635. Aynı müellifin Emevi ve Abbasi yöneticileri ile Selçuklu yöneticilerini karşılaştırması için bkz. Selçuklular tarihi. Ankara, 1971 sf. 32-35

- 4 Bkz. Corci Zeydan: *İslâm Medeniyeti Tarihi*. (çev. Zeki Megamiz) İstanbul, 1976, c. 4, sf. 6-13. C. Zeydan, geçen asrın sonu ile bu asrın başlarında yaşamış Arap asıllı bir müelliftir.
- 5 İslâm kültür sahaları konusunda bkz., S. Hüseyin Nasr: *İslamda Düşünce*



- ve Hayat. (Çev. Fatih Tatlıoğlu) İstanbul, 1988, sf. 64-74
- 6 M. Hamdi Yazır: *Hak Dini Kur'an Dili*. c. 3, sf. 1715-1720 17. yüzyıl Osmanlı bilgilerin-den Vani Mehmed Efendi'nin benzer bir yorumu için bkz. İ. Hamdi Danişmend: *Türklik Meseleleri*. İstanbul 1976, sf. 111-113. Cihaddan uzak durma veya Allah'a kulluk etmekten uzaklaşma gibi haller dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in muhtelif âyetlerinde "başka bir kavim"den söz edilmektedir. [Bkz. Tevbe (9) 38, 39, Muhammed (47) 38; Fetih (48) 16].
- 7 Bkz. Zekeriyâ Kitapçı: *Hız. Peygamberin Hadislerinde Türkler*. İstanbul, 1986. (Sözkonusu hadis-i şerif Sünen-i Ebu Davud'da da yer almaktadır.)
- 8 Zikreden, Şehbenderzâde Ahmet Hilmi: *İslâm Tarihi*. (Tamamlayan: Z.Nur) İstanbul, 1972sf. 353.
- Aynı mealde görüşlere sahip başka bir müellif için bkz. Robert Mantran: *İslâm yayılış tarihi*. Ankara 1981, sf. 60 (9. yüzyıl sonundan itibaren İslâm dünyasında arapların tesiri azalır. "İslâm dünyasındaki bu değişme-den kazançlı çıkan doğuda yeni gelmiş türkler, batıda Moritanya berberileri ve el-Murâbitlardır. Artık İslâm dünyası arapların eli altından Arap olmıyanlara geçer. Bunlar daha az samimi değillerdir. Hz. Muhammed'in ilk müridlerine kıyas edilecek ölçüde heyecan dolu olan bu yeni muhtediler aynı ölçüde İslâmı savunmaya ve yaymaya bağlıdır.")
- 9 Bir "hadis-i kudsi" şeklindeki bu metin Karahanlı dönemi müelliflerinden Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânı Lügat'it, Türk'ünde* yer almaktadır: "Benim bir ordum vardır, onlara Türk adını verdim ve doğu cihetine yerleştirdim. Herhangi bir kavme öfkelenmişim zaman işte bu türkleri onların üzerine musallat ederim." Kaşgarlı Mahmud kitabını araplara türkçe öğretmek için Bağdat'da yazmış ve Abbasi halifesine sunmuştur.
- 10 Bahaeddin Ögel: *Türklerde Devlet Anlayışı*. Ankara 1982, sf. 314-315.
- 11 Paul Coles: *Avrupa'da Osmanlı Tesirleri*. (Çev. Vecdi Bürün). İstanbul, 1975, sf. 11.
- 12 *Osmanlı Astronomi Literatür Tarihi*. İstanbul, 1997, İTSKAM, c.1, sf. CIII



OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E TÜRK AYDINI

YRD. DOÇ. DR. BAYRAM SAKALLI
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Aydın kavramı bize Batı'dan intikal etmiştir. Geleneksel Osmanlı toplumunda “âlim” (bilgin) ya da “ârif” (derin ve gizli bilgileri kavrayabilmiş olan) olarak tanınan kişinin nitelikleri Batı'da “aydın”la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan “intellect”, “intellectuel” gibi ifadelerdeki vurguyu vermez.

“Aydın” (intellectuel) kavramı Batı'da bile bir toplumsal grubu tanımlamak için oldukça geç (19. yy.'ın sonuna doğru) oluşturulmuş bir kavramdır.¹

Mukayese edebilmek ve daha iyi anlaşılması için, “aydın” kavramı hakkında yazılanlardan örnekler vererek, konuyu açıklamak gerektiğine inanıyoruz. “Aydın; yazı ve söz aracılığıyla toplumun şuurlanmasına yardım eden, yol gösteren, aydınlatan kişi....Türkçe'de entelektüel kelimesi olmadığı gibi Türk toplumunda da Batı'daki anlamıyla entelektüel yok. Entelektüel Avrupalıdır. Çünkü sınıf kavgası Avrupa toplumlarının ayırıcı vasfı. Entelektüelin başlıca görevi ideoloji kurmak, Müslüman Doğu, sınıf çatışmalarının dışında yaşadığı için entelektüele ihtiyaç duymamış. Bizde düşünce ile uğraşanlara ya âlim denmiş ya ârif denmiş.

Entelektüel Avrupa'dan ithal edilmiş bir mefhum. Tanzimat'tan sonra kendilerine isim arayan Batıcı yazarlarımız, bu kaypak lâfzı Türkçeleştirmek istemiş 18. yüzyıl Fransa'nın etkisiyle 'efkârı münevvere eshabı' hoşlarına gitmiş. Zamanla daha kestirme bir sıfat bulmuşlar: Münevver. Ama cedlerimiz bu yabancı mefhumu tarif zahmetine girmemişler... Dil devrimiyle 'münevver' kelimesi kullanılmaz oldu. Onun yerine daha köksüz, daha kaypak, daha tercüme kokan bir lafız kuruldu: Aydın.”² Yine bir başka yazar da :”Aydın, aklını kullanarak

mücadele eden insandır. Aydın, aydınlatmak ister. Ancak kaçınılmaz olarak engelle karşılaşır; bu yüzden mutlaka mücadele etmesi gerekir. Öyleyse Arapça 'münevver' kelimesinin doğrudan çevirisi olan 'aydın', Batı dillerindeki 'entelektüel' kelimesindeki akıl unsurundan yoksundur. Bu nedenle olsa gerek, Türkçe'de 'aydın' kelimesi yerine zaman zaman 'entelektüel' kelimesini kullanmak zorunlu oluyor.”³ demektedir.

Diğer taraftan, değerli ilim adamımız rahmetli Prof. Dr. Mehmet Kaplan, “Aydın Kimdir” başlıklı yazısında ise şöyle diyor: “Türkçe 'aydın' kelimesi çok umumi ve müphem bir mana taşır. Hangi seviyede bilgili ve okumuş insana aydın diyoruz? Sadece bilgili olana bu adı ve sıfatı vermek doğru mudur? İlkokul, lise veya üniversite mezunu olmak 'aydın' sayılmak için kâfi midir? Herhangi bir sahada ihtisası ve derin bilgisi olmadığı halde günlük fıkralarında bütün memleket ve dünya meselelerini hallettiğini sanan ve güya halkı aydınlatan bir gazeteciye 'aydın' diyebilir miyiz? Keza muayyen sahada mütehasıs olduğu halde kendi menfaatından başka bir şey düşünmeyen, menfaat veya mevki düşkünlüğü dolayısıyla yalana göz yuman bir kimseye kelimenin tam mânasıyla 'aydın' demek mümkün müdür? Türkiye'de bazıları dinî ve ahlakî duygularını kaybetmiş on sekizinci yüzyıldan kalma basit materyalist dünya görüşüne sahip olanlara 'aydın' adını verirler. Bu ne dereceye kadar doğrudur? Sorbonne'da felsefe tahsil etmiş, doktora yapmış, aynı zamanda mistik bir dünya görüşüne sahip bir insana bu adı vermekten çekinecek miyiz? 'Aydın' Kemalist mi, Komünist mi, Milliyetçi mi, Beynelmilelci mi olmalıdır?

Her gün kullanılan, manası belli zannedilen pek çok kelime gibi 'aydın' kelimesi de, üzerine varılınca eri-



yen ve kaybolan hayaller gibi, aldatıcı bir parıltıdan başka bir şey ifade etmiyor. Biz bu kelimeyi Fransızca 'intellectuel' karşılığı kullanıyor, hâkim vasfı düşünce olan insana bu adı veriyoruz. Bu mânada 'aydın', sadece muayyen bilgilere sahip kimse değil, 'düşünce'yi bir çeşit itiyad haline getiren, hiçbir şeyi peşin olarak kabul etmeyen, her şeyin aslını araştıran bir şahsiyettir. Muayyen bir ideolojiyi veya hayat görüşünü kafasına bir şapka gibi geçiren ve onu hakikatin ta kendisi zanneden bir insan bizce 'aydın' değil, bir nevi 'portmanto'dur. Descartes'ın metodik şüphesine sahip olmayan bir kimse kelimenin gerçek manasıyla 'düşünen insan' değildir. Onun muayyen bilgileri ve inançları olabilir, fakat o, bu bilgi ve inançların efendisi değil, kölesidir. 'Aydın' karşılaştığı her meseleyi yeniden soran insandır. Fikirler üzerinde düşünülmeyince basmakalıp hale gelirler; bir nevi bâtil inanç şekline girerler. 'Aydın', başkasından önce kendi kendisine karşı hür olan insandır. Onun için hakikat en üstün kıymettir. Bunun içindir ki o insan, fikirleri menfaat, propaganda, mevki, prestij değil, hakikat zaviyesinden ele alır."⁴

"Aydın" ile "sokaktaki adam" veya "halktan bir kişi" arasında, nasıl bir ayırım yapılabileceği, aradaki farkın ne olduğu hususunda önemli bir noktadır. Düşünürler ve fikir adamları bu konuda da değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

"Bir aydın ile 'sokaktaki adam' tipi arasındaki en büyük fark her ikisinin hadiseler ve bunlar arasındaki münasebetlere bakış tarzında belirir. Vasat insan, kendi hayat tecrübesinin kazandırdığı bilgiler ve bu bilgiye dayanan sezgilerle etrafındaki insanları ve hadiseleri anlamaya çalışır... Aydın insan sadece 'sokaktaki adam' tipinin haberdar olmadığı bu bilgilere sahip olan kimseye denir. Onu halktan ayıran taraf, her şeyden önce bu farklı ve ileri seviyedeki bilgiyi kazandırabilecek bir zihni terbiye ve düşünme metodu kazanmış olmasıdır. O, bir hâdis ile karşılaştığı zaman 'bu nedir?' sualini sormaz, çünkü bu suale alacağı cevap onun ancak görüneni anlama ihtiyacına cevap verir, görüneni anlamak için de vasat insandan daha fazla bir zihni gayret sarf etmeye ihtiyaç yoktur.

Aydın, gördüğü şeyler arasında bir sebep-netice münasebeti bulmaya çalışarak halkın dar ve sathî dünyası-

nın ötesinde objektif realiteyi kurmaya uğraşır. Halkın dünyası inançlara, kanaatlara dayandığı halde, aydının dünyası daima isabet ve tahkik mevzuu olan bilgilere dayanır. Halkın bilgisi çok defa hadiselerin oluşundan sonraki müşahadelere bağlı kaldığı için istikbalde olacaklar hakkında hiç bir güvenilir tahmin veremez. Buna mukabil aydın hadiseler karşısında 'niçin' sualini sorduğu ve sebep-netice münasebetlerini araştırdığı için bizi hali hazırda yaşamaktan kurtarır ve gelecek hakkında sağlam bir tahmin kazandırır. Onun bu tavrı kendisini tamamen ilim adamına yaklaştırmaktadır."⁵

Bir başka ilim adamımız da, halkla "aydın" arasındaki farkı şu şekilde izah etmektedir: "Yüksek mevki sahibi Türk aydınlarının halka nazaran mânen daha sağlam olacak yerde daha sarsık bulunması, yani rehberlik vazifesini yapabilecek bir kabiliyet göstermemesi yeni kültürün yaratıcılıktan uzak ve millî mefkûrenin kifayetsiz olduğunu açıkça meydana koymaktadır. Türkocağı camii ile sahneyi birleştirmiş; yani madde-ruh muvazenesi yolunu bulmuş idi. Onun yerine kaim olan Halkevi sadece sahnede kalmakla ve camiden uzaklaşmakla gençliği mefkûresiz ve şaşkın bir duruma getirdi. Böylece halk ile aydın arasında bir uçurum belirmeye, bir ideal buhranı, daha doğrusu bir mefkûresizlik hüküm sürmeye başladı. ...Münevverleri yetiştirmekte kifayetsiz bir kültür ve tahsilin halk kitlelerini de şumulüne alarak onun da asli cevherini bozması ihtimali vardır."⁶

Osmanlı'nın son dönemleri ve Cumhuriyet'in ilk yıllarının önde gelen düşünürlerinden Ziya Gökalp: "Aydın, belirli bir kültür seviyesine sahip, halka medeniyet götüren kutsal bir misyonu taşır" demiştir. Ama, Türk aydını bu misyonunu gerçek anlamda yapmış mıdır-yapamamış mıdır? Yani üzerine düşen görevi layıkıyla yerine getirmiş midir? tartışması ile, konunun açıklığı kavuşturulması gerektiğine inanıyoruz.

Türkiye'de, "münevver (aydın)" kavramı, 19. yüzyılın ikinci yarısından, başka bir ifadeyle, Tanzimat'ın ilanından sonra literatürlerde yer almaya başlamıştır. Yalnız, Batı'daki "aydın" ile, Türk aydını arasında, zihniyet ve toplumda oynadıkları rolleri itibarıyla, çok önemli farklılıklar vardır.

"Batı'da Aydınlanma döneminin bir ürünü olduğu- nu gördüğümüz entelektüel, her şeyden önce aydınlanan



bir insandır. Osmanlı'da Tanzimat döneminde ortaya çıkmaya başlayan tür ise aydınlatandır. Yani, Batı bilginlerini bir ayna gibi kendi toplumuna yansıtma görevini kendine yüklemiştir. Bu bağlamda, Batılı entelektüel sürekli bir öğrenci, Osmanlı münevveri ise müfredat programı ve içeriği Batı'dan aktarılan sürekli bir öğretmen olmuştur...

Osmanlı Aydını, Batı entelektüelininkinden çok farklı koşullar içinde ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkları doğuran temel olgular, Osmanlı devlet düzeni, İslâmî ilim anlayışı ve Batılılaşma'dır... Osmanlı aydınını üreten Batılılaşma hareketi, Batı entelektüelini üreten burjuvazi hareketi olan Aydınlanma'nın tersine, tamamen pratik nedenlerden kaynaklanmıştır. Osmanlı Batılılaşması kendiliğinden bir hareket değil; askeri alanda Batı karşısında geri kaldığını gören, görmeye başlayan merkez yönetiminin giriştiği ıslahat projesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır... Bu bağlamda Batılılaşma, hem Batı'ya karşı direnebilmenin, hem de iç düzeni (yani Osmanlı mutlakiyeti) koruyabilmenin bir aracı olarak kurumlaşırken, bir yandan ürün olarak Osmanlı münevverini yaratmıştır. Osmanlı münevveri, ortaya çıkışından itibaren, sonuna değin devletin içinde olmuş (dışına atıldığına bile), Batılılaşmayı hararetle savunmuş ve Batılılaşmanın Osmanlı bağlamı içinde muhafazakâr olmak zorunda kalmıştır.

Osmanlı münevveri, Batı entelektüelinin tersine, belirli bir sınıfın ürünü olarak ortaya çıkmamıştır. Diğer yandan, Osmanlı merkez yönetiminin geleneksel "padişah reayanın çobanı" kavrayışı içinde vatandaşlık bilinci-ne ulaşamayan Osmanlı halkı karşısında aydın hep sınıflarıüstü bir konumdadır, onun kendine vehmettiği öğretmenlik misyonuyla birleşince, Osmanlı münevverinin çözümleri hep 'halkın dışında, halk için, halka rağmen' ilkesi doğrultusunda tecelli etmiştir. Bu kavrayış ve eylem planının uzantısı, Osmanlı aydınının sürekli olarak kurtarıcı rolü oynamasında tecelli etmiştir. Entelektüel ürün vermekte Batılı benzerlerine nazaran çok kısır olan Osmanlı aydını, buna karşılık uğruna ölünecek kurtarma reçeteleri konusunda olağanüstü doğurgan olmuştur. Ancak, kurtarılan, özünde ihya edilmiş eski Osmanlı rejimi olacağından, Osmanlı aydınının çabası sürekli olarak başarısız kalmaya mahkûm olmuştur...

Osmanlı aydını, yerine geçtiği ulema veya benzetmek istediği Batı entelektüeli gibi olmamış, Batı'da laisizm cereyanı içinde entelektüelin zıtlığı Clericus'a benzemiştir. Çünkü, Clericus'un görevi aslında toplumu bilgisi ile gütmek, ona 'iyiyi', 'doğruyu' ve 'kendi çıkarını' göstermektir... Batı ile Osmanlı arasındaki bir önemli fark da, Batılı entelektüelin hep devletin dışında kalması, buna karşılık Osmanlı münevverinin mutlaka şu veya bu biçimde bürokrasi içinde yer alması veya buna çabalamasıdır. Batı'da iktidarlar entelektüelden hiçbir zaman hoşlanmamışlardır... Osmanlı, münevveri, ortaya çıkıştan itibaren bir devlet örgütü yaratığı olmuştur... Osmanlı, münevverinden bıktığı zamanlarda bile onu küçümsememiş ve dışlamamıştır. Sürgüne giden Osmanlı aydınları ya kendi arzularıyla, ya da devlet görevlisi olarak gitmişlerdir. Demek ki, Osmanlı aydını en ağır bunalım dönemlerinde bile devletin içinde kalmıştır...

Batı entelektüeli bir birey olarak ortaya çıkmıştır ve bu nedenle de temel mücadelesi bireysel haklar yönünden olmuştur. Oysa, Osmanlı aydını hiçbir zaman bireysel hakların hak olduğunu aklına getirmemiş ve -Batı aydınının tarih öncesinde olduğu gibi- imtiyazlar peşinde koşmuştur...

Osmanlı münevveri Batıcıdır, ama Batı'yı bilmez; onun aynasıdır ve halkın Batılı gibi olması için öğretmenlik görevini yüklenir; Padişahı asla tartışmaz ve bürokrat olarak kalır. Bu açılardan Osmanlı aydını, Tanzimat'tan bu yana sığınak olarak Batı ile Osmanlı merkez iktidarı arasında bilinçsiz yalpalar vurup durmuştur... Osmanlı aydını büyük bir çoğunluğu itibarıyla devletten maaş alan veya ondan ikbal bekleyen kimselerden meydana gelmekteydi ve bu nedenle de onların iktidarı döneminde rejimin zahiren anayasalı olmasına karşılık, işler geleneksel Osmanlı merkezîyetçiliği ve tepeden inmecilik anlayışı içinde yürütülmüştür...

Osmanlı münevverinin sözlüğünde halk terimi yoktur. Bazen kelime kullanılmışsa da, asla bir izafet çerçevesi meydana getirmemiştir. Osmanlı münevverine göre ülke sorunları tepeden çözülür. Bu anlayışın kaynağı da Osmanlı münevverini oluşturan Tanzimat'tır. Çünkü Tanzimat, Batı karşısında geri kalışın kabulünün belgesi olmasının ötesinde, aynı zamanda bir teslimiyettir. Osmanlı devlet adamına göre devleti kurtarmanın yega-



ne yolu, karşısında gerilenen Batı'ya benzemektir. Bu ortamın ürettiği münevver de bu düşüncenin sahibi ve takipçisi haline gelmiştir. Madem ki Batı bütün kurumlarıyla hazır bir vaziyette oradadır, bu durumda halkın maruz kalmaktan başka yapabileceği birşey yoktur. Münevver onun adına bunları ithal edecek, ülkeye yerleştirecek ve işletecek, böylece halk da kurtulacaktır. Oyunu almanın herhangi bir nedeni olabilir mi? İşte bu zihniyet Osmanlı aydınının batağı olmuştur ve kurtarmak istediği devleti bu batağın içinde kendisiyle birlikte boğulmuştur.⁸

Tanzimat Fermanı'nın (Gülhane Hatt-ı Hümayûnu'nun) 1839'da ilan edildikten sonra Osmanlı Devleti'nin köklü bir değişikliğe gitmesinin yanında, esas Mustafa Reşit, Âli ve Fuat Paşalar gibi aydınların yetişmiş olması, önemli bir husustur. Bunlar Tanzimatın getirdiği aydınlar olmakla beraber, Tanzimatı getiren münevverlerde bunlar olmuştur. Bu aydınlar, devlet hizmetini bir bütün olarak görmüş, kendilerini devletle özdeş saymışlar ve muhaliflerini de devlet içinde tutmasını bilmişlerdir.

Yeni Osmanlılar ve sonrada Jön (genç) Türk diye bilinen aydın tipi, aslında devletin ürettiği bir başka aydın tipidir. Bunlar kendilerini devletle özdeş saydıkları için eğer karşı çıkılacaksa bu hakkın yine kendilerine ait olduklarına inanan bir ruh hali içindedirler. Sahip oldukları bu ruh hali, geleneksel kapıkulu anlayışı taşıyan Tanzimatın getirdiği bu aydın, hangi konumda bulunursa bulunsun, kendini "devletin meyvesi sayan" bir insan tipidir. Bu tip aydınlardan iktidarda olanlar, yani gücü elinde tutanlar müstebit, muhalefette olanlar ise bozguncu bir tavır sergilediler. Bunlar arasında bilgiye saygı ve gerçek anlamda bilginin geçerli dokunulmazlığı seçkin bir yer tutmadı.

Tanzimat Dönemi aydınının sözlerine devlet adamları güvenmemesine rağmen sadakatle hizmet alanı olmuştur. Aydınların hangi tipi olursa olsun (ister Avrupalı, ister Osmanlı, isterse İslâmcı olsun) toplum içinde hayatıyet sahibi olan dinden farklı bir din içinde olduklarının sezgisi içinde halkın taassubu olarak adlandırılan "kamuoyu", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e varan Dönem boyunca aydınların başvurdukları, güç aldıkları bir kaynak değil, daha çok etkisiz kılınması gerekli bir tehlikedir.⁹

Batılılaşma hareketinin bir ürünü gibi görünen Osmanlı aydınının, kendisini batılı gibi görme gayretine rağmen gerçek anlamda bir batılı aydın olmadığını söylemek gerekirse; şu neticelere ulaşılır. 1) Batı aydını devletin dışında oluşmuştur; Osmanlı aydını ise devletin içinde, devlet tarafından oluşturulmuş ve sonuna kadar devletin içinde kalmıştır. 2) Batı aydınının temel fonksiyonu düşünce ve çözüm üretmek olmuştur. Bu bağlamda Batılı aydın, mensup olduğu ideolojinin çerçevesi içinde davranmıştır. Osmanlı aydını ise düşünce üretmemiş, bunları Batı'dan aktarmıştır. Ancak, Osmanlı toplumunun kültürel dokusu Batı'ninkiyle aynı hamurdan olmadığından, bunlar elit arasında tedavülden öreye geçmemiş, halk arasında herhangi bir yankı yaratmamıştır. 3) Batı aydını öğrenmeye yönelik, Osmanlı münevveri öğretmeye yönelik olmuştur. 4)- Batılı aydın halkıyla zıtlaşmamış ve onları kendi kültürleri saydıkları İslâmiyet'in hurefa yanına daha çok hapsolünmalarına neden olmuştur.¹⁰

Osmanlı aydını ile halk arasındaki ilişkileri, tarihi süreç içinde, Şerif Mardin şöyle tahlil etmektedir: "Yeni Osmanlılar Tanzimatla birlikte beliren 'halk'-'aydın' ikiliğinin temelini Batı'yı 'taklit' etmekte gördükleri için Batı'yı taklide karşı da yönelmişlerdi, fakat sahneyi kapatmaları mümkün olmadı; kültürel ikilik 19. yy. boyunca giderek arttı. II. Meşrutiyete gelindiği zaman 'aydın', halktan bir oranda şüphelenen, halkında şüphelenmediği bir kişidir...

Aydın-halk ikiliğinin iki önemli nedeni vardır. Her kültürde halk katları 'devrimci' değil, "muhafazakâr" dir. Bunun bir sebebi, topluluğun alt tabakalarındaki fakirliğin kendi başına bir belirsizlik ortamı yaratmasıdır. Bu kendi başına, halk için bir rahatlık kaynağıdır. Anılan belirsizliğe kültür değişmelerini ilave etmek, halkın bildiklerini de tırpanlayarak ona dayanılmaz yükler yüklemektedir...

Yeni Osmanlılar, yurt dışında sürdürmeye karar verdikleri muhalefeti örgütlemeye pek başarılı olamamışlardır. Bir müddet sonra karşı çıktıkları devlet adamlarıyla kompromi (uzlaşma) yaparak ülkelerine döndüler. 1876 Anayasası'nın hazırlanmasında etkileri oldu, fakat ondan sonra sesleri bir daha çıkmadı. En önemli etkileri, siyasi muhalefetlerinden çok, roman gibi modern edebi-



yat türleri konusunda çığır açarak 'edebiyat' etrafında odaklanacak bir nesil yaratmış olmalarında toplanır. Bu sayede 1876 ile 1908 arasında bir çeşit gizli, bazen dar-madağın edilen, fakat daima ayakta kalan bir grup teşekkül etti. İşte bu andan itibaren Osmanlılar'da bir 'aydın' grubundan bahsedebiliriz...

Jön Türkler arasında daha 'dayanıklı' aydınlar da çıkıyordu. Ancak Jön Türkler arasında da Yeni Osmanlıları yıkmış olan dedikodu-kompromi- devlet mansıbına göz dikme hâlâ çok yaygındı. Jön Türkler'in 'aydın' niteliğindeki değişme, esasında fikirleri doğrultusunda değil, eylemleri katında ortaya çıkacaktı. Onlara bir dereceye kadar 'ihtilalci' bir kimlik veren, aralarında bir azınlık teşkil eden bir grupta 1905'ten sonra gelişen 'komitecilik' te toplanır... 1908 devrimi böye bir eylemciliği göze almaya almış kişiler tarafından gerçekleştirildi. Zamanla komitecilik İttihat ve Terakki politikasına da karıştı. Böylece imparatorlukta 'komiteci aydın'-fikir aydın' şeklinde iki küme belirdi. Atatürk'ün başarısı bir bakıma bu iki grubu birleştirebilmiş olmasındandır.

'Aydın' niteliğinin Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yy. boyunca kümülatif bir biçimde değiştiği yukarıdaki yaklaşımın ana tezidir. Bu değişme bir bakıma fikir 'stil' ile ilgilidir... Fakat bu fikir unsurlarının yanında 'aydın'ı yaratan, bazı toplumsal öğelerdir... Bütün bunların birikimi bugün 'Aydın' olarak bildiğimiz kişiyi yaratmıştır. 20. yy. başında Osmanlı 'aydın'ında Batı 'aydın'ına nisbetle hâlâ çok değişik özellikler bulduğumuza da şüphe yoktur."¹¹

Osmanlı'nın son dönemlerinde, münevver ile halkın arasının açık olduğu ve dini konularda aydının ilgi ve saygısının zayıf olduğunu, bir sosyal bilimci şunları yazmaktadır: "İmparatorluğun son yıllarında da, İslam kültürü toplumdaki egemenliğini her zaman olduğu gibi sürdürüyordu. Devletin başı olan Padişah aynı zamanda halife olarak İslam dininin de başıydı. Dinsel gücü tartışılmazdı. Fakat, dinin toplumdaki bütün bu etkisine karşın, İslam dini, yeni gelişen aydınlar arasında, özellikle siyasal alanda, saygınlığını önemli ölçüde yitirmişti. Batılılaşmaya karşı ortaya çıkan tepkilerin hemen hemen hepsinin dinsel bir perde altında örgütlenmiş olması, devrimci yaklaşımlı olan aydınları ve bunların önemli bir kesimini oluşturan askeri bürokrasiyi, dinin siyasal

yaşamdaki etkilerine karşı olumsuz bir tutum takınmaya yönelmişti."¹²

XX. yüzyılın başlarındaki Osmanlı aydını hakkınca, Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı'nın ilk yıllarında önemli görevler yapmış ve genç yaşta vefat etmiş olan Türk komutanı Hafız Hakkı Paşa, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bizim münevverimiz cihanın her türlü felsefesinden, Fransız ihtilalinden, Amerika'nın fikri medeniyetinden bahsederlerde, sonra devletin hayatı mevzuu bahis olduğu dakikalarda milletin ruhunu takviye etmek, harbin dehşetli kasırgaları arasında, zavallı Mehmetçikleri, ilmin nûru ile aydınlatmak hususlarında tamamen aciz kalırlar. Son felâketimizde (Balkan Savaşlarında) karşımızdaki ordularda o milletin doktorları edipleri, şairleri, filozofları, yedek subay, assubay, er olarak ateşler içinde ordunun düşünce ruhunu teşkil ederken, bizim Mehmetçikler arasında alimlerimizden, edebiyatçılarımızdan bir fert bulunmuyordu. İstanbul'da kalıp yazı yazanlar ise, milletin ruhundan uzak kaldığı için bir tesir yapmıyor, yahut zararlı fikirleriyle millete bozgunluk tohumları saçıyor."¹³

II. Meşrutiyet'in ilanından (1908) sonra, Osmanlı Devleti'nin son on yılında söz sahibi olan ve imparatorluğun sonunun hazırlanmasında birinci derecede etkili olan siyasi kadro hareketinin tavrı çok önemlidir. Çünkü onlar, devletin mukadderatı hakkında söz sahibi olurken, aynı zamanda, devrin önde gelen münevverleri olarak da mütalaa edilmekteydiler. Ancak bunların hizmetleri hiç de takdir edici olmadığı gibi, altıyüz yirmiyüç yıllık uzun bir süre tarihte yerini almış, tarihin gelmiş-geçmiş en büyük ve en uzun ömürlü imparatorluklarından biri olmuş olan Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekilmesine sebep olmuşlardır.

Gerçekten İttihatçılar yalnız imparatorluğun on yıl bile muhafazası kabiliyetini göstermemekle kalmadılar, aynı zamanda vatan oluşundan beri dokuz asır zarfında düşman ayağının basmadığı Anadolu'nun hariminin bile kirletilmesine ve Türk milletinin mezara kadar gitmesine sebep oldular. Bununla beraber onlar son kurtuluş çaresi olarak milli ve İslami mefkûreye sarılmakla cihan ve istiklâl savaşları destanlarının yaratılmasına ve bu sayede ölümden kurtulmamıza yardım ettiler.¹⁴ Ancak aydınlar arasında sıkı bir birlik beraberlik olmadığı gibi,



menfaatçilik alabildiğine artmış, hatta aynı cemiyet içinde bile bölünmeler açıkça görülmekteydi.

Onun için ya meşrutiyet rejimi içinde imparatorluğun parçalanmasına, dağılmasına göz yummak veya eski istibdat idaresine dönmek yahut Türk unsurunun haki-miyeti altında kuvvetli otoriter bir hükümet tesis etmek lazım geliyordu. Fakat Türk unsuru, hemen hemen Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri kütle halinde, sevk ve idareden uzak tutulduğu, milli bir vahdet ve şuurdan mahrum bulunduğu için ilkin bunun teessüs etmesi ve münevverlerin bu hususta birleşmiş olması icap ediyordu. Halbuki o vaktin münevveri bu nevi müşterek bir gaye ve ideal yerine tarihi, içtimai şartlar altında cemiyette meydana gelmiş muhtelif temayüllere uymak mecburiyetini duyuyor, bir türlü birleşemiyordu.¹⁵

Aydınları "güzideler sınıfı" ve "mütefekkirler" diye vasıflandıran Osmanlı'nın son dönem meşhur yazarlarından Ömer Seyfettin, konuyla ilgili olarak: "Bu zavallı milletin başına her ne geliyorsa mütefekkirlerinin, güzideler sınıfının milli olmamasından ileri geliyor. Millet ile yüksek sınıf arasında asırlardan beri devam edip duran bu ayrılık, bu alâkasızlık devam ettikçe bizde... hiçbir şey olmayacağına iman etmeliyiz."¹⁶

Bir başka değerlendirme de şöyledir: "Bir takım sorsuz kişilerden ibaret olan Jön Türk namıyla anılan ne idiği belirsiz ve milli kültürden kopuk aydınlar hürriyetlerimizin gâsıbı, mütebid kızıl sultan diye ona çatmışlardı... Ancak 19. asırdan itibaren başlayan münevverimiz ile halk arasında gittikçe şiddetlenen bir ayrılık soğan garip bir cinnete kapılmıştık. Subay ve asker için hürriyetin manası ne idi ki? Ferdi hürriyet zaten vardı, siyasi hürriyet ise devleti batırdı. Sırb'a, Bulgar'a, Rum'a özenmenin gereği neydi?

Maamafih bu cinnat rüzgarına milli telakkiden uzaklaşmış aydınlar ile ekalliyetler (azınlıklar) kapıldılar... Neticede nizamı temsil eden Abdülhamid indirildi. Devlet, münevverleri ve idarecilerin şaşkınlıkları yüzünden çıkan bir seri dahili karışıklıklarla ve isyanlarla karışlaştı... Harb-i Umumi'de 1.200.000 asker çıkaran Türkiye, bir-ikiyüz bin asker techiz ederek Yunan'ı Sakarya'da yendi.

Bu muvaffakiyette en mühim nokta, münevverle ahâlinin, birlikte hareketi idi. Münevver, ahâlinin mane-

vi ve milli büyük değer ve kıymet hükümlerine mutavatat (itaat) etmişti. Bu sebeple mücadele, hakikaten millî idi. Mücadelenin şairide, ne Mehmet Emin, ne Gökaltı; Akif'ti. İslâmî gayret ve milli heyecan, milletin bütün kudretini muharebe meydanına dökmüş ve zaferi temin etmişti."¹⁷

"Türk Aydınlı"nın Millî Mücadele dönemindeki durumunu, o yıllarda söylenmiş sözler ve yazılmış yazılardan örnekler vererek ortaya koymanın daha gerçekçi olacağı, bazı hakikatları, itiraz edilemeyecek şekilde ortaya koyabilecektir. TBMM'de 18 Teşrinievvel 1336 (18 Kasım 1920)'da, "Halkçılık" programı üzerinde görüşmeler yapılırken, "Kanun Encümeni" üyesi Burdur milletvekili İsmail Suphi (Soysallı) Bey, konuşmasının bir bölümünde, konuya ilgili, şu çarpıcı tesbitte bulunuyordu:

"...Bu memleket kadar küllük, harabe, baykuş yuvası olsun, nüfusumuz azalmış, yolumuz kalmamış, orman yok, servet yok, insanlar sıhıhatten muarra (uzaklaşmış) bir hale gelmiş, bütün bunları bir kelime ile, bir su'i-idare (kötü idare) kelimesiyle hülâsa edebilirsiniz. Bundan kimi mesul edeceğiz, efendiler? Bundan sınıfı münevveri de mesuldür, memurin sınıfı da mesuldür. Çünkü münevver sınıfı hem miktarca azdı, bu memleketi dilediği gibi yola sevk edemiyordu, hemde bunlar memleketin asıl düşüncesiyle, ananâtı ile mutabık bir surette yetişmemişti. Bunu bu kürsüde itiraf etmek mecburiyetindeyiz... Binaenaleyh sınıfı münevver bu memlekette lâıkiyle iş görmedi ve mesuldür, maahaza sınıfı münevverin gayri kâfi adette olduğunu itiraf etmeliyiz. Avrupa'nın da bize asla rahat vermediğini söylemeliyiz."¹⁸

19 Ağustos 1337 (1921) tarih ve 1325 numaralı Vakıf Gazetesi'nde, zamanın münevverlerinden Ağaoğlu Ahmet, "Münevverler Cepheye" başlıklı yazısında konuya temas etmektedir. Şöyleki: Ankara ile Çankırı arasında Kızılıkaya isimli köyde şehit çocukları ve yaşlı bir kadınınla yaptıkları konuşmayı nakleder. Dört oğlundan üçünü şehit veren ve dördüncüsü de cepheye olan bu gerçek Türk anasının: "-Ah evladım tek memleket kurtulsun gavur gelmesin. Biz herşeye razıyız. Bu topraklar çiğnenmesin" diyen ihtiyar köylü kadının bu ulviyeti karşısında ben hayran ve mebhût (şaşmış) kaldım diyen yazar, daha sonra münevverlere hitaben:



“Ben onu gözümle teşyi ediyor (uğurluyor) ve içimden bir mukayese yapıyordum. Üç oğlunu milletine kurban vermiş ve bu kere de son oğlunu kurbanlık göndermiş olan bu ihtiyar köylü kadınla biz münevverler arasındaki fark ne kadar azımdır! Bunlara nisbeten biz ne kadar hasis, hodgâm, nefis-perest, hülâsa ruhen dünuz (aşağıyız); halbuki o şikayet bile etmiyor, son oğlunu bile düşünmüyor. Düşündüğü mukaddes yurdunun düşmanlar tarafından çiğnenmesidir. Ve bütün Anadolu bugün bu ulvî his ile meşbû (dolu)’dur... Tarlada gece gündüz çalışarak milleri ve orduyu besleyen, cepheye mühimmat ve erzak taşıyan kadınlar, cephelede göğüslerini düşmanın mermilerine siper ederek vatanı koruyan askerler yalnız o yurdun müdafaasını düşünüyorlar.

Fakat bizler? (yani, aydınlar)

Eyyvah! Bizler neredeyiz? Neden kendimizi bu azim mücadele esnasında göstermiyoruz, bizim için faaliyet sahası yok mudur? Cephemizin arkasında ve hududun öteki tarafında o kadar sahalar vardır ki cümlemiz birden atılsak yine yetişemeyiz. Anadolu köyleri, kasabaları ve şehirleri cehalet içinde pûyân olarak (koşarak) boğuluyorlar! Bunlar ‘biraz ışık, biraz nur!’ diye bağırlıyorlar. İşte bizler, bu nuru buralara götürebiliriz, yanan kalblere biraz teselli verebiliriz. Yalnız biz bu kadarını da yapmıyoruz. Ara sıra, tek tük uğrarlarsa, gördükleri pisliklerden, fenalıklardan şikayet edip dururlar. Ve hem de haşin, hakaret-âmiz, şefkatsiz, merhametsiz şikayetler!

Bu gibiler Anadolu’yu Paris gibi nurlara garkolmuş muhteşem otelleri, caddeleri, tiyatroları, bulvarları, mesireleri ve daha neleri ile beraber görmek isterler. Ve görmediklerinden tahkir-âmiz (aşağılayıcı), haşin, sert şikayetler yağdırırlar! Yahu biraz mürüvvet! Siz bu Anadolu’ya ne verdiniz ki alamıyorsunuz, ne ektiniz ki biçemiyorsunuz! Lisanınızdan başlayarak kıyafetinize kadar Anadolu’dan ayrılmışsınız, ona bigâne kalmışsınız.

Onun dertlerinden bî-haber (habersiz), meserretlerine (sevinçlerine) yabancı, hissiyatını, efkârını anlamaz oldunuz. İşte meydan! Bugün Anadolu müşterek vatan için -o vatan ki yine istirahat zamanında başına sizler geçeceksiniz, meyvesini siz dereceksiniz (velev ki öyle de olmuştur)- herşeyi feda ediyor! Siz neredesiniz? Neden gelip cephe arkasında bu Anadolu’yu tenvir etmiyorsunuz (aydınlatmıyorsunuz?). Neden gelip bu çorak sahaya

fikirler, hisler serpmiyorsunuz? Neredesiniz? Köyler, şehirler, kasabalar kendi başlarına bırakılarak rehberlerden yol göstericilerden, fikir ve hissiyat ekicilerinden mahrumdurlar. İşte sizin için cephe arkasında vâsi (geniş) bir saha! Haydi iş başına!

Diğer daha vâsi bir saha da hududun öteki tarafındadır. Anadolu kendini korumakla bütün alem-i İslâm’ı da müdafa ediyor. İşte size diğer vâsi bir saha! Ey münevverler! Haydi iş başına!”¹⁹

Yine Ahmet Ağaoğlu “üst tabaka” olarak nitelendirdiği “aydın” ile halk arasındaki farkı, esir olarak kaldıkları Malta günlerinden, çarpıcı örnekler vererek anlatmaktadır. Öyleki, Türk halkının gerçek gücü olan özelliklerini vurgularken, münevver denilen kimselerin, kendi öz kültür ve kimliğinden, öz benliğinden, hatta milletinin kıymet hükümlerinden ve değer yargılarından ne dereceye kadar uzaklaştığını, geniş geniş olarak açıklamıştır.²⁰

Milli Mücadele yılları Anadolu’sunu anlattığı “Yaban” romanında, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’da, aydın bir kişi olan romanın kahramanı Ahmet Cemil’in ağzından, Türk aydınını şöyle anlatmaktadır:

“...Tamamiyle onlara karışacaktım. Lakin işte görüyorum ki, bir çanak suda bir damla zeytinyağı gibiyim. Ne karışıyorum, ne de dibe çökebiliyorum. Bize, bunun için toplumun kaymağı diyorlar galiba. Türkiye’nin aydın sınıfı, gerçekten bu toplumun kaymağı mıdır?” diye sorduktan sonra, hayvanlara insanlardan daha yakın olduğunu belirterek, halka ne kadar yabancı olduğunu ve aşağılayıcı baktığını vurguluyor.²¹ Diğer taraftan, aydınların, halktan neden bu kadar uzak oluşunun sebebini ise şöyle izah etmektedir:

“Bunun nedeni, Türk aydını, gene sensin! Bu viran ülke ve bu yoksul insan kitlesi için ne yaptın? Yıllarca, yüzyıllarca onun kanını emdikten ve onu bir posa haline katı toprak üstüne attıktan sonra, şimdi de gelip ondan tiksirmek hakkını kendinde buluyorsun.

Anadolu halkının bir ruhu vardı, nüfuz edemedin. Bir kafası vardı; aydınlatamadın. Bir vücudu vardı; besleyemedin. Üstünde yaşadığı bir toprak vardı! işletemedin. Onu hayvani duyguların, cehaletin, yoksulluğun ve kıtlığın elinde bıraktın. O katı toprakla kuru göğün ara-



sında bir yaban ot gibi bitti. Şimdi, elinde orak, buraya hasada gelmişsin. Ne ektin ki, ne biçeceksin? Bu ısırganları bu kuru (Anadolu'yu) dikenleri mi? Tabii ayaklarına batacak. İşte, her yanın yarılmış bir halde kanıyor ve sen, sudan yüzünü buruşturuyorsun. Öfkeden yumruklarını sıkıyorsun. Sana ısırtıp veren bu şey, senin kendi eserindir.”²²

Milli şairimiz Mehmet Akif'te, o günlerde (12 Aralık 1918'de) yazdığı bir yazısında konuyla ilgili olarak ve aydınlara hitaben şunları söylemektedir: “içimizde halk ile meşgul olan, o zavallı kitlenin ne halde bulunduğunu düşünen kimseye rast gelmedim. Sözler ‘avam’ dediğiniz halk tabakasının idrakini yükseltmedikçe, köylülerinizi bugünkü hallerinde bıraktıkça, farz-ı muhal olarak dünyanın en büyük adamlarını yetiştirdiyseniz yine boştur yine boş!...

Ancak hepimiz gibi münevver şebabın (aydın gençliğin) da velinimetini bulunan köylü dediğimiz sınıfı müstahsili hiç düşünmemek, zavallıya hala Aşık Garip'ler, Aşık Kerem'ler okutmak en büyük bir vazifesizlik olmuyor mu?”²³

Milli Mücadele'nin tabii lideri ve Cumhuriyet'imizin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Paşa, 20 Mart 1923 günü Konya'da yaptığı konuşmada şu tesbitlerde bulunmaktadır: “...Asıl bizim milletin bilhassa münevveranımızın (aydınlarımız) çok dikkatle, çok ehemmiyetle nazarı itibare alacağı bir sebep vardır ve bence bu sebep şimdiye kadar terakki (ileri) edemeyişimizin en son kademe de kalışımızın -unutmayalım- memleketimizin baştan başa bir harabe oluşunun sebebi aslisidir. İnhitâtımızın (çöküşümüzün) bu ana sebebini şu nokta teşkil ediyor: İslâm alemi iki sınıf ayrı heyetten mürekkeptir (meydana gelmiştir). Biri ekseriyeti teşkil eden avam (halk), diğeri ekalliyeti (azınlığı) teşkil eden münevveran (aydınlar). Bozuk zihniyetli milletlerde ekseriyeti azime (büyük çoğunluk) başka hedefe, münevver denen sınıf başka zihniyete maliktir.

Bu iki sınıf arasında zıddiyeti tamme (tam zıdlık), muhalefeti tamme (tam muhalefet) vardır. Münevveran, kitlei asliyeyi (asıl kitleyi) kendi hedefine sevk etmek ister: kitlei halk ve avam ise, bu sınıfı münevvere tâbi olmak istemez. O da başka bir istikamet tayinine çalışır. Sınıfı münevver telkinle, irşadla kitlei ekseriyeti kendi

maksadına göre iknaa muvaffak olamayınca, başka vasıtalara tevessül eder. Halka tahakküm ve tecebbüre (zorlamaya) başlar: Halkı istibdatta bulundurmağa kalkar. Artık burada asıl tahlili noktaya geldik. Halkı ne birinci usûl ile, ne de tahakküm ve istibdat ile kendi hedefimize sürüklemeye muvaffak olamadığımızı görüyoruz: Neden arkadaşlar?

Bunda muvaffak olmak için münevver sınıfı halkın zihniyet ve hedefi arasında tabii bir intibak olmak lâzımdır. Yani sınıfı münevverin halka telkin edeceği mefkûreler, halkın ruh ve vicdanından alınmış olmalı. Halbuki bizde böyle mi olmuştur? O münevverlerin telkini milletimizin umk-u ruhundan (ruh derinliklerinden) alınmış mefkûreler midir?

Şüphesiz hayır. Münevverlerimiz içinde çok iyi düşünenler vardır. Fakat umumiyetle şu hatamız da vardır ki, terkiyat ve tettebbuatımıza (incelememize) zemin olarak alelekser (çoğunlukla) kendi memleketimizi, kendi tarihimizi, kendi ananelerimizi, kendi hususiyetimizi ve ihtiyaçlarımızı almayız. Münevverlerimiz belki bütün cihanı, bütün diğer milletleri tanır, lâkin kendimizi bilmeyiz.

Münevverlerimiz milletimi en mes'ut yapayım der. Başka milletler nasıl olmuşsa onu da aynen öyle yapalım der. Lâkin düşünmeliyiz ki, böyle bir nazariye hiçbir devirde muvaffak olmuş değildir. Bir millet için saadet olan birşey diğer millet için felaket olabilir. Aynı sebep ve şerait (şartlar) birini mes'ut ettiği halde diğerini bedbaht edebilir. Onun için bu millete gideceği yolu gösterirken dünyanın her türlü ilminden, keşfiyatından, terakkiyatından istifade edelim, lakin unutmayalım ki, asıl temeli kendi içimizden çıkarmak mecburiyetindeyiz.

Milletimizin tarihini, ruhunu, ananatını sahih, dürist bir nazarla görmeliyiz. İtiraf edelim ki, hâlâ ve hâlâ münevveranımızın gençleri arasında halk ve avama tetabuk (uyum) muhakkak değildir. Memleketi kurtarmak için bu iki zihniyet arasındaki tetabuku tevliid etmek (birleştirmek) lazımdır. Bunun için de biraz avam kitlelerinin yürümesini tacil etmesi (çabuklaştırması), biraz da münevverlerin çok hızlı gitmesi lazımdır. Lakin halka yaklaşmak ve halkla kaynaşmak daha çok ve daha ziyade münevverlere teveccüh eden bir vazifedir.



Gençlerimiz ve münevverlerimiz ne için yürüdüklerini ve ne yapacaklarını evvela kendi dimağlarında iyice takarrür ettirmeli (kararlaştırmalı), onları halk tarafından iyice kâbili hazim (hazmı mümkün) ve kâbili kabül bir hale getirmeli, onları ancak ondan sonra ortaya atmalıdır.

...Dünyanın bize hürmet göstermesini istiyorsak evvela bizim kendi benliğimize ve milliyetimize bu hürmeti hissen, fıkren, fiilen bütün e'âl ve harekâtımızla gösterelim: Bilelim ki, milli benliğini bulamayan milletler başka milletlerin şikârı (avı)'dır. Mevcudiyet-i milliyemize (milli varlığımıza) düşman olanlarla dost olmalıyım. Böylelerine karşı bir Türk şairinin dediği gibi

"Türküm ve düşmanım sana, kalsam da bir kişi" diyelim."²⁴

Bursa'da yine 1923 yılında yaptığı bir başka konuşmasında Mustafa Kemal Paşa: "Milletimiz din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete sahiptir. Bu faziletleri hiçbir kuvvet, milletimizin kalp ve vicdanından çekip alamamıştır ve alamaz" derken, Türk milletini "münevver ve dindar olan milletimiz"²⁵ diye vasıflandırmıştır. Burada Mustafa Kemal Paşa, milletin dinine bağlı olmasıyla beraber, milli konularda halkın gerçek anlamda "aydın" özelliği taşıdığını vurgulamıştır.

Halkın dindarlığı ve münevverin konuyla ilgili yaklaşımını, rahmetli olmuş, bir sosyal bilimci ilim adamımız, genel olarak, şöyle açıklamaktadır: "Geleneksel kültürde dinin çok büyük bir yeri olduğu için, münevverlerin en çok hücumuna uğrayan da din oldu. Türkiye'de hâlâ dindarlık bir kimsenin münevver tabaka arasına girmesine büyük bir engel teşkil etmektedir. Çünkü standart Türk münevverlerine göre din ancak geri kalmış halk kitlelerinin kültürünü temsil eder, münevverin vazifesi bu kültürün bir üyesi olmak değil, fakat onu ortadan kaldırmaya bile ıslah etmek, modernleştirmektir. Bu yüzden halk dindardır, münevver ise din reformcusudur. Halkın genel kanaatine göre Türk milleti dindar oldukça yükselmiş ve yücelmiş, dinden uzak kaldıkça da kudretini kaybetmiştir. Münevverin genel kanaatine göre ise Türk halkı dinin ve dini liderlerin tesiri altında kaldığı müddetçe gerilemiştir. Standart Türk münevverine göre, yüksek tahsil ve ihtisas yapmış bir insanın dindar olması imkansızdır, dindar görünüyorsa bu onun nüfuz kazanmak ve halkı sömürmek istediği manasına gelir...

Ve çok defa iki tarafın birbirini ağır şekilde suçlamasına yol açan ferdi ve hissi motiflere göre izah edilmektedir. Halka göre münevver; kibirli, maddi menfaat düşkünü, yabancı taklitçisi, maneviyat düşmanı, saygısız ve köksüzdür... Münevvere göre ise halk; cahil, hurefacı, kıt ve dar görüşlü, herşeye kolayca kanan (!) bir kitledir. İki tarafın bu karşılıklı menfi tavırları onların davranışlarına da aksederek, zihniyet farklarını fiili bir husumet haline getirmekte gecikmemiştir."²⁶

Türk milletini yakından ve iyice tanımış olan iki Fransız yazar da, konumuzla ilgili olarak, görüşlerini belirtmektedirler. Bunlardan meşhur olan Pierre Loti diyor ki: "...Bununla beraber (aydınlar kasedilerek), okullarımızda öğrenim gören, bulvarlarımızda kişiliklerini kaybeden bazılarını, ne yazık ki, bunlardan (halktan) ayırtmak zorundayım. Daha sonra çeşitli vazifelere getirilen bu gibilerini bir yana bırakıyorum. Fakat halk... Küçük esnaf ve köylüler... Bunlardan daha iyi insanların olabileceğini tasavvur edemiyorum...Fakat onları küçük görenler, ağızlarını açmadan önce gitsinler de biraz onların arasında yaşasınlar. Bunu yapmadıkları müddetçe, ne söylerlerse söylesinler, sözlerinin köpek havlamasından fazla değeri yoktur."²⁷

Öteki Fransız yazar ve subayı ise münevveri Türk olarak dahi kabul etmeyerek, "Türk sanılan" diyerek, onlara hiç değer vermediğini şu sözlerle ifade etmektedir: "Hem Türk var, Türk sanılan var... Yarı garplı (batılı) Türk, Jön Türk, her devirde Türkiye'nin kötü ruhu olan levantenlerle düşe kalka çok değişmiştir. Bunlar bana, hiçbir zaman işe yarar birşey söyleyememiştir."²⁸

Yakın dönem meşhur Türk düşünürlerinden Ziya Gökalp'de "seçkinler" diye nitelendirdiği münevverleri "uyur gezerlere" benzeterek "Fakat, bugün itiraf etmeliyiz ki, bu seçkinler, halka doğru, yalnız bir tek adım atabilmişlerdir. Tamamiyle halka doğru gitmiş olmak için, halkın içinde yaşayarak, ondan milli kültürü tamamiyle almaları lazımdır... Osmanlı seçkinleri, ancak tamamiyle halk kültürünü aldıktan sonradır ki, milli seçkinler haline gireceklerdir"²⁹ diyerek, halk ile aydının kaynaşabileceği temel noktaya işaret etmektedir.

Gerçek anlamda halk ile aydın anlaşmasını, birlikte hareket etmesini, Milli Mücadele yıllarında görüyoruz. Bunun içindir ki, o muhteşem başarı elde edilerek, Os-



manlı'nın yıkıntıları üzerine yeni Türkiye Cumhuriyeti kurulabilmiştir. 1918-1922 yılları arasındaki bu dört yıllık zor dönemde- İstanbul'daki birçok münevver harîç-Anadolu'ya geçerek ulemasıyla, eşrafiyla, esnafıyla, köylüsüyle, hasılı, bütün halkıyla tek yürek, tek yumruk olmuş olan Türk münevverinin, Milli Mücadele'nin ve İstiklâl Savaşı'nın kazanılmasında önemli hizmetleri olmuştur.

Bu kaynaşma ve birlikte hareket etme hadisesi romanlara aksetmiş, Prof. Dr. Şerif Aktaş Bey'in belirttiği gibi; "Küçük Ağa"da, "bu ikilik (halkın temsilcisi Ali Emmi ile aydının temsilcisi Doktor Haydar Bey kasdedilmektedir) halk-münevver kaynaşmasının güzel bir örneğini vermektedir. Milli Mücadelenin gerçekleşmesinde bu birleşmenin rolü inkar edilemez."³⁰

Sosyal Bilimci Emre Kongar'da, "Yönetici Seçkinler" diye vasıflandırdığı askeri ve sivil bürokratların teşkil ettiği "üst sınıf" ile (ki bunlara münevverlerde denebilir), 'ayan' ve 'ulema'yı 'güçsüz ara sınıf' diye tanımlamıştır. Milli Mücadele'nin ve savaşın kazanılmasında bu sınıfların birlikte hareket etmelerinin önemli yer tutuşunu vurgulamıştır.³¹

Bir başka araştırmacı ise konuyla ilgili olarak şöyle söylemektedir: "Aydınlar, kendilerini bulamamanın ıstırap ve üzüntüsünü bir dereceye kadar Birinci Cihan Savaşının içerisinde Anadolu çocuğunu tanıyarak ve onunla yanyana savaşarak giderebilmişlerdir. Denebilir ki yakın tarihimizde Aydın-Halk diyalogu bu savaş sahanelerinde kurulabilmiş ve aydınlar 'kendine dönme' çabalarında yeni boyutlar kazandırmışlardır.

Mütareke devrinin 'Milli Kongreleri', aydınların bu etkileri altında kaldığı ve bir yandan da büyük zorlukları yalnız Anadolu Türk halkının desteğiyle yenebileceklerine inandıkları zamanı kapsar. Artık aydın yalnız kalmanın, merkez kuvvete dayanmanın varlığını tehdit ettiğini anlamıştır. Ve bütün kuvvetin temelde bulunduğunu hissetmiştir. Bu kongreler aydın-halk ilişkisinin temsilcisi olarak görmekle hata edilmiş olmayacaktır. Her hal ile bu ilişki, aydınların 'kendilerine dönmelerini sağlamış, Milli Mücadele'yi ve İstiklâl Savaşı'nı mümkün kılmış, bugünkü yeni Türk Devletinin kuruluşunu hazırlamıştır.³²

Münevver ile halkın birlikte hareket etmeleri, birbirlerini severek, saygı duyarak kaynaşmaları durumunda, Türk milletinin her türlü zorluğu ve güçlüğü yenebileceğini, Milli Mücadele yıllarındaki dayanışma açıkça göstermiş. Ne yazık ki, Cumhuriyet'in ilanı ile kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde de klasik Türk münevverinin tavır ve hareketlerinde fazla değişik olmadığı görülecektir.

"Cumhuriyet Türkiye'si oldum olası bize bir yenilikler Türkiye'si olarak takdim edilegelmiştir. Her ne kadar Cumhuriyeti başarısız olarak nitelendirmek isteyenler çıkmışsa da Cumhuriyet'in özelliklerinin anlamını Osmanlı yapılarında aramak pek rastlanan bir tutum olmamıştır. Böyle bir bağlantının, aslında, Cumhuriyet Türkiye'sinin önemli bir özelliği olduğunu göstermeğe çalışacağım" diyen Şerif Mardin, mevzumuzla alakalı şu değerlendirmeyi yapmaktadır ki, katılmamak mümkün değildir.

"Cumhuriyet idaresinin 'yeni' olarak ilan ettiği ideolojilerin arkasında yatan meşru toplum teşekkülü anlayışında Osmanlı İmparatorluğu'na giden önemli yapı unsurları arasında herrschaft (egemenlik) yönelimi, statü toplumunun değerleri ve halk kültürü ile aydınlar kültürünün halâ iki ayrı kültür kalmış olması başta gelir. Buradaki tezim bunların beraberinde ümmet yönelimini seçkinler katında sürdürücü davranışlar geliştirmiş olduklarıdır. Osmanlı aydını beraberinde taşıdığı kültür kalıplarını Cumhuriyet aydını olduğu gün tümüyle değiştirmemiştir. Buna tabii olarak bakmak gerekir. Doğal olmayan, iki devirde yaşamış aydınların, tek bir ortak kültür yaratmak için halk kültürü köklerinden yararlanma yönündeki büyük çabaları, gerekli olan iki kültür arasındaki ayrılığı giderme işinin yavaş kesintili ve akla uygun olmayan bir yoldan ilerlemesine sebep olan bir kasılma ve ters züppelik içinde yürümektir."³³

Bu noktada, Cumhuriyet döneminde -bilhassa ilk yirmibeş-otuz yıllık süredeki- Türk aydınının durumu (zaman zaman değişik mukayeseler yapılarak) ele alınacaktır. Bu dönem aydınına bazı kıstaslarla, gruplara ayırarak tasnif etmek mümkündür: 1) Bürokratik Aydınlar, 2) Bürokrasi Dışı Aydınlar, 3) Kır Kökenli Aydınlar ve 4) Şehirleşme Sürecinin Ürettiği Yeni Aydınlar. Birinci grup haricindekiler, çok partili hayata geçişten yani,



1945'li yıllardan sonra toplumda kendini göstermeye başlamışlardır. Bu durumda, konumuzun çerçevesi içinde, sadece "Bürokratik Aydınlar" hakkında değerlendirmeler yapılmasının yeterli olacağı inancındayız.³⁴

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşılacağı gibi Osmanlı'da, Tanzimat'tan sonra, kendine has özellikleri olan "Aydınlar" ortaya çıkmıştı. Toplumdaki değişimi, belli sayıdaki seçkinlerin başlatması ve desteklemesi, söz konusu aydınların girişimleriyle oluyordu. Ancak, geniş ve kalabalık halk kitleleri bu tür yenileşme hareketlerine yabancı ve uzak kalıyordu. Cumhuriyet döneminde olanlarda, nitelik bakımından bu sürece, esasta ters düşecek bir özellik veya karakter göstermez.

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında yetişmiş ve yaşamış olan Ahmet Rıza v.b. aydınlar olduğu gibi, Cumhuriyetin kurucuları durumunda olanlar da, gerek Aydınlanma, gerekse pozitivistizmden geniş ölçüde etkilendiler. Radikal Batıcılık akımının resmi ideolojisi böylece pozitivistizm oldu.

Cumhuriyet Türkiye'sini inşa eden fiili güç, yani Cumhuriyet Halk Partisi, rejim çok partili ve seçimli bir demokrasiye dayanmadığı için, temsili bir politik parti olmaktan çok, seçkinli karakteri taşımaya devam eden "Aydınlar"ın, toplumu Batılı yönde dönüştürme aracı olarak gördükleri bir aygıttı. Öte yandan, Osmanlı devletinden miras kalan geniş devlet yapısı, Cumhuriyet döneminin zorlu dönüşümlerini yerine getirme işlevini yüklenmiş olarak varlığını sürdürmekteydi. Bütün bu yapıların varlığında ve aynı zamanda Batılı anlamda güçlü toplumsal sınıfların yokluğunda, 'aydın' kategorisinin Türkiye'nin toplumsal kaderi üzerindeki rolü oldukça büyük oldu. Bu koşullarda toplumu dönüştürmenin yöntemi yukarıdan aşağıya olduğu ve çok çeşitli dallara ayrılmış karmaşık bir devlet aygıtından bağımsız düşünülemeyeceği için, aydınların 'bürokratik' karakteri de Osmanlı dönemindekine oranla çok değişmedi."³⁵

Bir başka sosyal bilimci, geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'daki Münevver (entelekrüel, aydın) sınıfın ilerici (yenilikçi) aydınlar ve muhafazakâr aydınlar diye iki gruba ayrılabilceğini belirtir. Ve bu iki grubun Osmanlı devletinin yıkılışına kadar bir mücadele içinde oldukları zikredilerek; Cumhuriyet döneminde, muhafazakâr grup mağlup olacak, yenilikçiler için ise

kapıların sonuna kadar kendilerine açılmış olduğunu görecektir. Batılı antropologların, bugün üçüncü dünya ülkeleri için kullandıkları "kültür uydusu" kavramıyla, memleketimiz yanlış bir batılılaşma hareketi içinde olduğu açıkça ortadadır.³⁶

Bu tür bir tasnif, 1) Dindar olan Aydın (M. Akif Ersoy bu gruptan sayılmaktadır), 2) Dindar olmayan Aydın, sınıflamasıyla da benzerlik göstermektedir. Bu iki grubun temel farklılıklarından birisi de şöyle belirtilmektedir: "Dindar aydın kurtuluşu nasıl dinde arıyorsa, dindar olmayan da bütün felaketin dinden geldiğini iddia etmektedir."³⁷

Osmanlı döneminde olduğu gibi, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren "yüksek tabaka" da denilen münevverler, devlet idaresini ele alıp, milletle ters düşmeye devam ederler. Kendisi de bir aydın olan ve her iki dönemi (hem Osmanlı, hem de Cumhuriyet idaresini) görmüş ve yaşamış Ahmet Ağaoğlu bu hususta şöyle demektedir: "Türk halkı daima kahramanlık ve şeref örneği olagelmıştır. Büyüklerin kafasızlığı ve ahlâksızlığı yüzünden mahv ve perişan olmak üzereyken, bu halk, güvendiği önderi bulur bulmaz, milleti ve devleti nice felaketlerden, buhranlardan, çökmelerden kurtarmıştır. Fakat yazık! Bu halk, vazifesini bitirir bitirmez, millet ve devlet gene yüksek denilen tabakanın eline geçer. Her yerde ve her zaman olduğu gibi, bizde de, milletin mukadderatı ile oynayan, sahnenin ön safında görülen bu tabakadır...Yazık! Bizim üst tabaka denilen sınıfımızla alt tabaka denilen halk arasında her şeyde olduğu gibi, ahlâk sahasında da doldurulamaz bir uçurum vardır."³⁸

Bir dönemin meşhur subaylarından ve fikir adamlarından, merhum Dünder Taşer'in, Cumhuriyet aydınları hakkında: "...Sonra yeni inkılâplar devri başladı. Halk ve münevver kati olarak birbirinden ayrıldılar. Millete mal olmuş telâkkiler ve inanışlar, kaka addedildi."³⁹ diyerek şu görüşleri, belirtir: "Hukuk milletin imanına dayandığından 'şeriatın kestiği parmak acımaz' düsturu ile ifade edilen bir kabul hali mevcut. Halbuki, Tanzimat'tan sonra kurulan müesseseler, Türk Milleti'nin tarihi köklerine bağlı olmadan batıya benzemek maksadıyla teşkil edilmiş olduğundan milletin menfaatlerine, itikadlarına, inançlarına aykırı bir gelişme takip etti. Bu kurumların mensubları kendilerini, milletin üstünde, ona hizmet



için değil, onu ıslah için vazifeli kimseler gibi davrandılar. Böylece, sabit maaşlı, merkeze bağlı, milletten kopuk bir zümre ortaya çıktı. Bu zıtlaşma Cumhuriyet'e kadar artarak geldi.

Cumhuriyet'ten sonra halk ile müesseseler aykırılığı daha bâriz bir şekil aldı. Lâiklik fikrinin yanlış tefsiri milletle maaşlılar arasındaki bağları büsbütün kopardı.⁴⁰ "Aydın ayrı, halk ayrı telden çalarsa, kumanda kademesiyle irtibatı olmayan bir ordunun haline düşeriz... Bizim aydınımız, bir buçuk asırdır bu rûh hali içindedir. Kendi cemiyetini, milletini ve tarihini horlamakta ve halktan da tabii bir mukavemet ve itimatsızlık görmektedir. Bu ruh hali, psikanalizmi alakâdar eden bir illet şeklinde seyretmektedir. Aydınlarımızın bir kısmı ise, dini ve millî itikadını yitirmiştir... Bizim ahali aydına karşı o kadar itimatsızdır ki, onun cennet çağrısına bile 'hayır' der."

Daha ilginç; "Milletiyle tam bir duyuş ve düşünce zıddıyeti içine girmiş aydın kitlenin mevcudiyeti, istikbalimizi tehdit etmektedir." diyerek, aydınların bir ihanet içerisinde olduğunu şu cümleyle ifade etmiştir: "Türk'ün büyük kudretini yitirdikten sonra dahi Garb (batı)'nın baskı ve tazyikine karşı direnmesi; kendi münevverinin bile ihanetine rağmen hâlâ büyük mücadelesini sürdürmesi ne müthiş şeydir."⁴¹

Kendi insanına hiçbir kıymet vermeyen, batıyı taklitten öteye gitmeyen, şahsiyetsiz aydınların "ihanetine" bir başka ilim adamımız şöyle temas etmektedir: "Cumhuriyet devrinde, dini duygular, yine tarihi zaruretler dolayısıyla ihmal edildiği ve bilhassa Garb'ı taklid ederken bu fikre değer vermediği için, insan şahsına hürmet duygusu çok zaafa uğramış, içtimai hayatımızda otoriter hakiki şahsiyetler olmaktan ziyade, hiçbir şahsiyeti olmayan köle ve dalkavuklar bulmaktan hoşlanmışlardır. Bu devirde korkunç bir 'aydın ihaneti'ne rastlarız. Kalbini ve kafasını yitiren etten robotlar etrafı sarar."⁴²

Türk halkının kendine has zengin bir kültürü olduğu bilinen bir gerçektir. Cahil yani, belli bir tahsili olmamasına rağmen bizim insanımıza, en yüksek ahlâkı, en ince duyguyu veren, hatta onu birçok bakımlardan, mektep, medrese görmüş eski veya yeni münevvere üstün kılan, sahip olduğu söz konusu zengin kültürüdür.

Kültürün önemli bir unsuru olan dini konularda da,

aydının halkla ters düşen, zıtlaşan bir tavır takındıkları bilinmektedir. "Bizde aydınlar, İslamiyet'in dejenere olmuş, katılaşmış şekline karşı koymak için ve büyük ölçüde imanlarını kaybettiklerinden, ondokuzuncu yüzyılda pozitivizme, son olarak da Marksizme sarılmışlardır...Şinasi'den bugüne kadar Türk aydınları, kıyısından bucağından İslamiyet'in eski şekline hücum etmişler, onu bu çağa uygun bir şekle sokmaya çalışmışlar, fakat onu derin bir hisle yaşamadıkları ve felsefî kültüre sahip olmadıkları için yapmaktan ziyade yıkmışlardır. Materyalizm akımı kuvvetlenince aydınlar nazarında İslamiyet artık cenazesi kaldırılacak bir ölü haline gelmiştir."⁴³

Prof. Dr. Mümtaz Turhan' da aynı tesbitte bulunarak halkla aydın arasındaki farkı şu ifadelerle vurgular: "Halk kanaatkâr, ağırbaşlı, vakur ve hürmetkârdır. Münevver aç gözlü, lâubalî, şartlatan, ya saygısız veya dalkavuk olur. Halk umumiyetle dindar ve manevî kıymetlere hâlâ bağlıdır, münevver ise, ne dindar ne de dinsiz fakat çok iptidai, dar ve çok fena tarzda materyalist olmuştur. Bu mukayeseyi daima münevverin büyük bir ekseriyetinin aleyhinde olmak üzere, istediğiniz kadar uzatabilirsiniz. Münevverle halkın arasındaki bu farkın, son çeyrek asır zarfında derinleşmiş olmasına rağmen imparatorluğun inhitatıyla (çöküşüyle) birlikte başladığına işaret etmek lâzımdır."⁴⁴

"Geri kalmış aydın" veya "az gelişmiş aydın" olarak da tarif edilen aydın grubunun, maddî ve ekonomik konulardaki görüşlerine de kısaca temas etmek faydalı olur kanaatindeyiz.

Geri kalmış veya az gelişmiş aydın olmanın tipik tezahürlerinden biri de, siyasi tercihlerde ortaya çıkmaktadır. Dikkat edilirse, gelişmemiş memleketlerde aydınların daha çok devletçilikten sosyalizme ve komünizme kadar giden bir istikamete yöneldikleri görülür. Bu tercih, onların ayakta kalabilmelerini temin edecek yegane alternatiftir; zira kabiliyet ve rekabetin hüküm sürdüğü serbest mesleklerde veya hususi sektörde muvaffak olmuş kabiliyetli insanlara karşı duyulan nefret de (ki aslında bir aşağılık duygusudur) onları hareketli bir devletçi yapar. Ancak devletin herşeye sahip olduğu bir memlekette kabiliyetsiz ve bilgisizler de iş bulabilirler, hatta devletçiliğin kaçınılmaz bir icabı olarak, kabiliyetlerinden daha yüksek mevkilere geçebilirler...Geri kalmış memle-



ketlerin kalkınma yoluna girmesi, bir bakıma bu geri kalmış aydın sultasının yıkılması demektir. Zira geleneksel cemiyetin en mühim vasıflarından biri de, modern cemiyetlerin ihtiyacı seviyesinde yetişmiş elemanlardan mahrum oluşudur.⁴⁵

Sonuç olarak, konu hakkında söylenilenlerden kısaca şöyle bir hülâsa yapılabilir; “Türk münevverleriyle (bazı istisnalara rağmen) Garp münevverleri arasında uçurumlar kadar derin farklar vardır. Binaenaleyh Türkiye’nin geri kalışının sebebi, halkının cehaleti değil, münevverlerinin gerek keyfiyeti, gerek kemiyeti bakımından kifayetsiz oluşudur.”⁴⁶

“Aydın, kelime yapısı ve kökü ne olursa olsun, çevreye kendini sevimsiz kılmak (yabancılaştırmak) için elinden geleni arkada bırakmamıştır ve bırakmaya hâlâ da pek gönüllü değil”⁴⁷ kanaatini, bir başka görüş, şu şekilde teyid etmektedir: “Aydının halka, halkın aydına karşı yeni bir yabancılaşma devresine girilmiş... Aydın, temelden kopmuş ve temelle diyalogunu yitirmiştir. Halka gitmenin tek yolu onu incelemek, anlamak, tarihini, ananelerini, ihtiyaç ve isteklerini bilmektir. Bu ise masa başı işi değildir. Halkla diyalog kurulmadıkça aydın bunaltısından kurtulamıyacaktır. Bu diyalog ise ancak açık bir rejimle mümkündür.”⁴⁸

Bir başka ilim adamımız, daha keskin bir ifadeyle şöyle demektedir: “Türk münevverleri asırlardan beri kendi kendilerinden, kendi milletlerinden nefret ediyor-

lar. Kendini aşağı görme hissi bizim yaratıcı kuvvetimizi sifıra indiriyor. Onlar gibi olacağız diye kendimizi unuttuk. Bu bir nevi intihardır. Kendimize ait ne varsa hepsini ortadan kaldırmaya çalıştık. Billhassa son devir, milli benliğimizin en büyük kısmı olan maziyi yıkmakla geçti. Dile kolay her şeyi değiştirmeye kalktık. Bu kendini tahrip etmek, bu manevi intihar bizim en büyük hastalığımızdır. Kendini kabul etmek, kendine dönmek denen milliyetçilik bizi bu hastalıktan kurtarabilir.”⁴⁹

Netice itibariyle; “Türkiye’de ‘aydın’ denince ilk akla gelen özelliklere sahip olan kesim bugün bile etkisini sürdüren, Tanzimat ve Jön Türk hareketlerinden kaynaklanan Batılılaşmış devlet aydınlarıdır. Üniversiteler gibi devlet aygıtının çeşitli kolları ayrıca da çeşitli politik partiler, bu tür aydınların var olduğu alanlardır. Sayıları eskiye oranla artmamış, hatta azalmış da olsa, Türkiye tarihinde uzun zamandır belirleyici bir rol oynayageldikleri için, manevi ağırlıklarını hâlâ başka kesimlerden çok duyurabilmekte, öteki aydın kategorilerini de etkileyebilmekte, Türkiye’nin maddi gelişme düzeyinin artık gerisinde kalmış politik ve toplumsal çözümlerin uygulanmasına ağırlıklarını koyabilmektedirler. Altmışların sonlarından yetmişlere kadar çeşitli politik mücadelelerde en etkin kesimi onlar oluşturmuştur.”⁵⁰

Son söz olarak, Mustafa Kemal Paşa’nın dediği gibi: “Halka yaklaşmak ve halkla kaynaşmak daha çok ve daha ziyade münevverlere teveccüh eden bir vazifedir.”⁵¹

- Mardin, Şerif, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, İst., ss. 47.
- Meriç, Cemil, “Batıda ve Bizde Aydınların Serüveni”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c. 1, İst., 1983, ss.130-133
- Küçük, Yalçın, “Cumhuriyet Döneminde Aydınlar ve Dergileri”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ans.*, c. 1, ss. 138.
- Kaplan, Mehmet, *Büyük Türkiye Rüyası*, İst., 1969, ss. 200-201.
- Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İst., 1993, ss. 253-254
- Turan, Osman, *Türkiye’de Manevi Bubran*, 2. Baskı, İst., 1978, ss. 38-39.
- Türkdoğan, Orhan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, Ank., 1987, ss. 188.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, “Osmanlı Aydını”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ans.*, c. 1, ss. 55-60.
- Özel, İsmet, “Tanzimatın Getirdiği Aydın”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ans.*, c. I, ss. 66.
- Kılıçbay, a.g.m., ss. 60.
- Mardin, Şerif, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ans.*, c. I, ss. 52-54.
- Kongar, Emre, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, 2. Baskı, İst., 1978, ss. 85.
- Hafız Hakkı Paşa, *Bozgun*, İst., ? , ss. 78, (Tercüman, 1001 Temel Eser).
- Turan, Osman, *Türkiye’de Manevi Bubran*, 2. Baskı, İst., 1978, ss. 38.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişimleri*, İst., 1969, ss. 273.
- Avcıoğlu, Doğan, *Türkiye’nin Düzeni*, c. I, 11. Basım, İst., 1977, ss. 261.
- Diüdar Tazer’in Büyük Türkiye’si*, (haz.: Z. H.), 2. Baskı, İst., 1976, ss. 16-18.
- TBMM *Zabut Ceridesi*, 1. Devre, 1. İçtima Senesi, c. 5, 99. içtima (18. XI. 1336 Perşembe), Ank, (3. Baskı), ss. 408-409.
- Ağaoğlu, Ahmet, “Münevverler Cepheye”, *Devrin Yazarlarının Kalemyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal*, c. II, (haz.: M. Kaplan ve arkadaşları), İst., 1981, ss. 666-669.
- Geniş bilgi için bkz.: Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, İst., 1972, ss. 48-58.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Yaban*, (Yay. haz.: A. Özkırımlı), İst., 1977, ss. 93.
- Karaosmanoğlu, a.g.e., ss. 147-148. Yalnız katılmadığımız bir noktayı vurgulamak lazımdır. Yazar burada, Türk halkı ve köylüsünü bir ısrığa ve dikene benzetmektedir. ki, çok ağır ve haksız bir benzetmedir. Çünkü bu insanlar kendisine yukarıdan bakmayan, samimi ve candan davranan kimselere (ecnebi bile olsa) her zaman müşfik ve dostane davranır. Özün-



- de olan misafirperverliğin en güzelini gösterir. Ancak tam tersi olan kim-
selere yani, halkı bakır gören, hilekâr, riyakâr, Türk milletinin değerleri-
ne hürmet göstermeyen, bu değerlere hor bakan kim olursa olsun, onu
"Yaban" göterek güvenmez ve ilişkilerinde mesafeli davranır.
- 23 *Mehmet Akif Ersoy'ın Makaleleri*. (haz.: Abdülkadir-Nuran Abdülkadiroğlu), Ank., 1987, ss. 197-198.
- 24 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (ASD)*. 3. Baskı, c. II, ss. 140-141.
- 25 Aynı eser (ASD). c. II, ss. 66-67.
- 26 Güngör, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. 2. Baskı, İst., 1976, ss. 29 ve 40-41.
- 27 Loti, Pierre, *Cau Çekilen Türkiye-1914*, (haz.: Fikret Şahoğlu), İst., ?, ss. 55-61 (Tercüman, 1001 Temel Eser).
- 28 Farrere, Claude, *Türkiye'nin Manevi Gücü* (çev.: Orhan Bahaeddin), İst., ?, ss. 23 (Tercüman, 1001 Temel Eser).
- 29 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*. İst., 1976, ss. 49-50.
- 30 Aktaş, Şerif, "Kurtuluş Savaşını Yapan İki İnsan Tipinin Hikayesi: Küçük Ağa", *Millî Kültür*, S. 43, (Aralık 1983), ss. 12-14.
- 31 Kongar, Emre, *a.g.e.*, ss. 128-129.
- 32 Ökte, Ertuğrul Zekâî, "Aydınların Bunalıtı... Halka Yabancılaşma", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, S. 35, (Ağustos 1970), ss. 3.
- 33 Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*. 2. Baskı, İst., 1983, ss. 104-105.
- 34 Geniş bilgi için bkz.: Belge, Murat, "Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydın-
lar"; *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. c. I, İst., 1983, ss. 126-129.
- 35 Belge, *a.g.m.*, ss. 126.
- 36 Türkddoğan, Orhan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*. Ank., 1987, ss. 220.
- 37 Güngör, Erol, "Dindar Aydınların Dünkü Meseleleri", *Mehmet Akif Sempozyumu* (27-28 Aralık 1976), ss. 62, (Hacettepe Üniv. yayını).
- 38 Ağaoğlu, Ahmet, *Üç Medeniyet*, İst., 1972, ss. 51-52.
- 39 *Dindar Tâîr'in Büyük Türkiye'si*. 2. Baskı, İst., 1976, ss. 18.
- 40 *A.g.e.*, ss. 62-63.
- 41 *A.g.e.*, ss. 98; 109 ve 166.
- 42 Kaplan, Mehmet, *Nesillerin Rubu*, İst., 1967, ss. 17.
- 43 Kaplan, *a.g.e.*, ss. 101-102.
- 44 Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, 5. Baskı, İst., 1972, ss. 89.
- 45 Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*. İst., 1993, ss. 240-241.
- 46 Turhan, Mümtaz, *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, ss. 88.
- 47 Ülgener, Sabri, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*. Ank., 1983, ss. 65.
- 48 Ökte, Ertuğrul Zekâî, "Aydınların Bunalıtı... Halka Yabancılaşma", *BTDD*, S. 35, ss. 3.
- 49 Kaplan, Mehmet, *Nesillerin Rubu*, ss. 140.
- 50 Belge, Murat, "Tarihin Gelişme Süreci İçinde Aydınlar", *CDT Ans.*, c. I, ss. 127.
- 51 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 3. Baskı, c. II, Ank., 1981, ss. 141.



GERİLEME VE ÇÖKÜŞ DEVRİ OSMANLI ZİHNİYETİ: OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E MİRAS KALAN SOSYAL KARAKTER ÜZERİNE BİR DENEME

DR. VEJDİ BİLGİN
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

1. GİRİŞ

1.1. Konunun Takdimi

Bir ülke bunalımlar içerisinde yaşıyor ve bir çözülme sürecine girmişse bunun bir tek değil, pek çok sebebi vardır. Ancak toplumlar çözülmenin içine girdiklerinde, bu durumun ülkenin her tarafında ve her kesim tarafından hissedilmesine rağmen, genellikle bir veya birkaç alanda ıslahat, reform yaparak ülkenin istikbâlini kurtaracaklarını düşünürler. Örneğin, ülkenin istiklâl ve kudretinin önemli ölçüde askerî güce bağlı olduğu Ortaçağ ve modernlik öncesi Yakınçağ'da akla ilk gelen reform askeriye ile ilgilidir. Daha sonra bunun yeterli olmadığı görülünce, ülkenin diğer bir bozuk kurumu, mesela maliye alanında reformlar başlar. Bunun da yeterli olmadığı görülünce iş siyasi reformlara kadar varır. Oysa *çözülme* denilen olgu, bir bütün olarak sosyal kurumların hepsini kapsamaktadır.

Burada belirtmemiz gereken ikinci nokta şudur ki, konumuzla ilgisi açısından düşündüğümüzde daha fazla önem arz etmektedir; *kurum* kavramı gündelik dildeki kullanımından biraz farklı olarak bir soyutlamayı ifade eder. Bir toplumda insanlar doktorların hastalarına muayenehânelerinde daha iyi baktıklarını düşünüyorlarsa, hastalıklar karşısında hem doktora hem hocaya gidiyorlarsa, eczanelerden reçetesiz ilaç alıyorlarsa bu ve benzeri davranışlar bütünü, temelinde yatan zihniyetle beraber sağlık kurumunu oluşturur. Sağlık kurumu denilen şey temelde hastane ve doktor değil, toplumun hastalığa, hastaneye, doktora, tedavi usûlüne bakışı ve karşılıklı davranışlar örüntüsüdür.¹

Buradan çıkaracağımız sonuç basitçe şudur: Bir ülkeyi çöküşten kurtarmak ya da daha ileri seviyeye ulaştırmak için yapılan kurumsal ıslahatlar veya reformlar, temelde insana, o insanın dünya görüşüne inilmedikçe dayanaksız kalacaklar ve çoğunlukla uygulama şansı bile bulamayacaklardır. Bir başka deyişle, bir ülkenin malî kurum ve kuruluşlarının incelenmesi kadar o ülke insanının ekonomiyile ilgili zihniyetinin ve davranış biçimlerinin incelenmesi de önemlidir. Bizim çalışmamızda yapmaya çalışacağımız şey de budur.

Şüphesiz Osmanlı Devleti tarihe karışırken kurumlarının ve insan karakteristiklerinin hepsini beraberinde götürmedi; Cumhuriyete bıraktı. Dolayısıyla bunları anlamak aynı zamanda bize İmparatorluğun niye çöktüğü ve Cumhuriyet'in Batılı devletlere yetişme çabasında ne gibi problemlerle karşı karşıya kaldığı konusunda ipuçları verecektir.

1.2. Problem, Yöntem, Sınırlılıklar ve Kaynaklar

Gerileme ve Çöküş Dönemi Osmanlı insanında, Osmanlı toplumuna mahsus olan ve aynı zamanda bu çöküş zemin hazırladığı düşünülebilecek karakteristikler nelerdir?

Yukarıda tek cümleyle ifade ettiğimiz problemi ele alırken yöntem olarak Osmanlı Devleti'nin son dönemleriyle ilgili verileri psikolojik antropolojideki temel kişilik modellerine uygulamaya çalıştık. Bu modeller hakkında aşağıda genel olarak bilgi verilmiştir.

Çalışmamız temelde Osmanlı insanının son iki yüzyıldaki kişilik özelliklerini incelemeyi amaçlamakta-



dır. Bu yüzden 18. yüzyıl ve özellikle de 19. yüzyılı anlatan kitaplardaki bilgiler kullanılmıştır. Bize bilgi ve fikir vermesi açısından Osmanlı Devleti'nin özellikle gerilemiş döneminin başlangıcı olarak kabul edilen III. Murat (v. 1595) tarihinden sonraki gelişmeleri anlatan kitaplara da başvurulmuştur. Çünkü Osmanlı insanının son iki yüzyılı çok ani ve önemli bir kırılma noktası olarak geçmişinden bağımsız başlamamıştır. Zaten ne kadar önemli ve ani gelişmeler de olsa, bir yüzyılı önceki yüzyıllardan kesin hatlarla ayırmak mümkün değildir.

Araştırmamız Osmanlı insanının bazı karakteristikleri ile sınırlıdır: Son iki yüzyıldaki Osmanlı insanının zamana, devlete, kendisine, geleceğe, iş hayatına bakışı gibi. Bu çalışmada Osmanlı insanının dindarlık, yardımseverlik, misafirperverlik, temizlik, kanaatkarlık, aileye bağlılık gibi özellikleri ele alınmamıştır. Dolayısıyla okuyucu, zihninde aşağıda örneklerini vereceğimiz karakteristik yapı çerçevesinde bir Osmanlı insanı portresi çizmek isterse bu sınırlılığı göz önünde bulundurmalıdır.

Konuyu ele alırken kaynak konusunda problemler olduğunu söylemek gerekir. Çünkü Osmanlı tarih geleceğinde bize temel şahsiyet karakteristikleri konusunda açık ve ayrıntılı bilgiler verecek bir tarih yazımı görünmemektedir. Türkiye'yi ziyaret eden seyyahların, yabancı ülke temsilcilerinin ve Türk dostu yazarların eserlerinin bize bu konuda epeyce bilgi verdiğini ifade edelim. Osmanlı yazarlarının eserlerinde de önemli bilgiler ve ipuçları vardır ama bunlar çoğunlukla Batılı yazarlar kadar tasvir edici değildir. Osmanlı yazarı daha ziyade -Abdülaziz Bey gibi müellifleri istisna tutacak olursak- kendi ülkesindeki olumsuz bir takım konular üzerinde durur ve bunların düzelmesi için kalemiyle çaba harcar. Bu yüzden üslûp da farklılaşır. Son dönem Osmanlı müelliflerinin eserlerinde bir taraftan yapılan yanlışları anlatan takbih edici, diğer taraftan doğrusunu gösteren öğretici üslûbun hakim olduğu söylenilebilir. Dolayısıyla araştırmacının bu eserleri okuma biçimi ile yabancı yazarların eserlerini okuma biçimi arasında bir ayrım yapması doğru ve güvenilir bilgiler elde etmesi açısından önemlidir.

2. KURAMSAL ÇERÇEVE

Bir insanı diğer insanlardan ayıran en önemli özelliğin, onun kişiliği olduğu düşünülür. Her insan, gerek

kalıtım yoluyla ve gerekse başta çocukluğunda aldığı eğitim olmak üzere çevresi yoluyla bir kişilik sahibi olur. Fert, kişiliğiyle ayırt edilir ve fark edilir. Kişilik, "bir insanın duyuş, düşünüş, davranış tarzlarını etkileyen faktörlerin kendisine özgü bir örüntüsü" şeklinde tanımlanır. Buna göre kişilik ferdin biyolojik ve psikolojik, kalıtsal ve sonradan edinilmiş bütün yeteneklerini, güdülerini, duygularını, isteklerini, alışkanlıklarını, davranış özelliklerini içine alan kapsamlı bir kavramdır.² Tanımda "kendisine özgü" ibaresi dikkatimizi çekmelidir. Bir fertte olduğu gibi bir toplumda da, o toplumu diğer toplumlardan farklı kılan, kendisine has tutumlar, davranış özellikleri, beklentiler vb. söz konusudur. Buna *temel kişilik* veya *toplumsal karakter* adı verilmektedir. Antropolojide önemli bir yere sahip olan ve Ralph Linton ve Abraham Kardiner tarafından geliştirilen bu kavram,³ bir toplumda benzer davranış biçimlerinin, benzer değerlerin oluşturduğu ve toplumun üyelerince ortak özellikler olarak benimsenen davranışları ifade etmektedir.⁴ Temel kişilik veya sosyal karakter daha açık bir örnekle "bütün Kızılderililerin Kızılderili, Fransızların da Fransız gibi düşünmesini ve tepki göstermesini sağlayan ortak inanışların bütünüdür."⁵

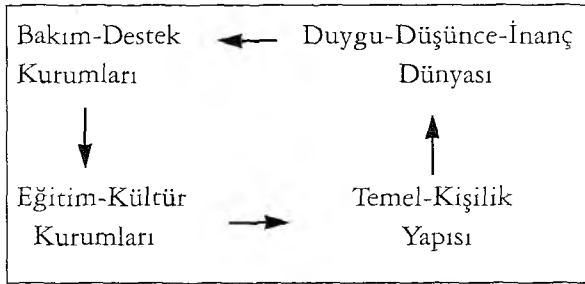
Kültür-kişilik ilişkisinin incelenmesi psikanalize dayanmaktadır. Psikolojik antropoloji 1930-1940 yılları arasında Freud'un etkisi altında kaldığından,⁶ temel kişiliğin gelişiminde çocuklukta geçirilen tecrübelerin üzerinde durulmuştur.⁷ Temel kişiliğin oluşumunda sosyal olayların rolüne veya en azından karşılıklı etkileşimine değinmek için biraz daha zaman geçmesi gerekmiştir. Örneğin Kardiner, Freud gibi, insan hayatındaki ilk yılların kişiliğin biçimlenmesindeki rolünü temel kabul ederek farklı kültürlerdeki çocuk yetiştirme tekniklerini incelemiştir. Kardiner bu araştırmasında her toplumun kendine mahsus bir şekilde çocuk terbiyesi (engelleme, süttten kesme, tuvalete alıştırtma) metoduna sahip olduğunu gözlemlemiş; bunun sonucu olarak da aynı temel kişilik yapısıyla büyüdükleri, yani benzer özellikler bütününe sahip oldukları kanaatine ulaşmıştır.⁸

Whiting ve Child isimli araştırmacılar temel kişiliğin oluşumunda ekonomik, toplumsal ve siyasal değişkenleri kapsayan Bakım-Destek Kurumları kavramını geliştirerek buna, çocuğun temel terbiyesini içeren Eği-



tim-Kültür Kurumlarına göre öncelik vermişlerdir. Bu, tablo olarak şöyle ifade edilmektedir:⁹

Aşağıdaki şemada görüldüğü gibi bu araştırmacılar döngüsel bir kültür-kişilik modeli geliştirerek temel kişiliğin oluşumunu sadece çocukluktaki temel eğitimin etkilerine bağlamayıp başka sosyal değişkenlere de önem vermişlerdir. Ancak bu açıklamalar hep psikoloji ağırlıklı açıklamalardır. Bu yüzden de temel kişilik veya sosyal karakteri izah konusunda daha geniş açıklamalara ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.



3. OSMANLI İNSANI

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, bir medeniyete ait zihniyet ve davranış biçimlerini o medeniyet içerisinde değerlendirmek lazımdır. Bu duyuş ve davranış biçimlerinin başka medeniyetlerde olumlu bir karşılığı olmayabilir, ancak bu hiç bir zaman o medeniyetin diğer medeniyetlerden geri olduğu anlamına gelmez. Zira davranışın müspetlik veya menfîlik arz etmesi, antropolojik açıdan düşündüğümüzde, görecelidir ve evrensel ölçütleri yoktur. Somut bir örnek verecek olursak, Osmanlı insanının kanaatkâr yapısını, mal biriktirip sermaye yapma düşüncesinin olmayışını Batılı bir gözle ele alıp kapitalist gelişme sürecine ve dolayısıyla ilerleme ve gelişmeye ket vurduğundan dolayı olumsuz bir karakteristik olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu ve benzeri karakteristiklerin mühim yer tuttuğu bir medeniyete sahip ülkenin diğer ülkelere göre maddî şartlar çerçevesinde geri kalmış olması, o medeniyetin de geri olduğu anlamına gelmez. Sırf maddî gelişmelere bakarak, temelde manevî bir durumu ifade eden medeniyetleri birbirleriyle mukayese etmek, örneğin Batı medeniyetinin ileri, Hint medeniyetinin geri olduğunu iddia etmek doğru değildir.¹⁰

Ancak burada antropolojik bir günah çıkarma eylemine girecek değiliz. Sosyolojik çalışmalar bize, maddî gelişmenin temelinde manevî durumun, yani zihniyetin

çok önemli bir yeri olduğunu göstermiştir. İslam medeniyetine önemli katkıları olan Osmanlı Devleti yavaş yavaş dünya devletleri ile rekabette geri kalmaya başlamış, bunun yanında idarî, askerî, bilimsel, teknolojik ve kültürel anlamda medeniyete de yeni katkılar yapmaktan uzaklaşmaya başlamıştır. Kanun-u kadîme dönme düşüncesinin temelinde geçmişteki muhteşem günlere özlem vardır, gelecekteki yeni günlere değil. Bu durum bizlere, Osmanlı toplumunun sahip olduğu bazı yönlerinde bir bozulma olduğunu göstermektedir. Örneğin gerek Osmanlı aydınlarının ve gerekse yabancıların Osmanlı insanı hakkında yaptıkları gözlemler ve edindikleri intibalarda çalışkan, yaratıcı, girişimci, öğrenmeye meraklı, dinamik gibi özellikler yoktur. Osmanlı dostu olan bazı yabancılar bile -bu anlamda- olumlu özelliklerden bahsedememektedirler. Mesela Pierre Loti Batı'nın Osmanlı hakkındaki önyargıları ve yapmış oldukları menfî yayınlar karşısında Osmanlı insanını tasvir ederken onun mütevazî, kanaatkâr, dindar ve sükunetli yapısını anlatmaktadır.¹¹ Loti'nin Osmanlıyı savunma konusundaki temel yaklaşımı şöyle ifade etmek mümkündür: Türkler şimdi vatanlarını korumak zorunda olduklarından, savaş gereği vahşilik, barbarlık olarak görülebilecek şeyler yapıyorlar ve bunun olması tabiidir. Ama Türkler normalde dünya ile ilişkisi olmayan zararsız insanlardır. Sürekli gelişen, büyüyen Avrupa'nın komşuluğunu yapan kendi halinde ahiret yolcularıdır bunlar. Amicis'in ifadesiyle "Türk'ün arzusu, bu dünya tiyatrosunun işsiz güçsüz seyircisi olmaktır."¹² Nitekim yabancılar, sürekli olarak gözlemlemiş oldukları, bir köşede oturan ve çubuk/nargile içen Türk insanından geçmişiyile mukayese ederek hayretle bahsederler.¹³

Batılı yazarların Osmanlıyı övdükleri noktalar; güller yüzölçümü, yardımseverlik, misafirperverlik, kanaatkârlık, hayvanlara şefkat duyguları (özellikle sokak köpeklerine, kedilere, hatta kurdukları hastanelerle leyleklere), temizlik gibi özellikler, sokaklarda sarhoşlara tesadüf edilmemesi, kavgaların olmaması gibi hususiyetlerdir.¹⁴ Ancak bu özellikler Osmanlı toplumunun problemlerine çözüm getirmekte yetersiz kalmıştır. Aşağıda daha geniş olarak yer vereceğimiz özellikler ise Osmanlı insanının Avrupa ile rekabet etmesi bir yana, kendi vatanını bile korumak konusunda ne kadar zor durumda olduğunu gösterecektir.



Biz Osmanlı insanının karakteristik yapısının bir yönünü ortaya koymaya çalışırken, onun temel bazı durumlar veya objeler karşısındaki tutumlarından hareket ettik. Mucchielli, bir zihniyetin sınırlarını belirlemek için şu soruların sorulması gerektiğini ifade eder: Her insanın zorunlu olarak ilişki içerisinde olduğu durumlar nelerdir? Bu durumlarda önelerine hangi tercihler çıkar?¹⁵ Biz bu çerçevede Osmanlı insanının benlik karakteristiğini, insan sorumluluğu anlayışını, zaman tasarımını, iş disiplini karakteristiğini, servet anlayışını, siyasi örgütlenmeye karşı tutumunu ele alacağız. Fakat bundan önce, kültür-şahsiyet ilişkileri üzerinde açıklamalarımıza temel teşkil edecek olan ipuçlarını tespit etmemiz faydalı olacaktır.

Daha önce de açıkladığımız gibi temel şahsiyetin oluşumu gerek ilk çocukluk döneminde ve gerekse daha sonraki dönemlerde ferdin çevresini saran, o kültüre mahsus olan tutumlara, itiyatlara ve sosyal şartlara bağlıdır. Toplumun her kesiminde birbirinin aynı/benzeri olan bu durumlar fertlerde benzer/ortak bir zihniyet, benzer tutumları ve benzer davranışları meydana getirir. Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşamış olan Haşim Nahid'in, Osmanlı temel şahsiyetini ortaya koymak için sistemli bir tahlil denemesine giriştiğini görüyoruz. Haşim Nahid'e göre Osmanlı'da ferdiyetin oluşumunda belli başlı üç etken söz konusudur: Din telakkisi, istibdad ve aile terbiyesi. Linton ve Kardiner'in eserlerini kalem almalarına daha yıllar olduğu için Haşim Nahid (eserinin basım tarihi 1913'tür) henüz temel şahsiyet kavramını bilmemektedir, ama yapmaya çalıştığı tahlil aynıdır ve üstelik çok dikkat çekici bir şekilde ferdiyetin oluşumunda aile terbiyesinin üzerinde durmaktadır. Nitekim yıllar sonra Linton ve Kardiner aile terbiyesinin temel şahsiyetin oluşumunda birinci derecede etken olduğu üzerine tezlerini geliştireceklerdir. Ancak Haşim Nahid'in, sade düşünüş metodu ve gözlemleri O'nu günümüzde kabul edilen teze daha yakın kılmaktadır.¹⁶ Bizim kanaatimize göre Haşim Nahid'in zikretmiş olduğu bu etmenler biraz daha belirginleştirilmeli ve de geliştirilmelidir. *Kader inancı, babanın çocuklarına karşı resmiyeti ile koşut bir devlet anlayışı ve istibdad, tecessüsü ket vuran bir eğitim, merak yoksunluğu ve rehabet* bizim için ipuçları olacaktır. Bunların bir kısmına ileride yeri geldiğinde değineceğiz. Bir kısmına ise şimdi değinmemiz gerekecektir.

Osmanlı çocuğu yetişirken çoğunlukla babasıyla arasında aşılmaz bir duvar ve resmiyet vardır. Öncelikle evler, harem ve selamlık olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Evin erkeği evdeki vaktinin çoğunu selamlık bölümünde geçirirken kadınlar ve çocuklar haremden kalırlar. Çocuğuna iyi bir terbiye vermek isteyen baba onunla pek samimi olmaz; araya daima bir resmiyet koyar. Çocuk babasına açılmaz, ona yaklaşamaz, baba ile kucaklaşma diye bir şey Anadolu terbiyesinde zaten yoktur, onu sever ama aynı zamanda çok korkar, bu yüzden onun esas sığınacağı kişi annesi olur.¹⁷ Nitekim Anadolu'nun pek çok yerinde, bu durum Cumhuriyet'ten sonra da devam etmiştir. Baba özellikle büyükleri varken çocuklarıyla şakalaşmaz, eğlenmez, ona yakınlık gösterisinde bulunamaz.

Osmanlı insanı ailesi içerisinde, özellikle babasına karşı böyle bir halet-i ruhiye içerisindeyken "devlet baba"ya karşı da benzer bir hal içindedir: Padişahından hem çok korkar, hem de onun başından eksik olmasını istemez. Osmanlı insanı gerileme ve çöküş devirlerinde özellikle istibdad derecesinde otoriter bilinen padişahlar tanımıştır. Haşim Nahid, istibdadın sadece Padişah'a mahsus olmadığını söylemektedir. Sultan müstebid olarak bilinmese dahi, büyük devlet görevlilerinden yeniçeri veya jandarma erine kadar, devlete bağlı herkesten bunu beklemek mümkündür.¹⁸ Özellikle yeniçeri istibdadının halk üzerindeki baskısı o derecede büyümüştü ki, yeniçeriliğin kanlı bir şekilde ortadan kaldırılması "vak'a-yı hayriye" olarak anılmaya başlanmıştır. Haşim Nahid'e göre istibdad Osmanlı insanını, ortaçağda kırbaç darbesi altında inleyen esirlerin psikolojisine benzer bir şekilde itaatkar, riyakar bir hüviyete doğru atmıştır.¹⁹

Son dönem Osmanlı insanında dikkati çeken bir başka özellik öğrenmeye karşı olan isteksizlik ve meraklılıktır. Osmanlı insanı günlük ihtiyacı dışındaki şeylerle pek ilgilenmez, bu tür konular üzerinde düşünmek istemez, çok ciddi bir sebep bulunmadıkça seyahate çıkmaz. O'nda öğrenme açgözlülüğü ve tecessüs denilen şey pek yoktur ve bilmediği şeye karşı kayıtsızdır.²⁰ Buna daha somut bir örnek olarak bir Osmanlı elçisini verebiliriz. Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya gönderdiği Elçi Şehidi Osman Efendi *Sefaretnâmesinde* görmüş olduğu matbaayı uzun uzun anlattıktan sonra hemen yan bina olan



müzeden bir kaç cümle bahsedip geçer. Elçinin, gezmiş olduğu bu kurumun araştırmaya yönelik bir “akademi” olduğunu fark edememesi veya bunu notlarında kayda değer bir husus olarak görmemesi E. İhsanoğlu'na göre, bize sırf bir elçinin telakkisini göstermez, aynı zamanda Osmanlı'nın araştırma ve incelemeye karşı tavrının ne olduğunu da gösterir.²¹ Nitekim İhsanoğlu'na göre, Osmanlı Devleti'nin modern eğitim kurumları kurmadaki maksat ve hedefleri de Batı ilmini ülkemize getirmek, bu çerçevede bilimsel inceleme ve araştırmalar yapmak değil, askerî ıslahatı başarıya ulaştırmak için fen tahsili görmüş zabıt (mütefennin zabıt) yetiştirmek gibi pratik ihtiyaçlara cevap verecek uygulamaları gerçekleştirmekti.²²

Osmanlı insanında araştırmaya karşı ilgisizliğin temel sebebi, herhalde yine ailede verilen terbiyenin biçimi olsa gerektir. Eğitim Sosyolojisi disiplini bu çerçevede iki aile tipolojisi yapar. Birincisi çocuğun hislerini, arzu ve merakını dikkate alan bir eğitim tarzını benimseyen “şahsa yönelmiş aileler”dir. İkincisi ise “statü esasına dayanan aileler”dir ki, bu ailelerde çocuk bir fert olarak dikkate alınmaz, soruları çok defa cevapsız bırakılır ve ebeveynin otoriter statüsü her alanda korunmaya çalışılır.²³ Osmanlı ailesinde de çocuk, hayat hakkında sorduğu sorulara, “niçin”lere karşı izahtan uzak, kısa ve buyurgan cevaplar alıyordu. Bu da daha küçük yaştan itibaren çocukların öğrenme, araştırma istidadlarının körelmesine yol açıyordu.²⁴ Buna bir de öğretim kurumlarında verilen eğitimi ilave etmek gerekecektir. Klasik Osmanlı medreselerinde öğretim yöntemi esasında ezberciliğe dayanıyordu.²⁵ Belki ezbercilik dinî-hukukî çerçevede eğitim veren okullar için savunulabilir. Ancak riyazî ve tabîî bilimlerde deney ve gözleme dayalı eğitim veren okullar da Osmanlıda yoktur. Sadece tıp medreseleri vardı ancak buradaki eğitim de klasik metinlere, nakliyata bağlı olduğundan orijinal araştırma ve incelemeler yapılamıyordu.²⁶ Osmanlılarda tabîî bilimler alanında yapılan çalışmalar daha çok ferdî ilgiler çerçevesinde yapılmış, bir okullaşmaya gidilememiştir.²⁷ İlkokullarda 1800'li yıllarda bile öğrencinin, hocanın mutlak otoritesi ve otoritesini temin için kullandığı yöntemler karşısında pasif, silik bir şahsiyete büründüğü görülmektedir. Osmanlılarda ilkokula başlama yaşının 4-5 yaş olduğu

düşünülürse bu durumun fert üzerindeki etkisi daha iyi anlaşılır.²⁸

3.1. Osmanlı Benliği

Psikolojide kişiliğin öznel yanı olarak tanımlanan benlik, kendi kişiliğimize ilişkin kanılarımız ve kendi kendimizi görüş tarzımızdan oluşur. Benlik temelde, “Ben neyim?”, “Ben ne yapabilirim?”, “Bende ne gibi yeterlilikler var?” gibi soruların cevaplarını içerir.²⁹ Osmanlı insanı bu sorulara karşılık olarak “Ben üstünüm” diyen insandır. Peşpeşe gelen büyük sultanlar ve muazzam başarılarından sonra Osmanlılar kendilerini İslam'ın koruyucusu, Allah'ın razı olduğu bir devlet olarak görmeye başlamışlardır. Artık başkalarından öğrenecekleri pek az şeyin kaldığını düşünen Osmanlılar böylelikle daha önce takip ettikleri Avrupa'daki gelişmelere sırtlarını dönüp müstağni bir konuma gelmişlerdir.³⁰ Şüphesiz Osmanlı'da bir kesim batılılaşma süreci içinde Batıyı tanıdıkça önce kibirini atacak, sonra hayranlık duymaya başlayacak ve nihayetinde Batı karşısında aşağılık kompleksine kapılacaktır.³¹ Fakat kanaatimizce Osmanlı insanı, belki de Batı'yı tam tanıyamadığından ekseriyetle kendini hep büyük görmüştür.

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında sosyal, siyasal ve ekonomik bakımdan onca problemlere rağmen hâlâ büyük savaşlara girmekten çekinmemesi bu büyüklük kompleksine isnad edilir.³² Bu tavrın halk katındaki yansımaları olarak, 1850'li yıllarda bile Osmanlı insanının çoğunlukla padişahlarının yeryüzündeki en büyük hükümdar olduğu ve ona karşı gelen veya saygısızlık eden kraları hemen tahtlarından indirdiğini düşündüğü görülmüyordu.³³

Kenneth Boulding, sosyal bilimlerin gelişmesinin önemli bir sonucunun da toplum tasarımındaki değişiklik olduğunu söyler. Sosyal bilimler bugünkü manada bir disiplin olarak gelişmeden önce -yani bundan 200 yıl öncesine kadar- her toplum, kendi toplumunu dünyanın merkezinde görüyordu. Sosyal bilimin önemli bir faydası bilim adamına, kendi toplumunu dışarıdan müşahade imkanı/metodu vermiş olmasıdır. Bilim adamı, ilmî metodlarla kendi toplumunun dünyadaki yerini kavrayabilir, ancak halk bunu nasıl yapacaktır? Boulding'e göre eğer insanlar kendi kültürlerinin dışındaki kültürlerle



çok temas kurarlar ve onlara kendi kültürleri kadar değer verirlerse, bir “sosyal benlik şuuru”na sahip olabilirler ve kendi toplumlarının dünya içerisindeki gerçek konumunu kavrayabilirler.³⁴

Bu çerçevede Osmanlı toplumunun durumuna baktığımızda onun dış kültürlerden büyük ölçüde bigane olduğunu görüyoruz. Örneğin son döneme kadar Osmanlı eğitim kurumlarında coğrafya okutulmamaktaydı.³⁵ Piyasada var olan coğrafya kitapları da sınırlı malumâtı içeriyordu.³⁶ Osmanlı Devleti’nde coğrafyaya ilgi diğer tabii bilimlerde olduğu gibi ferdî çabalara inhisar edilmiş olmasına rağmen bu alanda değerli eserler verilmiş, hatta bunların bir kısmı Batı dillerine tercüme edilmişti. Ancak yine de Osmanlılar genel anlamda coğrafyaya ilgisiz kalmışlardır.³⁷ Bu ilgisizlik beraberinde bilgisizliği getirmiş; sırf ilmiye ricali değil, aynı zamanda devlet adamları da bu bilgisizlikten nasiplerini almışlardır.³⁸ Osmanlı Devleti’nin dış ülkelerde açtığı ilk daimi elçilik de geç tarihlere rastlar. Avrupalı devletler fethin hemen akabinde İstanbul’da daimi elçilikler açmış iken Osmanlı Devleti ilk defa 1792’de III. Selim zamanında belli başlı Avrupa merkezlerine daimi elçi (İkamet Elçisi) göndermiş, fakat bir kaç yıl sonra çıkan dahilî ve haricî gaileler sebebiyle bu uygulamaya ara verilmiş ve ancak II. Mahmud zamanında 1835’de yeniden başlanmıştır.³⁹ Eğitim amacıyla yurt dışına öğrenci gönderme tarihi de 1829-1830 yıllarıdır.⁴⁰ Halbuki daha 1500’li yıllarda pek çok Avrupalı seyyahın müslüman ülkelere seyahat yaptığını biliyoruz.⁴¹ Bunu daha sonraki yüzyıllarda -elçilik görevinden ayrı olarak- gerek devlet göreviyle gerekse şahsî meraklarıyla seyahatler yapan pek çok kişi izlemiştir.

Osmanlı benliğinin bir göstergesi ihtişamıdır. François de Tott, kendisinin anlamsız olarak nitelendirdiği Osmanlı kibri konusunda fikir vermesi için *halk arasında çok sevilen* şu özdeyişi örnek vermektedir: “Hindistan’ın zenginliği/Avrupa’nın düşüncesi/Osmanlı’nın debdebesi”.⁴²

Osmanlı ihtişamı kendisini en başta sarayda gösteriyordu. Uzmanlık alanı saraylar ve hânedanlar olan Philip Mansel, Avrupa’da hiç bir monarkın Osmanlı padişahlarındakine kadar modern ve lüks sarayları olmadığını söyler. Mansel’e göre Dolmabahçe Sarayı, Osmanlı ihtişamının

ebedileşmiş halidir.⁴³ Sarayda olduğu gibi Osmanlı toplumunun üst sınıfının da debdebe ve ihtişamı son yıllara kadar devam etmiştir.⁴⁴ Naima’nın taklit teorisine göre padişahın ve diğer devlet erkanının lüks ithal mal kullanması halkı da buna özendirecek, onların da kendi kudretleri nisbetinde buna meyletmesine sebep olur.⁴⁵ Nitekim özellikle 19. yüzyılın sonuna doğru başta Saray mensupları olmak üzere Osmanlı’nın üst tabakasının Fransa’dan mobilya ithal etmeye başladığı görülmektedir.⁴⁶ Osmanlı bu son döneminde bile “efendiliği”nden bir şey kaybetmemiştir. Ubcini 1850’li yıllarda İstanbul’da 52.000 köle ve bunun yanında 40.000 hür hizmetkarın bulunduğunu belirtir. * Ubcini’nin verdiği bilgilere göre ikinci dereceden bir memur bile evinde kimi hür, kimi de köle olmak üzere en az on hizmetkâr bulundurmaktadır.⁴⁷

Osmanlı insanının kendisini büyük görmesinin sebeplerinden birisi olarak da, mensup oldukları toplumda kendilerinden aşağı tabakada bulunan azınlıkların varlığı gösterilebilir. Müslüman Osmanlı insanı, üstün insanı temsil eder. Kendisi “hakim kültür”e mensuptur. Üstün grup müstağni bir tutum içerisindeyken, gayrimüslim azınlık tebaa da mahkum kültür olarak “taklit etme” davranışını göstermişlerdir.⁴⁸ İstanbul’a henüz yeni gelmiş olup da toplumsal şartları tam bilmeyen bir yabancı bile dikkatli bir gözlemlerle giyim kuşamından, hal ve tavırlarından kimin müslim kimin de azınlık olduğunu hemen anlıyordu.⁴⁹ İstanbul’da Fenerli Rumların tutmuş oldukları günlüklerden- Türkleri, tevazu sahibi olmayıp aksine kibirli ve gururlu insanlar olarak telakki etmelerinin nedeni Osmanlı’nın bu benlik karakteristiğinde aranmalıdır.⁵⁰

Ancak İmparatorluk son yıllarına girerken Osmanlı insanının bu zihniyetinde bir değişim görülmektedir. 1835’de çıkan bir ferman ile müslim ve gayri müslim vatandaşlar arasındaki kıyafet farkı zorunluluğu kaldırılmıştır. II. Mahmud’un yenilikçi zihniyetiyle yapmış olduğu bu ıslahatın altındaki temel sebep ise, bir İngiliz müellife göre “Osmanlı gururu”nun ölmesidir. Osmanlılar hep küçük gördükleri reyanın, örneğin Rumların Yunan İsyanı ile hiç de küçük görülecek insanlar olmadıklarını anlamışlardır.⁵¹ Ancak yüzyıllardır sürüp gelen ve dinî-millî hislerle bezenmiş bu zihniyetin kısa zaman-



da ölmesi düşünülemez. Özellikle merkezde Batı hayranı zümreler türemişse de elit kesimin bir kısmında ve halkın büyük çoğunluğunda bu zihniyet hâlâ devam ediyordu.

3.2. Osmanlı İnsanın Sorumluluk Anlayışı

Osmanlı, mezhep olarak Ehl-i Sünnet olmasına rağmen, halkın ve büyük ölçüde de elit kesimin insan sorumluluğu konusunda itikadı *Cebriyye* itikadı ile paraleldi. Osmanlı insanı bu son dönemde, Allah'ın kulları üzerinde mutlak takdir hakkı olduğunu, iyiliğin, kötülüğün, hastalığın, sağlığın, zenginliğin, fakirliğin takdir edildikten sonra değişmeyeceğini, kulların buna karşı çabalamasının faydasız olduğunu, ancak duaları sayesinde böyle kötü bir yazgıdan kurtulabileceğini içten içe benimsemişti. Bu anlaşıldığı kadarıyla bir "iman" konusu olmaktan öte, sosyal ve siyasal şartların ona dayatmış olduğu durumlar karşısında olumlu bir tavır takınamamasının, sürekli yaşanan mağlubiyetler karşısında ayakta duramamasının, onun ve ülkenin elinden tutup selamete götürecek kudretli (aslında mucizevî güçleri olan) bir padişahı görememesinin ve nihayetinde çevresindeki hiç kimsede "ölü toprağından uyanmaları" konusunda yapılan uyarılara ve yalvarmalara karşı bir hareket görememesinin sonucunda oluşan bir karakter kaymasından başka bir şey değildi.

Osmanlı insanının kadcerciliğine en iyi örnek, onun hastalıklara karşı sergilemiş olduğu tavidir. Bir veba salgını çıktığı zaman ölü sayısı bine ulaşana kadar hastalık ciddiye alınmaz, bu sayıya ulaşılınca topluca duaya çıkılır ama yine de tam olarak karantina tedbirleri uygulanmaz, hastalık günlük işlerin ve insan ilişkilerinin normal seyrinde devam etmesinden dolayı da daha hızlı yayılır. ⁵² Akli başında bazı insanlar tedbir alma mecburiyeti hisseder ancak çevresindekilerin peşin hükümlerine maruz kalma korkusundan bunu tam anlamıyla yapamaz. ⁵³ Müslüman Osmanlı insanının bu kader anlayışı müslim ve gayri müslim vatandaşlar arasındaki nüfus farkı üzerinde de etkili olmuştur. İmparatorluk son yüz yılına girerken müslüman kesimde bir aileye düşen çocuk sayısı gayri müslimlerden daha azdır. Bu durumun sebepleri arasında müslüman kesimde bulunan yanlış kader inancı da vardır. Halkın kader inancından kaynakla-

nan tedbirsizlik veba ve kolera gibi öldürücü hastalıkların Müslüman yetişkin ve çocuklarda çok daha fazla tahribat yapmasına sebep olmaktadır. ⁵⁴ Halk derin bir teslimiyetle hastalığının tedavisini Allah'tan beklemekte, ⁵⁵ hoca veya molla olarak bilinen kişilerin çoğunluğu da bu yanlış veya eksik anlayışının propagandasını yapmaktaydı. ⁵⁶ Osmanlı idarecilerinin salgın hastalıklar karşısında -ulemânın da cevazını alarak- ciddi karantina tedbirleri alma kararı II. Mahmud zamanına, 1838'e rastlar ⁵⁷ ki, bu tarihe kadar İmparatorluk vebaya çok fazla kurban vermişti. ⁵⁸

3.3. Osmanlı İnsanın Zaman Anlayışı

Osmanlı insanının zihninde zaman kavramı temelinde dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesi konusunda önem taşır. Namaz vakitlerinin tespiti, Ramazan ayının tespiti gibi. Osmanlılarda gün, güneş battıktan sonra başlayan on ikişer saatlik iki bölümden oluşurdu. Güneş battıktan bir saat sonra saat bir sayılırdı. Kullanılan Hicrî takvim gereği de her yıl bir öncekine göre on gün kısaydı ve belirli günler zamanla bir mevsimden diğerine kayardı. Çoğu kimse için ezan vakitleri bir zaman ölçüsü olarak kabul edilir, günlük çalışma saatleri de bu şekilde belirlenmiş olurdu. Dolayısıyla Osmanlı'da belirli, sabit bir zaman kavramı söz konusu değildi. Başı sonu belli olmayan bir ölçsüzlük içerisinde günlük hayat devam edip giderdi. ⁵⁹

3.3.1. GELECEK DÜŞÜNCESİ

Her insan yarınını düşünür ve buna göre işinde veya evinde hazırlık yapar. Ancak geleceğe yönelik uzun vadeli ve ince hesaplara herkes girmez. Osmanlı insanı da umumiyetle, gelip giden bu zaman döngüsü içinde özellikle iktisadi faaliyetinde geleceğe yönelik ayrıntılı planlar yapma ihtiyacı hissetmezdi. Bunun neticesi olarak da gerek tarlada ve gerekse küçük sanayide her yılın hazırlığı bir öncekinin aynı oluyor, ön hesaplar yapılmıyor, ortaya çıkabilecek muhtemel problemlerin çözümü için o zamanın gelmesi bekleniyordu. Dolayısıyla uzun ömürlü, bir kaç nesil devam eden kuruluşlara da pek rastlanmıyordu. ⁶⁰ Osmanlı insanındaki gelecek kaygısızlığı konusunda Osmanlı aydını muzdariptir. Örneğin Namık Kemal'e göre insan hayatı yalnızca gelecekte ibarettir. Gerek firt ve gerekse toplum için geçmişin mesut ve şan-



lı olmasının bugüne bir faydası olmadığı gibi, yaşanan anın rahat ve emin olmasının da yarına bir faydası yoktur.⁶¹

Osmanlı insanının zaman anlayışının temelinde gündelik hayatına yön veren kader anlayışının önemli bir rolü vardır. Mehmet Akif bunu daha özeldir tevekkül anlayışına bağlar. Kişi önce azmedip sonra tevekkül edeceği yerde, yatacak yumuşak bir yer bulunca “bakalım Cenab-ı Hak ne yapar” sözünü vird edinmekte ve yarını hiç düşünmemektedir.⁶² Neticede dindar insan gündelik dilinde sık sık “yarına çıkacağına garantisiz olmadığını” söyleyen insandır. Yarın bir iş yapılacaksa o yarın düşünülmelidir. “Sabah ola hayrola” temel paroladır. Esasında “her iş olacağına vardığından” uzun hesaplar yapmanın anlamı yoktur.

Dinin bu şekilde algılanması dönemin insanına büyük bir rahatlık vermiş, yönetim mekanizmasında da kendine yer bulmuştur. Devlet adamları ülke siyasetinde gününbirlik politikalar peşinde olmuşlar,⁶³ İmparatorluğun bu zor döneminde alınan bütün tedbirler sadece o anı kurtarmak amacını güden geçici ve kısmî tedbirler olmaktan öteye gidememiştir.⁶⁴

3.3.2. PLAN YAPMAK

Yarını konusunda rahat olan bu insan gündelik hayatında da düzen ve plana çok önem vermiyordu. Bu zihniyeti öncelikle şehrin yerleşiminde görmek mümkündür. Özellikle İstanbul, payitaht olmasına rağmen karışık ve düzensizdi; bir şehircilik anlayışından uzaktı.⁶⁵ Avrupa şehriden gelen her insan denizden o kadar güzel görünen İstanbul’un cadde ve sokaklarının darlığı, düzensizliği, sefilliği ve daha sonra da çıkmaz yollar ve tepecikler karşısında şaşırıyordu.⁶⁶ Osmanlı Devleti’nde imar ve inşaat işlerini belirli kurallara bağlamak amacıyla çıkarılan *Ebniye Nizamnâmesi*’nin kabul edilme yılı 1848’dir. Bu tüzüğü peş peşe çıkarılan başka tüzükler izlemiştir.⁶⁷ Tüzük çıkarmak şüphesiz bir gelişmeyi ifade eder, ancak bu yerleşik davranış kalıplarının bir anda değişeceği anlamına gelmez. Bu tüzüklerin çıkarılışının üzerinden 150 yıl geçmiş olmasına rağmen hâlâ şehir planlamacılığı konusunda ciddi problemler yaşanmaktadır.

Bu konuda bir başka örnek de yangınlara karşı alınan -daha doğrusu alınamayan- önlemlerdir. Münif Pa-

şa’nın deyişiyle “İstanbul’un iki büyük belasından biri olan -bir diğeri vebadır- yangınlar” İstanbul’u yirmi defadan fazla baştan sona tahrip etmesine rağmen caddele- rin geniş tutulması, evlerin seyrek olması, yangın duvarları yapılması, kagir binalar yapılması gibi tedbirler bir türlü uygulanamamış, aydınların yapmış olduğu tavsiyeler ve her yangından sonra çıkarılan nizamnâmeler bir türlü pratiğe geçirilememiştir.⁶⁸

Osmanlı’nın intizam konusundaki zihniyetini hayatın her safhasında görmek mümkündür. Örneğin devlet dairelerinde resmi evrak belirli bir düzen içinde tasnif edilmiyor, dolap yerine sandıklara gelişi güzel kaldırılıyordu.⁶⁹ Ali Ekrem, Sarayın Başkütâbet Dairesi’nde çalışırken evrak odasının ve dosyalama sisteminin olmamasından dolayı, geçmiş senelere ait bir resmi kağıdı bulmak için “nasıl ecel terleri döktüklerini” anlatır.⁷⁰ Bir başka örnek olarak Osmanlılarda evler numaralı değildir.⁷¹ Osmanlılar belki de bu karakteristiklerinden dolayı bahçeli evleri çok sevmelerine, çiçek yetiştirmeye ve ağaç dikmeye çok düşkün olmalarına rağmen bahçe düzenlemesine pek önem vermemişler, bahçelerini tabîî bir şekilde bırakmayı tercih etmişlerdir. Konaklarda ve saraylarda bahçe düzenlemesi ile uğraşanlar da genelde Rum bahçıvanlardı.⁷² Osmanlı insanının bu özelliğine işaret eden bir başka husus da, nüfus kütüklerinin olmamasıdır. Ubicini, Avrupa’da nüfus kütüklerinin çok daha önceden olmasına rağmen Osmanlı Devleti’nde son zamanlarda ortaya çıktığını anlatmaktadır. Evlenme akitle- ri imamların tuttuğu kütüklerde kayıtlıydı. Ancak nüfus kütüğünün olmamasından dolayı pek çok kimse kendi doğum tarihini tam olarak bilemiyordu.⁷³

Osmanlı insanının bu tutumunun Osmanlı Devleti’nin iktisadî çözülmesinde de önemli rolü olmuştur. Gündelik hayatında kendi ev harcamaları için bile bir defter tutmayı düşünmeyen Osmanlı insanı⁷⁴ ticarethânesinde de defter tutma alışkanlığına sahip değildir ve bunu yapsa da çoğunlukla kârını hesaplamak ve artırmak için değil, götürü amaçla yapar.⁷⁵ Bu yüzden dükkan iş- leri pek çok Osmanlı ticarî açıdan kayda değer bir gelişme gösterememiş, “tüccar” sıfatına layık olamamıştır.⁷⁶



3. 4. Osmanlı İnsanın İktisadî Zihniyeti

Osmanlı Devleti çöküş sürecine girdiği zaman, Osmanlı insanı geçimini temel olarak tarımdan, ticaretten, küçük sanayiden ve devlet hizmetinden karşılıyordu. İş gümrükler, devletin ürün alma politikaları, hala geleneksel yöntemlerin kullanılıyor oluşu tarımın gelişmesini önliyordu. Köylü tarımı zengin olmak için değil, geçimini sağlamak için yapıyordu. Küçük sanayi loncaların rekeli altındaydı. Ustra-çırak ilişkisinin katılığı, yeni üretim yöntemlerinin geliştirilmesini engelliyor, -hükümetin ve yerel yöneticilerin tasarrufuyla da- yeni işyerlerinin açılması zorlaştırılıyordu. Ticaret kapitülasyonlar sayesinde yabancı tüccarın lehine işliyordu. Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinde girdiğinde emsali Avrupa devletlerinde olduğu gibi büyük tarım, sanayi ve ticaret işletmelere sahip olmadığını, bu ekonomik anlayış içerisinde de bunun zaten mümkün olamayacağını görüyoruz.⁷⁷

3.4.1. İŞ ANLAYIŞI

Osmanlı insanının çalışma hayatındaki örgütlenmesi nasıldı ve hangi işlere rağbet ediyordu sorusu onun iktisadî zihniyetini kavrama konusunda önemlidir. Öncelikle esnaf arasındaki gedik sisteminin, serbest teşebbüs ruhunun gelişmesine imkan vermediği söylenebilir. Gedik sistemi belli bir meslek grubuna ait dükkan sayısının belirli bir sayı ile sınırlı tutulması ve yeni dükkan açmanın belirli senelerle sınırlandırılması demektir ki, bu sistemde temel amaç esnaf ve tüccarın işsiz kalmaması ve aşırı üretimin önlenmesiydi.⁷⁸ Esnaf, kendi birliği içerisinde ahlâkî ve meslekî üstünlükleri çerçevesinde ilerleme ve yükselme şansına sahipti.⁷⁹ Bu katı disiplin ise serbest teşebbüs ruhunun, rekabetçiliğin ve yenilikçi zihniyetin gelişmesine izin vermiyordu.⁸⁰ Esnafın bu sistem içerisinde sıkı sıkıya cendereye alınması, sistemi ihlâl etme teşebbüslerinden de anlaşılmaktadır. Fakat bu ihlaller her defasında hükümet tarafından önlenmiş ve gedikler ancak 1860 senesinde kaldırılmıştır. Hamamlar gibi gayrimenkullerdeki gedikler ise 1913'e kadar devam etmiştir.⁸¹

Osmanlı insanında serbest teşebbüs ruhunun ve yenilikçi zihniyetin eksikliğinin önemli göstergelerinden birisi de XIX. yüzyılın başında İmparatorluk toprakla-

rında tesis edilen fabrikaların çoğunun devlet eliyle kurulmuş olmasıdır. Özel teşebbüsle kurulan fabrikaların büyük kısmı da ecnebi müteşebbislere aittir.⁸² Yine bu dönemde hükümet gerek sermaye teşvikiyle ve gerekse gümrük ve vergilerde imtiyazlar tanıyarak esnafın teşkilatlanmak suretiyle şirketleşmesine ön ayak olmaya çalışmıştır. Ancak kurulan şirketler sayı olarak sınırlı kalmış ve bunların çoğunluğu beklenen başarıyı gösterememiştir.⁸³ Esasında müslüman nüfusun ticarete yönlendirilmesi konusunda gerek fıkı alandaki ve gerekse iş hayatındaki ciddi teşebbüsler, ticaretin azınlıkların nüfuzundan kurtarılması ve millî iktisadın kurulması noktasındaki ciddi gayretler II. Meşrutiyet'ten sonrasına rastlar ki bu da Osmanlı için çok geç bir tarihtir. Millî iktisadın başlangıcı olarak da gayri müslim tüccarlara uygulanan 1913-14 boykotu kabul edilir. Balkan Harbi sırasında Osmanlı Rumlarının Yunanistan'a büyük bağışlarda bulunmuş olmaları müslüman kesimde infiallere sebep olmuş, büyük bir boykot kampanyası başlatılmış, müslüman kesimin ticarete atılması konusunda çağrılarda bulunulmuş ve bu çabalar sonucunda İstanbul'da kısa bir süre zarfında müslümanların işlettiği 500'e yakın iş yeri açılmıştır.⁸⁴ Burada dikkatimizi çeken önemli bir husus da, müslüman ferdin ticarete atılması için, Osmanlı aydınlarının daha önce yaptığı onca çağrıya rağmen, millî hislere dokunan harici bir sebebin vukua gelmesi gerekliliğidir.

Ticaret hayatına atılmama ile devlet kapısına kapılanma düşüncesi arasında bir irtibat vardır. Ticaret hayatı belirli bir zahmeti ve riski gerektirmektedir. Fakat devlet hizmeti daha zahmetsiz ve garantilidir. Sonra o dönemin halkının nezdinde esnafılık yapmak veya hizmet sınıfında bulunmak bayağı bir iş olarak hakir görülüyordu.⁸⁵ O dönemin ders kitaplarında yer alan bir soru Osmanlı insanın bu zihniyetine işaret etmektedir. Öğrenci sorar: "Geçimimiz için birtakım aşağı işlerde bulunursak itibarımıza hâle gelmez mi?" Öğretmen "Hayır" cevabını vererek bu düşüncenin yanlışlığını anlatır.⁸⁶ Bu yüzden Osmanlı gencinin gözü memuriyettedir. Üniversite okuyan hemen her gencin temel gayesi, ideali, tahsilli olmaktan öteye memur olabilmektir.⁸⁷ Böylelikle yüksek mertebelere çıkacaklarını, zengin olacaklarını düşünüyorlardı. Bugün toplumumuzda iyi bilinen "Mâl-ı miri



denizdir, içmeyen domuzdur” şeklindeki atasözü Osmanlı toplumunda da yaygın olarak hüsn-ü kabul görüyor ve bu anlayış içerisinde pek çok kişi devlet nimetlerinden daha fazla pay almaya ya da çeşitli vesilelerle kendi nüfuzlarını genişletmeye çalışıyorlardı.⁸⁸

Devlet kapısından maaş almanın en güzel yolu yeniçeri olmaktı. Yeniçerilik kaldırılana kadar eleman olarak sürekli genişleyen bu ocak, devleti kemiren, günümüzün KİT’lerine benzer en büyük kamburdu.⁸⁹ Devletin sırtındaki bir başka kambur örneği de müteseyyidler, yani sahte seyyidlerdir. Osmanlı Devleti peygamber torunlarından vergi almadığı için rüşvetle kendisini seyyid olarak kaydettirenlerin sayısı önemli ölçüde artmıştır.⁹⁰ Sahte seyyidler gibi devlete yük olan bir başka unsur da “beşik uleması”dır. Bunlar büyük ilim adamlarının çocukları ve torunları olup devlet bunlara küçük yaşta maaş bağlamaktadır.⁹¹ Şüphesiz bu sahte seyyidler ve beşik uleması denilen kesim devleti ekonomik açıdan zorlayacak derecede değildirler. Ancak devletin sırtından geçinme anlayışına birer örnektirler. Bu konuda asıl üzerinde durulması gereken sınıf, memurlar ve askerlerdir. Özellikle bu iki sınıf memuriyette devlete kapılanmanın artması, Naima (v. 1716) ve Cevdet Paşa (v. 1895) gibi pek çok kişinin dikkatini çekmiştir.⁹² Modern memurluk Tanzimat Dönemi’nde zuhur etmiş ve artık halk arasında eski “arpalığa, paşalığa, dirliğe” kapılanma düşüncesinin yerine maaş ve ücretle devlete kapılanma düşüncesi iyiden iyiye yer etmiştir. Halk arasında “Salla başı, al maaşı,” “Allah’tan sağlık, devletten aylık” gibi ifadelerin doğuşu da bu memurun tabakasının zuhuruyla ilişkilendirilir.⁹³ Son yıllarda bütçenin giderlerinin yaklaşık %70’ini merkezi orduya ve devlet görevlilerine yapılan maaş ödemeleri oluşturmalarına rağmen⁹⁴ yeni memur alımı sürekli olarak devam etmiştir.⁹⁵ Memur sayısı artarken o gün için artık bir işlev görmeyen Maliye Nazırı’nın yardımcıları, şıkk-ı evvel ve şıkk-ı sani defterdarları ile nişancılık gibi bazı memuriyet sınıfları ise hâlâ yüksek maaşlarla devam etmiştir.⁹⁶

3.4.2. İŞ DİSİPLİNİ

Osmanlı insanının geçimini temin edebilmek için sıkı bir iş disiplinine sahip olma zorunluluğu hissetmediğini görüyoruz. Çünkü bu insan öyle ya da böyle geçineceğini düşünüyordu. Her ne kadar geçim seviyesi eski-

lere oranla biraz daha düşmüş gibi görünse de temel düşünce “Allah herkese rızkını verir” düşüncesidir. Nitekim kimsenin açlıktan öldüğü görülüyordu. İş disiplindeki gevşekliğin muhtemel bir sebebi de Osmanlı’da işgücü eksikliği ve ücretlerin yüksek oluşudur. Son dönem Osmanlı toplumunda nüfus artışının yavaş olması⁹⁷ sebebiyle işsizlik değil işgücü eksikliği vardır. Tarım, dokuma ve inşaat sektörlerinde çalışanlar daha yüksek ücret aldıkları işlere kaydıklarından bu ücretlerin karşılanmasında güçlükler yaşıyordu.⁹⁸ Birinci Dünya Savaşı’ndan önce dahi İstanbul’da hayatın nispeten ucuz ve memur-işçi ücretlerinin komşu devletlerden yüksek olduğu görülmektedir.⁹⁹ Bu durum kanaatimizce Şark insanında zaten var olan rehaveti daha da artırmış, modern sanayi toplumlarında görülen iş disiplininin oluşmamasında da (zaten Osmanlı toplumunda böyle bir iş disiplinine ihtiyaç görülüyordu) etkili olmuştur.

Bu konuda diğer bir etkin sebep de Osmanlı insanının zenginlik anlayışıdır. Genel olarak Doğu insanı serveti, Avrupa insanı gibi kendi çalışmaları sayesinde çoğalan ve artan bir sermaye olarak düşünmez; bu ancak kaderinde varsa olur.¹⁰⁰ Osmanlı insanının da benzer bir düşünceye sahip olduğu görülür. Servet sahibi olmak, çalışarak, didinerek olacak bir şey değildir. Tasarruf yaparak, israftan kaçınarak ancak bir köşeye bir kaç para koyabilirsiniz. “İşten artmaz, diştten artar,” özdeyişi bunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Nitekim Osmanlı insanı çevresinde, kendi çabaları sonucunda büyük servetler edinmiş insan örneklerine pek tesadüf etmiyordu. Servet sahibi olanlar işçiler, çiftçiler veya tüccarlar değil devlet kapısında yer alan yüksek rütbeli insanlardı. Bu yüzden Osmanlı insanını hem zihin dünyasında hem de gündelik hayatında iş hayatını sıkı usûllere bağlamamıştır. Sabahları erkenden işe gitmek, mesai saatlerine sıkı sıkıya riayet etmek, çalışma saatlerini boşa geçirmemek, yaptığı işte acele davranmak gibi itiyatları yoktur. Sürat adeta onun ruhuna sıkıntı vermektedir. Bunun yerine bir kahvede veya bir selvinin gölgesinde, elinde kahvesi veya nargilesi, zihnini mümkün mertebe düşüncelerden boşaltarak saatlerce sükûnet içerisinde bulunmak ister. Batılıların can sıkıntısı dedikleri şey onun için bir huzur halidir.¹⁰² Pierre Loti’nin yeni nesil Osmanlılardan ayırmak için “Eski Türkler” dediği mütevazı ve kanaatkar Osmanlı insanı-



nın¹⁰³ dünya hayatından beklentileri o kadar azdı ki, gündelik hayat içerisinde çok fazla çabalamaya gerek yoktu. Yeni nesil belki dünyaya karşı daha hırslı ve gözü daha yükseklerde görünüyordu, ama önceki nesilden aldıkları çalışma itiyadı, II. Abdülhamid'in ifadesiyle toplumun her tabakasında kökleşen ve insanların tabiatlarıyla özdeşleşen "avarelik" onların yakasını bırakmamıştır. Osmanlı insanı, devlet çöküş sürecine girene kadar büyük tüccar, büyük sanatkar, büyük teknisyen olma düşüncesine sahip olmamış,¹⁰⁴ bunu düşünen yeni nesil de anlaşıldığı kadarıyla babalarının çalışma alışkanlıklarından kurtulamamışlardı.

Osmanlı erkeğinin çoğunlukla vakit geçirdiği yer kahvehânelerdir. Mehmet Akif'in ifadeleriyle bu mahalle kahveleri, Doğunun bu bakılmayan yarası, insan azminin önündeki bir engel, bir vakit öldürme aleti, idraklerin söndüğü, ölmeden gömülünen mekanlardır ama milletin ihtimamıyla hep açık kalmayı başarmıştır.¹⁰⁵ Osmanlılarda ilk açılan kahvehâneler, namaz vaktini bekleyen mahalle halkının toplanıp bir araya geldiği mekanları ifade ediyordu. Kahvehânelerin edebî ve sosyal fonksiyonları vardı. Ancak özellikle 19. yüzyılda kahvehâneler bu gibi özelliklerini yitirerek temelde bir vakit geçirme mekanı haline gelmiştir.¹⁰⁶ 19. yüzyılda insanlar için vakit geçirecekleri yeni bir mekan daha ortaya çıkmıştır: Caddeler. Kapalıçarşının dışındaki mağazalarda ithal mallar, en cazibedar düzenlemelerle vitrinlerde boy gösterince caddeler kalabalıklaşmış ve böylelikle bir şey satın almayacak olsa bile vitrinler önünde vakit geçiren insan tipi ortaya çıkmıştır.¹⁰⁷

Yine bu dönemde eline geçen hazır serveti çılginca bir hayat tarzı ile tüketen, ahlâkî bakımdan düşük "mirasyedi" bir kesim ortaya çıkmış,¹⁰⁸ ülkenin ekonomisine tüketimden başka katkısı olmayan bu kesimin yanısıra taşrada çalışıp, servet edinip bu servetini İstanbul'a gelerek tüketen insanlar türemiştir.¹⁰⁹

Çalışmamaya eşlik eden bir başka karakteristik de azımsızlık ve ümitsizliktir. Osmanlı insanı çalışacaktır; ama azmi yoktur.¹¹⁰ Azmi yoktur, çünkü ümitsizdir. Akif bunu "Atiyi karanlık görerek azmi bırakmak..." dizesiyle ifade eder.¹¹¹ Akif'in ifadelerinden anladığımız kadarıyla Osmanlı insanının azımsızlığının ve me'yusiyetinin temelinde yatan nedenlerden birincisi, makale-

mizin başında ifade ettiğimiz ipuçlarından biri olan çocukluk çağındaki telkin ve terbiyedir. Bu dönemde çocuklara kapkara bir gelecek tasviri çiziliyor, cesaret verilmiyor, gelecekte ne de olsa batacaksın deniyordu. İkinci bir sebep de birincisiyle ilintili olarak, kamuoyunda "devlet batacak" şeklinde gelişen bir düşünceydi. Akif'e göre bu düşünce milletin bekâ hissini öldürüyor, gençlerin bütün azmini kırıyordu.¹¹² Azımsızlığa yol açan üçüncü bir sebep de tevekkül anlayışıydı.¹¹³ Görüldüğü gibi iş sonunda yine -diğer sebepler ne olursa olsun- tevekküle dayandırılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki ahlâk anlayışı üzerinde doktora tezi yapan Hüsameddin Erdem, insanları tembellik ve miskinliğe götüren bu tür tevekkül anlayışının 16. yüzyılın sonlarına doğru yavaş yavaş yerleşmeye başladığını, 17. yüzyılın sonlarına doğru ise gerçek bir millî tehlike olabilecek boyutlara ulaştığını ifade eder.¹¹⁴ Son yüzyılın hemen hemen bütün aydınları Osmanlı insanının mütevekkilliği ve bunun getirdiği zararlar üzerinde durmuştur.¹¹⁵

3.5. Osmanlı İnsanın Siyasî Örgütlenme Tasarımı

Hemen her kültürde insanlar kendi toplumlarının örgütlenmesi konusunda bir tavır alırlar.¹¹⁶ Osmanlı insanının da kendi toplumu içinde örgütlü bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Osmanlı toplumunun örgütlenme biçimi temelde ekonomi ağırlıklıdır ve Ahî Örgütü denilen bu örgütler henüz Osmanlı Devleti ortaya çıkmadan önce kurulmuş ve ülkenin bütün şehir ve kasabalarına yayılmıştır.¹¹⁷ Bu sistemin daha sonra yerini müslim-gayri müslim bütün Osmanlı vatandaşlarını içine alan daha geniş bir sisteme, gedik sistemine bıraktığını görüyoruz.¹¹⁸ Osmanlı toplumundaki bu sıkı örgütlenme biçiminin Osmanlı insanını, siyasi ve sosyal bir takım olaylara karşı motive ettiğini iddia etmek güçtür. Osmanlı insanının bu konuda pasif olduğunu görüyoruz. Osmanlı'da -özellikle ekonomik ve siyasi olmak üzere- hemen her yenileşme çabası iktidardan gelmiştir. Halkın bazen hoşnutsuzluğu olmuştur ama kollektif bir talebi görülmemiştir.¹¹⁹ Osmanlı toplumu böyle bir muhalefet anlayışına sahip değildi. O din ve devleti birbirinden ayırmıyor, devlete başkaldırmanın aynı zamanda dine başkaldırma olduğunu düşünüyordu. Devletin ve salta-



nat ailesinin adeta bir kutsiyeti söz konusuydu. Bu durumda halkın yapacağı neydi? İktidar kimde ise, onun peşinden gitmek. Grenard, Asya'daki mücadelelerin bir hükümdarı tahtından indirip yerine bir başkasını geçirme teşebbüslerinden ibaret olduğunu söyler. Buna göre halk bunlara karışmıyor, kim olursa olsun kazananın peşinden gidiyordu. Hükümdarın hukuku da tahttan indirilmekle sona eriyordu.¹²⁰ Osmanlının son dönem aydınlarından Hüseyin Kazım Kadri de Grenard'a paralel olarak göre Şark'ın tarihinde egemen olanın milletler değil, milletlerin "mukadderatını teslim ettiği" hükümdarlar olduğunu söyler.¹²¹ Hüseyin Kazım konuyu kendi dönemi açısından değerlendirirken de, 10 Temmuz İnkılabı olarak anılan II. Abdülhamid'in devrilişi ve II. Meşrutiyet'in ilanı hadisesini milletin gerçekleştirdiği bir olay olarak görmez; aksine bu, beş on kişinin malıdır.¹²² Bu olayla milletin üstündeki yük bir omuzdan diğer omuza geçmiş, ama değişmemiştir. Millet kendi hakları konusunda şüphe içinde içerisindedir; dolayısıyla bu durum da olan bir milletin esaret altında yaşaması da tabiidir.¹²³

Osmanlı halkı adeta her işi devletine havale ettiğiinden, her türlü problemin çözümünü de devletten beklemektedir. Bu yüzden hükümet içi problemlere duyarsız olduğu gibi, hükümetin dışında bütün ülkeyi ilgilendiren problemlere de duyarsızdır. M. Akif'i belki de cinnet derecesinde rahatsız eden durum, Osmanlı insanının bu duyarsızlığı ve nemelazımcılığıdır. Akif'in ifadeleriyle "biraz beyni olan insanlar bile, bu hükümetin bu toplum için biçilmiş kaftan olduğunu" düşünmektedirler. Halk, dönemin siyasi problemlerine tamamen yabancı ve ilgisizdir. Dolayısıyla toplumun geleceği hakkında içinde hiç bir kaygısı yoktur.¹²⁴

Akif aynı yerde benzer zihin yapısına faziletli olarak görülen hocaların da sahip olduğunu söylemektedir. Vatanın tehlikede olduğunun belki pek çok kimse farkındadır, bazıları ağlamakta, feryad etmektedir ama kimse de vatanın kurtarılması için bir azim, bir gayret emaresi görülmemektedir.¹²⁵ Başta Namık Kemal ve Ziya Gökalp olmak üzere son devir Osmanlı müellifleri eserlerinde hürriyet, istiklal, eşitlik gibi konuları işlerken "vatan" konusu üzerinde de ziyadesiyle dururlar.¹²⁶ Acaba bu konuda toplumda bir noksanlık mı görülüyordu? Evet, Osmanlı insanı vatani konusunda lakaydiliğe girmişti. Ül-

kenin nimetlerinden istifade konusunda gayretli olan insanlar ülkenin korunması meselesine gelince geri adım atıyorlar, çıraklardan memurlara kadar pek çok kişi vatan savunmasında görev almamak için çareler arıyorlardı.¹²⁷

Şüphesiz lakaydilikle beraber gelişen bir başka karakteristik de karamsarlıktır. Padişahına ve devletine çok güvenen bir insan tipinden umutsuzluğa doğru meyleden insan tipi yavaş yavaş kendini göstermiştir. Ubicini, Osmanlı insanının, devletin geleceği konusunda karamsar olduğunu ve yapılan onca reforma rağmen imparatorluğun gelecekte çökeceğini düşündüğünü gözlemlemiştir. Bu yüzden zenginler, bir gün İstanbul'un "gavur" eline geçeceğini hesaba katarak, mezarlarının gavur ayağıyla çiğnenmemesi için Üsküdar'a defnedilmek istemektedirler.¹²⁸

4. SONUÇ

Çalışmamızda Osmanlının son yüzyılındaki insan tipini ele alırken konuyu ikiye ayırdık ve biz özellikle Osmanlı insanının Batılı hemcinsi ile rekabetinde geri kalmasına sebep olduğunu düşündüğümüz karakteristiklerini inceledik. Aslında incelemeye almadığımız diğer karakteristiklerin de bu rekabette ve geri kalmışlıkta olumsuz bir payı olduğu iddia edilebilir. Bu tartışmaya açık bir iddiadır; fakat bizim kanaatimizce bu karakteristikler Osmanlı medeniyetinin geçmişten tevarüs ettiği ve Batı medeniyetine karşı en azından bu yönüyle üstün olmasına vesile olan özelliklerdir.

Osmanlı Devleti'nin son dönemine baktığımızda görmüş olduğumuz insanın temel karakteristiklerinin başında kadercilik gelmektedir. Osmanlı insanı, Cenab-ı Hakk'ın takdir etmiş olduğu kadere boyun eğen, mütevekkil insandır. Bu kaderci yapının, diğer karakteristiklerin temelinde de az veya çok yer ettiğini görüyoruz. Osmanlı insanı gelecek endişesine sahip değildir. Geleceğe yönelik uzun hesaplara da girişmez. Zamanı daha iyi kullanma, planlı olma gibi kaygılar taşımaz. Zira çevresinde, onu böyle olmaya zorlayacak faktörler göremez. O kendi halinde yaşayan ve bir gün öleceğinin idrakinde olan bir ahiret yolcusudur. Ancak ne yazık ki dünyada sadece kendisinin yaşamadığının, diğer milletlerin de artık onun hayatına müdahil ve söz sahibi olmaya başladığının çok geç farkına varmıştır. Eskiye oranla bazı şeylerin bozulduğu, kötüleştiği aşıkardır ancak yine de kurtuluşu



bizzat Kudret-i İlahî'den ve devletten beklemektedir. Kuşaklar boyunca süren ve nesilden nesile miras kalan bu bozgunlar ve hâlâ gelmeyen ilâhî yardım onu ümitsizliğe sevk etmiştir. Çocuklara küçüklüklerinden itibaren bu ümitsizlik aşılanır. Bu ümitsizlik duygusunu ise azimsizlik ve tembellik takip eder. Ve daha da kötüsü Osmanlı insanı, kendi toplumuna ve ülkesine karşı, bunların problemlerine karşı büyük bir duyarsızlık ve nemelazımcılık havasına bürünmüş gözükmektedir.

Bu karakteristikler şüphesiz Osmanlı insanının pek çok olumlu özelliğini gölgelemez. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, özellikle yerli müelliflerin üzerinde durduğu pek çok olumsuz özelliğe rağmen Anadolu insanı büyük bir Kurtuluş Savaşı'ndan başarıyla çıkmasını bilmiştir. Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasında yukarıda olumsuz olarak zikredilen özelliklerin savaş esnasında olumlu motivasyonu da olmuştur. Ancak bu olağanüstü hamlenin, bu büyük millî hareketin herkesin yolun so-

nuna gelindiğini hissettiği bir ortamda olması düşündürücüdür. Millî iktisat hamlesinde de olduğu gibi, Anadolu insanı enerjisi adeta olağanüstü durumlarda kullanıyor gibidir. Böyle de olsa bu durum, Anadolu insanının tabiatı konusunda ümit vericidir.

Cumhuriyet İmparatorluktan devraldığı bu insan tipini belirli ölçüde değiştirmeyi amaçlamıştır. Bu düşüncenin nasıl uygulandığı konusu, bizim makalemizin maksadını aşmaktadır. Ancak Türkiye insanının son bir yüzyıllık hayatına baktığımızda -şekil yönünden değil de sosyal karakter yönünden- çok büyük bir değişiklik olduğunu söylemek mümkün gözüküyor. İmparatorluk dönemi sosyal karakteri hakkında yukarıda sıraladığımız pek çok husus günümüz Türk insanı için de söylebilir. Fakat hiç şüphesiz kültürel, ticarî, bilimsel pek çok alanda ülkemiz insanı -Batılı hemcinsine henüz yetişememiş olsa bile- bir yüzyıl öncesine oranla daha başarılıdır ve gelecekte beklentisi çok daha fazladır.

- 1 Bu konuda bkz.: Joseph Fitcher, *Sosyoloji Nedir*, (çev.: N. Çelebi), Konya, 1990, s. 110-112.
- 2 Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, 11. bas., İst. 1994, s. 254-255.
- 3 Turhan Yörükân, "Temel Şahsiyet ve Kültür", *Sosyoloji Dergisi*, S. 13-14, Yıl 1958-1959, s. 107.
- 4 Mahmut Tezcan, *Kültür ve Kişilik (Psikolojik Antropoloji)*, Ank. 1987, s. 89.
- 5 Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, (çev.: A. Kotil), İst. 1991, s. 15.
- 6 Mahmut Tezcan, *Kültürel Antropoloji*, Ank. 1997, s. 25.
- 7 Bkz.: Calvin Wells, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, (çev.: B. Güvenç), 3. bas., İst. 1994, s. 54.
- 8 Yörükân, *a.g.m.*, s. 111-113.
- 9 Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 6. bas., İst., 1994, s.300.
- 10 Bkz.: Ali Şeriatî, *Medeniyet Tarihi*, (çev.: İ. Keskin), Ank. 1987, c. 1, s. 54-55.
- 11 Pierre Loti, *Can Çekişen Türkiye 1914*, (haz.: F. Şahoğlu), Tercüman 1001 Temel Eser, y.y., trs., s. 40; ayrıca bkz.: s. 58.
- 12 Edmondo De Amicis, *İstanbul (1874)*, (çev.: B. Akyavaş), Ank. 1993, s. 376.
- 13 Helmuth von Moltke, *Türkiye Mektupları*, (çev.: H. Örs), İst. 1969, s. 109.
- 14 Bu makalede alıntı yaptığımız kaynakların hemen hepsinde bu özellikler yer almakla beraber özellikle Loti'nin adı geçen eseri ile Georgina M. Müller'in *İstanbul'dan Mektuplar* (çev.: A. Buğra, Tercüman 1001 Temel Eser, İst. 1978), Ah. Djevad'ın Türkiye'de gözlemlerde bulunan yabancı yazarların yazılarından derlediği *Yabancılarla Göre Eski Türkler* (Yağmur Yay., 2. bs., İst. 1974) ve Claude Farrère'nin *Türklerin Manevi Gücü* (çev.: O. Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser, İst., trs.) isimli eserlerinde bu özelliklere daha sık yer verilmektedir.
- 15 Mucchielli, *a.g.e.*, s. 25.
- 16 Bkz.: Haşim Nahid, *Türkiye İçin Necat ve İrlâ Yolları*, İstanbul, 1331, s. 85-103.
- 17 Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*,

- Bursa 1998, s. 43. Ayrıca bkz.: M.'de M. D'ohsson, *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, (çev.: Z. Yüksel), Tercüman 1001 Temel Eser, İst., trs., s. 215, 217.
- 18 Haşim Nahid, *a.g.e.*, s. 97.
- 19 Haşim Nahid, *a.g.e.*, s. 97.
- 20 Bkz.: Charles Eliot, *Avrupa'daki Türkiye*, (çev.: Ş. S. Türet), Tercüman 1001 Temel Eser, İst., trs., c. 1, s. 116; H. A. Ubicini, *1855'de Türkiye*, (çev.: A. Düç), Tercüman 1001 Temel Eser, İst., 1977, c. 2, s. 63; Amicis, *a.g.e.*, s. 376, 383; D'ohsson, *a.g.e.*, s. 238.
- 21 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat*, (Yayına haz.: H. D. Yıldız), Ank. 1992, s. 347.
- 22 İhsanoğlu, *a.g.m.*, s. 347-348.
- 23 Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Eğitim Sosyolojisi*, 5. bs., İst. 1992, s. 29.
- 24 Haşim Nahid, *a.g.e.*, s. 98-102.
- 25 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 5. bs., İst. 1994, s. 60.
- 26 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İst. 1997, c. 1, s. 149.
- 27 Akyüz, *a.g.e.*, s. 61.
- 28 Bkz. Akyüz, *a.g.e.*, s. 198-199.
- 29 Baymur, *a.g.e.*, s. 264.
- 30 Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslamî Gelenek*, (çev.: İ. Özel), İst. 1989, s.139-14; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev.: M. Kıratlı), 2. bs., Ank. 1984, s. 35.
- 31 Mümtaz Tüchan, *Garphilaşmanın Neresindeyiz*, 7. bs., İst. 1980, s. 97-98.
- 32 Bkz. (Mahmut Muhtar Paşa'nın görüşleri için) Cemaleddin Efendi, *Siya-si Hatıralarım*, İst. 1990, s. 93; Şerif Paşa, *Bir Muhallifin Hatıraları*, İst., 1990, s. 81; Said Halim Paşa, *Bubranlarımız*, (Baskıya haz.: M. E. Düçdağ), Tercüman 1001 Temel Eser, İst., trs., s. 133.
- 33 Ubicini, *1855'de Türkiye*, c. 1, s. 100.
- 34 Kenneth Boulding, *Yirminci Asrın Manası*, (çev.: E. Güngör), İst. 1969, s. 60-61.
- 35 İzgi, *a.g.e.*, c. 2, s. 231.
- 36 Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Ank. 1975, s. 45.



- 37 İzgi, a.g.e., c. 2, s. 244-245. Buna Avrupa tarihi hakkındaki bilgisizliği de ilave etmek gerekir. Bkz.: Lewis, a.g.e., s. 53-54.
- 38 İzgi, a.g.e., c.2, s. 243; Cevdet Paşa, *Tezâkir* 40, (yay.: Cavit Baysun), 2. bs., Ank. 1986, s. 171.
- 39 Faik Reşit Unat, *Osmanlı Seferleri ve Seferatnâmeleri*, (Tamamlayıp Yayımlayan: B. S. Baykal), Ank. 1968, s. 14-20; Mehmet İpşirli, "Elçi", *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İst. 1995, c. 11, s. 8-9.
- 40 Akyüz, a.g.e., s. 133.
- 41 Bkz.: Yaşar Önen'in yazdığı "Önsöz", Hans Deruschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, 2. bs., Ank. 1992, s. 1.
- 42 François de Tott, *Türkler ve Tatarlar Arasında*, (çev.: R. Uzman), İst. 1996, s.81.
- 43 Philip Mansel, *Konstantinopolis Diniyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924*, (çev.: Ş. Erol), İst. 1996, s. 252.
- 44 Mustafa Nuri Paşa, *Netâyi'ül-Vukuât*, (Sadeleştiren: N. Çağatay), 3. bs., Ank. 1992, c. III-IV, s. 307.
- 45 Zeki Arslantürk, *Naima'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri*, Ank. 1989, a.g.e., s. 86-87. Krş., Naima, *Tarih*, 3. bs., İst. 1283, c. 4, s. 293-294.
- 46 Suraiya Faroqi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, (çev.: E. Kılıç), 2. bs., İst. 1998, s. 288; Ahmet Hamdi Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 8. bs., İst. 1997, s. 69. Cevdet Paşa da Tezâkir'inde gerek saray halkının ve gerekse İstanbul'daki üst tabakanın lüks hayatı, israf ve sefahati konusunda geniş bilgi verir. Bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir* 13-20, s. 3-4, 8, 128, 131-132.
- 47 M. A. Ubicini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, (çev.: C. Aydın), İst. 1998, s.240-241. Devlet memurlarının maaşlarının yüksek oluşunun getirdiği sefahat konusunda ayrıca bkz.: Cevdet Paşa, *Tezâkir* 1-12, s. 18-20.
- 48 Erol Özbilgen, "Osmanlılarda Gündelik Hayat," *Osmanlı Ansiklopedisi*, İst. 1993, c. 2, s. 151.
- 49 Olivier, *Türkiye Seyahatnâmesi* (1790 Yıllarında Türkiye ve İstanbul), (çev.: O. Gökmen), Ank. 1977, s. 8.
- 50 Alexandra Sfıni, "Fenerlilerin Günlüklerinde Değerler Sistemi ve Milletler (17. Yüzyılın Sonundan 19. Yüzyıl Başına)," *Osmanlı dan Cumhuriyet'e, I. Uluslararası Tarih Kongresi (24-26 Mayıs 1993)*, İst. 1998, s. 96-98; ayrıca bkz.: Djevad, a.g.e., s. 8-9.
- 51 Ziyaeddin Fahri Fındıklıoğlu, "Tanzimatta İçtimâî Yapı", *Tanzimat I*, İst. 1940, s. 626, 630.
- 52 Tott, a.g.e. s. 24; Edward Raczynski, *1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat*, (çev.: K. Turan), Tercüman 1001 Temel Eser, İst. 1980, s. 54-55; Joseph von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, (çev.: M. Atı; Bugünkü Dille Özetleyerek Yeniden Yazan: A. Karahan), İst. 1991, c. 2, s. 349.
- 53 D'ohsson, a.g.e., s. 230-232.
- 54 Kurt, a.g.e., s. 93-94.
- 55 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Gonca Yay., İst., s. 233-234, 253.
- 56 Moltke, a.g.e., s. 89.
- 57 Anne Marie Moulin, "Kentte Koruyucu Hekimlik: Pasteur Çağında Osmanlı Tıbbı, 1887-1908," *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, Ed.: P. Dumont, F. Georgeon, (çev.: A. Berkay), İst. 1996, s. 175-176.
- 58 Nuran Yıldırım, "Salgınlar", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İst. 1994, c.6, s. 423.
- 59 Bkz. Raphaella Lewis, *Osmanlı Türkiye'sinde Gündelik Hayat (Âdetler ve Gelenekler)*, (çev.: M. Poroy), İst. 1973, s. 124-125.
- 60 Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 2. bs., İst., 1981, s. 67-68, 206.
- 61 Namık Kemal, *Makâlat-ı Siyasiyye ve Edebiyye*, İst., 1327, s. 126-128.
- 62 Ersoy, a.g.e., s. 238.
- 63 Öz, a.g.e., s. 69. Krş., Kitâb-i Müstetâb, Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar* (Ank., 1988) içinde, s. 2. Ramber de bu anlayışa örnekler vermektedir. Bkz.: Lui Ramber, *Gizli Notlar*, (Baskıya haz.: N. A. Banoğlu), Tercüman 1001 Temel Eser, İst., trs., s. 82.
- 64 Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, 3. bs., İst. 1992, s. 120.
- 65 Okay, a.g.e., s. 67.
- 66 Bkz. Amicis, a.g.e., s. 17-18; George W. F. Howard, *Türk Sularında Seyahat*, (çev.: Ş. S. Türeci), İst. 1978, s. 21; Durand De Fontmagne, *Kırım Harbi Sonrasında İstanbul*, (çev.: G. Soyutürk), İst. 1977, s. 33-34. Ayrıca bkz.: Zeynep Çelik, 19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul, İst. 1996, s. 5-6; Ersoy, a.g.e., s. 289-292; Okay, a.g.e., s. 72-73.
- 67 Çelik, a.g.e., s. 41-42.
- 68 Tarihi seyir içinde bkz.: Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'l-Mü'minîn, Yaşar Yücel, a.g.e. içinde, s. 122; Derviş Efendizâde Derviş Mustafa Efendi, *Harîk Risalesi 1196 (1782 Yılı Yangınları)*, (haz.: Hüsamettin Aksu), İst. 1994, s. 62; D'ohsson, a.g.e., s. 235. Ayrıca bkz. Oliver, a.g.e., s. 114; Münif Paşa, "Harîk-ı İstanbul", *Mecmu'a-i Fünûn*, İst. 1281, c. 3, s. 149; Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, İst. 1995, c.2, s. 1081-1089. Bu konuda bir ansiklopedisi maddesi bile yazılmıştır. Necdet Sakaoglu, "Yangınlar", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İst. 1994, c.7, ss. 426-438.
- 69 Ramber, a.g.e., s. 29.
- 70 Ali Ekrem Bolayır, *Ali Ekrem Bolayır'ın Hatıraları*, (Haz. M. K. Özgül), İst. 1991, s. 357.
- 71 D'ohsson, a.g.e., s. 150.
- 72 D'ohsson, a.g.e., s. 152-155.
- 73 Ubicini, *1855'de Türkiye*, c. 2, s. 54-55.
- 74 Ö. Tarhan, *Ticaret ve Nasib*, Resimli Kitap Matbaası, İst., trs., s. 16. Bu eser Latin harfleriyle de neşredilmiştir. Zafer Toprak, *Millî İktisat-Millî Burjuvazi*, İst. 1995, ss. 159-169.
- 75 Ülgener, a.g.e., s. 203-204.
- 76 Eliot, a.g.e., c. 1, s. 114.
- 77 Bkz.: Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ank. 1991, s. 6-9, 177-180. Ayrıca bkz.: Murat Özyüksel, *Feodalite ve Osmanlı Toplumunu*, 2. bs., Bursa 1993, s. 115-124.
- 78 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, "Gedik" mad., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İst., 1993, c. 1, s. 656-659; Ergin, a.g.e., c. 2, s. 638-639; Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı İktisat Sistemi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İst. 1993, c. 5, s. 113, 115.
- 79 Tabakoğlu, "Osmanlı İktisat Sistemi", s. 115.
- 80 Ayrıca bkz.: İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3. bs., İst., 1995, s. 186-187. Ayrıca bkz.: Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Ekonomisinin Kalkınmanın Finansmanı", *İktisat ve Din*, haz.: Mustafa Özel, İst. 1994, s. 29, 33.
- 81 Mübahat S. Kütükoğlu, "Osmanlı İktisadi Yapısı," *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (ed.: E. İhsanoğlu), İst. 1994, c. 1, s.610-612; Pakalın, a.g.e., s. 659.
- 82 Bkz.: Ömer Celal Sarc, "Tanzimat ve Sanayimiz," *Tanzimat I*, Yay., İst. 1940, s. 434-437; Kütükoğlu, a.g.m., s. 639-642. Devletin ön ayak olduğu sanayii konusunda ayrıca bkz. Tevfik Güran, "Tanzimat Döneminde Devlet Fabrikaları, 150. Yılında Tanzimat," (Yayına Haz.: H. D. Yıldız), Ank. 1992, ss. 235-257; Eldem, a.g.e., s. 62.
- 83 Kütükoğlu, a.g.m., s. 646-648; Sarc, a.g.m., s. 431.
- 84 II. Meşrutiyet sonrasında iktisadi gelişim konusunda bkz.: Toprak, a.g.e., s.101-124.
- 85 Tarhan, a.g.e., s. 6. Ayrıca bkz.: Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, (Yayına haz.: K. Arısan, D. Arısan Günay), İst. 1995, a.g.e., c. 1, s. 85.
- 86 Ali İrfan, *Rehber-i Ahlâk*, İst. 1317, s. 18.
- 87 Tarhan, a.g.e., s. 7; Said Halim Paşa, a.g.e., s. 60. Ayrıca bkz.: Eliot, a.g.e., c. 1, s. 114; Okay, a.g.e., s. 116.
- 88 Bernard Lewis, "Slade on Turkey," *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)*, (ed.: O. Okyar, H. İnalçık), Ank. 1980, s. 222-223.
- 89 Bkz.: Öz, a.g.e., s.81. Ayrıca bkz.: Zuhuri Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, İst. 1993, s. 27-28.



- 90 Öz, *a.g.e.*, s. 84. Ayrıca bkz.: Hırzül-Mülûk, Yücel, *a.g.e.* içinde, s. 200-201.
- 91 Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı," *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (ed.: E. İhsanoğlu), İst. 1994, c. 1, s. 255-256. Ayrıca bkz.: Ahmed Cevad, *Haram Yeyicilik -Felâketlerimizin Esbabı-*, İst. 1329, s. 40.
- 92 Naima, Tarih, VI, 314'ten nakleden Arslantürk, *a.g.e.*, s. 90; Cevdet Paşa, Tarih, I, 81, 84'ten nakleden Yazan, *a.g.e.*, s. 125-126.
- 93 Fındıkoğlu, *a.g.m.*, s. 645.
- 94 Tabakoğlu, "Osmanlı İktisat Sistemi", s. 67. Memur maaşlarının bütçeye yükü konusunda bkz.: Ubcini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, s. 237-238; Eldem, *a.g.e.*, s. 139.
- 95 Eldem, *a.g.e.*, s. 144.
- 96 Ahmed Cevad, *a.g.e.*, s. 42.
- 97 Bkz.: Eldem, *a.g.e.*, s. 23.
- 98 Tabakoğlu, "Osmanlı İktisat Sistemi," s. 123.
- 99 Bkz.: Eldem, *a.g.e.*, s. 138-145.
- 100 Fernand Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, (çev.: O. Yüksel), 2. bs., İst. 1992, s. 161-162. Bu düşüncenin aynı şekilde Osmanlı insanında da yer aldığını görüyoruz. Bkz.: Ubcini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, s. 67.
- 101 Bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler I*, (haz.: Ş. Beysanoğlu), İst. 1976, s. 23-26.
- 102 Bkz.: Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Milletin Hataları Felâketlerimizin Esbabı*, 2. bs., İst. 1329, s. 23; Okay, *a.g.e.*, s. 115; Ersoy, *a.g.e.*, s. 221-222, 228-229; Amicis, *a.g.e.*, s. 131-132; Fontmagne, *a.g.e.*, s. 78-79; Howard, *a.g.e.*, s. 102.
- 103 Loti, *a.g.e.*, s. 40.
- 104 Ali Vehbi Bey, *Pensées et Souvenirs de l'Ex Sultan Abdul-Hamid*, s. 204, 206'dan nakleden Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, 4. bs., Ank. 1988, c. 8, s. 437.
- 105 Ersoy, *a.g.e.*, s. 102. Ayrıca bkz.: s. 214-215.
- 106 Ekrem Işın, "19. YY.'da Modernleşme ve Gündelik Hayat," *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İst. 1985, c. 2, s. 550; Abdülaziz Bey, *a.g.e.*, c. 1, s. 305.
- 107 Işın, *a.g.m.*, s. 553.
- 108 Celal Nuri, *Mukadderât-ı Tarihiyye, Tedenniyât-ı Osmâniyenin Esbâb ve Sevâik-ı Tarihiyyesi*, İst. 1330, s. 66.
- 109 Celal Nuri, *Tedenniyât-ı Osmâniyenin...*, s. 67.
- 110 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 132.
- 111 Ersoy, *a.g.e.*, s. 188; ayrıca bkz.: s.58-59, 242, 253.
- 112 Ersoy, *a.g.e.*, s. 371, 427-428.
- 113 Ersoy, *a.g.e.*, s. 430.
- 114 Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Konya, 1996, s. 187.
- 115 Örnek olarak bkz. İbrahim Hilmi, *a.g.e.*, s. 9; Haşim Nahid, *a.g.e.*, s. 140-141; Celal Nuri, *Tedenniyât-ı Osmâniyenin...*, s. 65.
- 116 Mucchielli, *a.g.e.*, s. 28.
- 117 Neşet Çağatay, *Ahilik Nedir?*, Ank. 1990, s. 20.
- 118 Çağatay, *a.g.e.*, s. 36.
- 119 Müslüman toplumların Batı tarzı devrimler yaşamadığı konusunda bkz.: Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 193.
- 120 Grenard, *a.g.e.*, s. 163.
- 121 Hüseyin Kazım Kadri, *Türkiye'nin Çöküşü*, (Yayına haz.: Y. Daşcıoğlu), İst. 1992, s. 48-49, 201.
- 122 Kadri, *a.g.e.*, s. 30.
- 123 Kadri, *a.g.e.*, s. 20. Osmanlı toplumunun kendi siyasetine kayıtsızlığı ve yabancılığı konusunda ayrıca bkz.: Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 46-47, 90.
- 124 Ersoy, *a.g.e.*, s. 149.
- 125 Bkz.: Ersoy, *a.g.e.*, s. 164-167, 190, 200.
- 126 Geniş bilgi için bkz.: Erdem, *a.g.e.*, s. 310-316.
- 127 Celal Nuri, *İle-i Ahlakîyemiz*, İst. 1332, s. 49, 87, 90.
- 128 Ubcini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, s. 358.



ZİHİN COĞRAFYAMIZDAKİ OSMANLI

PROF. DR. M. NACİ BOSTANCI
GAZİ ÜNİVERSİTESİ İLETİŞİM FAKÜLTESİ

Büyük fikirlerin olduğu gibi büyük imparatorlukların da iki coğrafyası vardır. Birincisi ortaya çıktıkları, geliştikleri, egemen oldukları coğrafya; ikincisi ise insanların zihnindeki coğrafya. Bu ikisi örtüşür mü? Asla! Birbirlerine benzerler ama bu, her birinin kendi bağlamına taşırken bir başka biçime dönüştürdüğü bilgilerin benzerliğidir. “Gerçek”likteki Osmanlı’nın somut olguları zihin coğrafyamızda, Osmanlı adına üretilmiş çağdaş hikayelerin destekçisi, ikna stratejilerinin verileridir. Onlar alınır ve her kuşağın kendi tarihselliği içinde yeni baştan kurulur, yeni bir senaryonun içine yerleştirilir.

O yüzden, “idealar aleminde” kendine has soyut gerçekliğin içinde varolan Osmanlı, her kuşağın zihninde “bizim Osmanlımız” denilebilecek yorum katmanları oluşturur. Adeta her kuşak kendi “tarihselliği” içinde “keşfettiği” bir Osmanlı “serüvenine” sahiptir. Ritsos’un “Yalnızlığın Anlamı” şiirinde söylediklerini buradaki bağlama taşıyabiliriz:¹ “..beni bulamazsan eşyayı bulacaksın,/elimden dokunduğu şeylere dokunacaksın,/parmak izlerimiz karışacak birbirine.” Bulunan “bir zamanlar yaşamış olan tarihsel ben” değil onun eşyası, bir anlamda ölü kalıntısıdır. Tarihçi analiz ettiği konunun kahramanlarıyla aynı “şeylere” dokunuyor olabilir hatta parmak izlerinin birbirine karıştığını hissedecek kadar gerçekliğe vakıf olduğunu düşünebilir, fakat yine de ortaya çıkan anlatı tarihin “yalnızlığının anlamı”dır. Tarihte olup-bitenin giderilemez bu yalnızlığı, farklı kurgular yapılması, hatta tarihin araçsallaştırılması için cür’et vericidir.

Tarihin kuşaklar tarafından yeniden üretimini “olumlu” sayan görüşler de vardır. Mesela Arjantinli Jose Ingenieros, veciz bir ifadeyle şöyle konuşur: “Her kuşak tarihi yeniden gözden geçirmelidir. Eski insanlar onu

bozarak bırakıyorlar, düzenin tarihsel değerlerini kendi kurulu çıkarlarına uyduruyorlar. Ona yeni bir kan vermek ve putlara tapınma denilen sayrılık boyunduruğunu kırmak gençlerin işidir. Zaman zaman yeniden gözden geçirilmeyen tarih yavaş yavaş ölür ve toplumsal oluşumun dramatik iniş-çıkışlarının yerine, geleneksel söylemlerin durgun görüntüsü geçer.”² Tarihin tuttuğu bu boy aynasının önünden geçenler sadece kuşaklar değil, aynı zamanda her kuşağın içindeki farklı kesimlerdir. O yüzden ayrıca, her kuşağın içinde, koordinatları birbirine denk düşmeyen farklı Osmanlı haritaları, birbiriyle mutabık yönleri olduğu kadar çelişen, çatışan tarafları da bulunan Osmanlı anlatıları ortaya çıkar. Bir bakıma Ingenieros’un isteğinin çok renkli bir şekilde yerine getirildiğinden dahi söz edilebilir.

Bu iki coğrafyaya tekabül eden iki Osmanlı tahayyülü çok önemli bir nitelik ile birbirlerinden ayrılırlar. Birincisi, artık miadını doldurmuş ve geçmişe bırakılmış, bir anlamda -ve şüphesiz bir varsayım olarak- “ölü” Osmanlı’dır. İkincisi ise, sadece bugüne olan etkisi, hayatın içindeki bilgisi bakımından değil, aynı zamanda geçmişin sürekli yeniden kurgulanışı açısından da ebedi bir canlılıktaki, her zaman “hayattaki” Osmanlı’dır. Eğer bir gün Osmanlı’ya ilişkin her tür belge, bulgu ortaya konur, her tür söz söylenir ve her şey tüketilirse ancak o zaman Osmanlı’nın ölümünden, bütünüyle geçmişe bırakılmasından bahsedilebilir. Ama bu imkansızdır. O yüzden Osmanlı, bugün hala yaşayan, hayatımız ve fikirlerimiz için sonuçlar doğurmaya devam eden bir canlı tarihtir ve öyle de olmaya devam edecektir. Osmanlı’nın canlı olmasının son tahlildeki anlamı, kapanmamış bir defter olarak onunla ilgili nihai hesabın görülemeyeceği, yargının bildirilemeyeceğidir.



OSMANLI ŞABLONU

Bir başka husus ise, Osmanlı'nın "akademik" bir dille anlatılan evreni kadar kitlelere malolmuş popüler şablonlarının bulunuşudur. Akademik dilin anlattığı Osmanlı, ihtimallere açık önermelerle kurulup, tüm verilerin tüketilemeyeşinden gelen bir tedbirlilik içinden, yani bir belirsizlik ve alacakaranlık içinden bize bakarken popüler Osmanlı şablonlarında böyle bir dikkat ve ihtimamın izine rastlanmaz. Onlarda herşey apaçık bir gerçeklik halindedir, sınırlar bellidir, ne olup bittiği üzerine en ufak şüphe yoktur, dolayısıyla tarih artık bu tüketilmiş bilgisiyle bir yargılama alanına dönüştürülmüştür.

Orta düzey okur-yazarların rağbet ettiği bu tür şablonik bilgilerin rolü öncelikle, ilişkili olduğu alanı açıklamak, üzerindeki gölgeleri kaldırmak değildir; aksine bilgi bu kesimin "entelektüelliği" için bir karine olarak kullanılmasıyla anlam kazanır; böylelikle "fikir adamı" rolü tahkim edilen bu insanlar kitlelere karşı "düşük düzeyli" propagandalarını yürütmek için kendilerinde "onaylanmış" bir güç bulurlar. Kitlelerle kurdukları bu diyalogda, akademik dilin belirsizliğine değil ancak kesin bir dile çevrilmiş "masallara" inanmaya hazır bu insanlara istediklerini sunacak "yargılamalara" ihtiyaçları vardır. Böylelikle ortaya çıkan "hikaye" kesinliği ve popülerliğinden kaynaklanan tekrarlanma gücüyle "hakikat" payesine kavuşur. Ve nihayet "herkes" in öyle düşünüyorsa "hakikat"ı çoğunluğun malı kılar. Nietzsche hakikatin "yanılsama olduklarını unuttuğumuz yanılsamalar,"³ olduğunu söylerken, bir çok çağrışımın yanı sıra böylesi bir sürece de açıklık getirmektedir. Popüler bilgi bir yanılsama olarak üretildiği şartlarından kopmakta ve çoğunluğa ait olma hali dolayısıyla "hakikileşme"ktedir.

Tarihin böylesi bir süreç içinde güncel politik mücadelenin işlevsel unsurlarına dönüştürülmüş mebzul miktardaki bilgisine her yerde rastlarız. Kahvehane muhabbetleri, misafir gezmeleri, kanallardaki popüler talk showlar, alkışlamaya ya da yuhalamaya hazır kitlelerin önündeki paneller vs.

Bu mekanlarda meslekten tarihçi olmayanlar, hatta ufku gündelik gazetelerin sınırında bitenler, profesyonelleri hasetten çatlatacak bir iman, inanç, kesinlik ve yega-

ne hakikati dile getiriyorlarmış edası içinde Osmanlı'ya ilişkin bilgilerini ortaya dökerler ve neticede bunu gizli veya açık bir şekilde sahip oldukları politik konuma uyumlu bir şekilde bağlarlar. Amaç Osmanlı'yı sadece bir vesile olarak kullanmak ve onun üzerinden bugüne ve geleceğe yönelik bir başka mesaj üretmektir. Böylelikle Osmanlı, bugünkü politik mücadelelerin ruhuna denk düşer şekilde kimi zaman bir tatmin, kimi zaman ise bir hesaplama ve ölç alma arzusunun nesnesi haline getirilir.

Her toplumun tarihle ilişkisinde bu tür popüler bilgiler mevcuttur. Bizde diğer toplumlardan farklı bir şekilde bu üretim sürecini belirleyen iki hususun üzerinde durulabilir. Bunlardan birincisi, "batılılaşma ya da modernleşme" biçiminde takdim edilen bir kapsamlı değişim programının son iki yüz yıllık tarihimize damgasını vurması ve her tür bilginin üretiminde adeta bir etkileyici zemin vazifesi görmesidir. Bu eksen ciddi bir biçimde epistemolojiyle ontolojiyi birbirine karıştırmıştır. Tarihin bilgisi "ahlaki değeri yüksek modernleşme"nin muharrik bir unsuru olarak görülme istenmiştir.

İkincisi ise daha çok "aydınlar sosyolojisi" bahsinde incelenmesi gereken bir konudur. Ülgener'in de belirttiği gibi batıdaki aydınlar daha çok "l'homme de lettre" yani bir fikir ve edebiyat insanı iken, bizdekiler üst kademe bürokratik görevlerle hemhal olmuş bir şekilde varolurlar. "Bir yüzü ile devamlı hikmetler savuran, her şeyin doğrusunu yalnız kendi bilen bir akl-ı evvel; öbür çehresi ile yetki ve uygulama alanında her şeye gücü yeten, dediği dedik bir kuvvet ve iktidar odağı."⁴ Bu kesimdekiler politik konuları dolayısıyla "eleştirel perspektiften" yoksundurlar ve Althusser'in belirttiği "organik aydın" tipine denk düşerler. Dolayısıyla onların ürettiği bilgi, -ve elbette bu arada tarih- bugün için işlevselliği, merkezi iktidarı ne ölçüde tamamladığı arayışlarına bağlı olarak varolabilen bir bilgidir.

Bir toplumda bunların hepsi olabilir elbette. Amacımız, çeşitli nedenlerle ortaya çıkan Osmanlı anlatılarını kınamak, yahut reddetmek, yahut onların bir tarihsel hakikat taşımadıkları tartışmasını yapmak değildir. Aksine bu tür Osmanlı anlatılarına ilişkin konuşma ve tartışmaların zeminini "Osmanlı bilgisi"nden çok konuşanların oluşturduğuna, buradaki herhangi bir şeyi çözmek için onların üretildiği bağlamı analiz etmek ge-



rektiğine dikkat çekmektir. Genellikle bu yapılmaz, konuşmanın can alıcı dinamikleri hakkında tek söz edilmez, bu alan, gömülü olduğu “kabilenin kolektif bilinçaltında” hiç eşelenmeksizin bırakılır ama ürettiği, tahrik ettiği “gölge bilgiler” üzerine tüketilemez tartışmalar sürdürülür. Tabiki bu tür tartışmalarla da bir yere varılamaz.

Osmanlı anlatılarının beslendiği zihin coğrafyamıza ve nedenlerimize ilişkin kapsamlı çalışmalara ihtiyacımız var. Bunlar yapılabilirse bugünü bir de Osmanlı aynasına düşmüş hayali üzerinden değerlendirmek ve kesinlikle “ilginç” tesbitlere varmak mümkün olacaktır. Bu türden çalışmalar için fikir verici mahiyette olan ve tarihe ilişkin anlatıların kendisine iletiildiği toplumsal zihin coğrafyası hakkında birkaç husus şu şekilde dile getirilebilir:

ATALARIMIZ

İlkokul döneminde geçmişe yönelik merakın ilk fizlendiği kitaplar resimli romanlardır. Çünkü en sevdiğimiz kahramanlar olan Çelik Blek, Tommiks, Kinova Amerikan tarihine aittiler ve resimli romanlardan da takip edilebileceği gibi yaklaşık yüz yıl öncesinin dünyasındaydılar. Onların hayat tarzı, aksakallı dedelerimizin yüzünde oluşan zamana ait işaretin daha eskilere uzanan bir geçmiş olduğunu gösterirdi. Ata binerler, posta arabalarıyla uzak diyarlara giderler, ağaçtan yapma çiftlik evlerinde yaşarlardı. Bizim ise, her anı macera dolu bu hayatla asla mukayese edilemeyecek durağan bir hayatımız vardı.

Kahramanlığımızı sınavacak bir dünya içinde yaşamadığımız için hayıflanırdık. Ama sorun sadece bu değildi; biz yaşamadığımız gibi atalarımız da öyle bir dünya içinde yaşamamışlardı. Bugünün Amerikalılarına ne mutluydu, çünkü kahramanlıklarını ispat etmiş insanların torunlarıydılar. Maalesef bizim atalarımız da tıpkı bizim gibi ikinci sınıftı. Ne bellerinde tabanca taşımışlar, ne vahşi kızılderililere karşı dövüşmüşlerdi. Kot pantolonları, yelekleri, fularları ve yüzlerini gölgeleyerek onlara gizemli bir hava veren şapkalarıyla ter ve at kokan kovboyların fantastik dünyasından ne kadar uzaktılar. Posta arabaları bile hücumu uğramamıştı ve bu yüzden onların gerçekten ne ölçüde kahraman olduklarını anla-

yabileceğimiz örneklerden yoksunduk. (Hem o canım posta arabalarının benzerleri gerçekten bizim tarihimize de var mıydı? Kağrı denilen iptidai araçların yanında üzeri yuvarlak tenteli o posta arabaları ne kadar şık, ne kadar estetik ve ne kadar medeni dururdu.)

Sahiden bizim atalarımız, ki onlar elbette vardılar, ne yaparlardı? Nasıl yaşarlardı? Kahraman mı korkak mıydılar?

BİLGİLENMENİN MECRAINDA

Atalarımıza ilişkin ilk bilgiler hiç de umut verici değildi. Onlarda gurur duyacağımız herhangi bir şey olmadığı gibi maalesef bize miras olarak sadece utanç dolu bir geçmiş bırakmışlardı. Bu halleriyle halen üzerimize çökmüş bir korkutucu hayalet gibi görünüyordular.

Yeni bir ülke kurarken onlardan -kovarak- kurtulmuştuk ama yine de onlar gibi olmak ve yaşamak isteyen “uzantılar”ı vardı içimizde. Cumhuriyeti kuranların geçmişi olmayan yepyeni bir ülke/millet kurmak ve yeni bir geleceği inşa etmek projeleri bu yüzden bizim de aklımıza yatmıyor değildi. Madem geçmiş kötüydü, madem atalarımızdan çok çekmiştik bu durumda yeni bir gelecek kurmaktan başka ne yapabildik ki? Tıpkı babasından yaka silkmış çocuğun artık haneyi terkedip kendine yeni bir ev kurması ve “ben babamı tanımıyorum” diyerek kendi soyunu kendinden başlatmaya çalışması gibi..

Yine de bu analitik düşünceler içimizdeki sızıyı gidermez, Yüzbaşı Tommiks’in her yeni kahramanlığını okuduğumuzda yanlış ataların çocukları olduğumuz duygusu daha bir otururdu yüreğimize. Niçin Amerika’da doğmamıştık, niçin bizim de o topraklarda karılmış bir tarihimiz yoktu? -Tahammülün sınılandığı acımasız çöllerimiz, vadilerimiz, kanyonlarımız, at üzerinde kovalamacaların yaşandığı tarihsel mekanlarımız niçin yoktu?-

Ortaokul öğrenimine başladığımızda, geçmişimizin sadece Osmanlı’dan Cumhuriyete intikal eden o kısacık dönemden ibaret olmadığını gördük. Geriye doğru bir hayli gidilebiliyordu. Hatta Osmanlı’dan daha öteye geçip Türk devletlerini saymaya başladığımızda çok daha eskilere gitmek mümkündü. Biraz daha kendimizi zorladığımızda tarihin başlangıç çağlarına pekala ulaşabildik. Kim Ergenekon destanının bir masal olduğunu söy-



leyebilirdi ki? Mitolojiler bile bir kalın damardan gerçekliğe irtibatlı değil miydi?

Ayrıca bu kadar devlet boşuna kurulmuş, yaşamış olamazdı. "Göç Yolları Atlası"ndaki atlılar kalın kırmızı oklarla Orta Asya'dan her yana dağılıyorlardı. Gittikleri her yere medeniyet götürmüşlerdi, evet. Belki de bütün medeniyetlerin, bütün kültürlerin ve dillerin temelinde biz vardık. Öyleyse...

Bu tarih versiyonunda Osmanlılar fazla bir yere sahip değildiler, hatta varlar mı yoklar mı o bile belli değildi. Ama buna biraz sentetik yolla da olsa ulanan bir başka versiyona göre, tarihin her döneminde büyük işler başarmış olmakla birlikte doğrusu en önemlilerini Osmanlı döneminde yapmış görünürdük. Hem Osmanlı bizim tarihimizin en açık seçik, en fazla bilgi sahibi olduğumuz dönemi değil miydi? Bu arada "Karaoğlu" gibi çizgi romanlar eski Türk tarihinin şanlı sayfalarını bize iletirken "Malkoçoğlu", "Kara Murat" şan konusunda Osmanlı'nın onlardan geri kalmadığını ikna edici görüntüler ve dil üzerinden çocuk muhayyilemize anlattılar. Artık atalarımızın Amerikalılar olmayışına eskisi kadar aldırmamaya başladık, çünkü cesaret, yüreklilik, ataklık, gözü peklik ve cazibe gözlerimizle gördüğümüz bir tarihe, bizim olan bir tarihe dönüşmüştü.

YAPTIKLARIMIZ

Osmanlılar olarak neler mi yapmıştık? Yazılı olmaktan çok daha fazla şifahi kültürün ürünü olarak kulağa kuşaktan kuşağa yaygınlaşan, yahut muhteşem bir geleceği geçmişi masallaştırarak kuracağına inanan ucuz politik propaganda dergilerince yazıya geçirilen "neler yaptığımız" hususu üzerine birkaç "klişe" şunlar olabilir:

Bir kere Hristiyan Avrupayı dize getirmiştik. Bu son derece normaldi, ehli kitap olmakla birlikte dinlerinin iç çelişkilerini görüp artık hristiyanlığı bırakmaları lazım gelen bu insanlar karşısında, Allah'ın kılıcı gibi savışan Osmanlıların üç kıtaya ayak basması ve islam bayrağını zaferle dalgalandırması eşyanın tabiatı icabıydı.

Öte yandan her bakımdan dünyanın en mükemmel imparatorluğunu kurmuştuk. Döneminin tarihinde kürre-i arz atalarımızın avuçlarında dönüyordu. Avrupa ülkelerinin kralları ancak bizim vilayet yöneticilerimiz ka-

dar itibara sahiptiler nezdimizde. Ama bu hiyerarşi sadece "kaba güç" dolayısıyla oluşmuyordu, aynı zamanda ahlaki bir hiyerarşiydi, herkes için en uygunuydu. Biz -ahlaki bir sorumlulukla- büyük imparatorluğun şanına uygun bir şekilde adaleti gerçekleştirmekle mükelleftik ve bizden "aman" dileyenlere, yardım isteyenlere dinine diline bakmaksızın elimizi uzatıyorduk. Bu da bizim sadece güce ve iktidara değil aynı zamanda meşruluğu herkes tarafından onaylanmış bir kudrete sahip olduğumuzu gösteriyordu.

Burda Osmanlı'yı anlatmaktan çok belki kendimizi de satır arasında kahraman bir sipahi olarak hayal ettiğimiz bir destanı dile getiriyorduk. Bu, gerçek hayat şartlarına, ayrıntılarına inilmeyen bir dünyanın dıştan ve alabildiğine uzaktan pornografik bir tasavvuruydu. Braudel Osmanlı'ya bu tür dıştan bakışları eleştirdikten sonra ekler: "Onun güçlerini kavrayabilmek için muazzam makineyi içinden gözlemek gerekmektedir.. Bunun anlamı, aynı zamanda bir yaşam sanatı da olan, karışık ve karmaşık bir mirasa sahip bir yönetme sanatını; bir dinsel düzeni ve farklı ekonomik çağları sorgulamak olmak-tadır."

İbn-i Haldun'un "hikayeci tarihçilik" diyerek eleştirdiği bu anlayışın neredeyse altı yüz yıl sonra böylesine popüler hale gelmesi tuhaftı. Geçmişi bu şekilde parlatacak bugüne moral ve inanç taşımak isterken, aradaki derin çelişki nedeniyle kendi güçsüzlüğümüzün daha bir farkına varır, içimizde büyük hedeflere yürüyecek takat kalmazdı. Gözalcılığıyla bir tahakküme dönüşen geçmişin altın çağı hayaleti dizimizdeki dermanı tüketirken, bunun ancak çok özel insanlar olan atalarımızın bir daha asla tekrar edilemeyecek mucizesi olduğu yorumuyla tesselli ve mazeret bulurduk.

Keza eşi benzeri olmayan kurumlarımız vardı. Bunları detaylı olarak bilmesek ve tarihteki benzeri imparatorlukların ilham verici mekanizmalarına ilişkin fazla kanaatimiz olmasa bile, böyle olduğundan katiyetle emindik. Çünkü ancak böylesi orijinal ve sadece kendine has kurumlar geliştirebilmiş olduğu için Osmanlı başarıydı. Çok zorlanırsak loncaları örnek verebilirdik. O ne mükemmel örgütlenmeydi ve ne kadar orijinal bir kurumdu. Kimse çürük mal üretmez, alıcı, satıcı herkes yerli yerinde olur, neyi nasıl yapacağını bilirdi.



Bir moral kurum olarak ahlakın da mükemmelen yaşandığını anekdotlarla anlatabilirdik. Sabah siftahını yapmış olan esnafın kendisine gelen müşteriye henüz kimselerin uğramadığı komşu esnafa gönderdiği hikayesi belki milyon kere anlatılmış, kuşaktan kuşağa mükemmelliğin sembolü olarak intikal ettirilmişti. Anekdotları “anekdot” kılan genel duruma muhalif, kontrast teşkil eden yanını ve içlerindeki ahlakilik önermesini kitlelere maletme girişiminin aracı oluşlarını pek düşünmezdik. Onları okuma biçimimiz olanca “açıklığı” içinde doğrudandı.

İmparatorluğumuzun eşsiz özelliklerinden birisi de onu bir aşiretten çıkartmamızdı. Aşiretimiz topu topu dört yüz atlıydı. Demek ki dün, bu kadar az sayıdaki cengaver bir büyük imparatorluk kurabiliyorsa, bizim içimize, yüreğimize, kültürümüze, medeniyetimize işlemiş olan bu beceri herhalde gelecekte de daha başarılı devletler kurmamıza, yeni fetihler gerçekleştirmemize imkan verecekti. Hatta modern zamanlarda şirketlerin yurtdışına açılma çabalarını dahi bu anlatıma yerleştirmek, bond çantalı genç yöneticilerini günümüz -küresel iktisat- savaşlarında kendisinden mucizeler beklediğimiz öncü akıncılara benzetmek mümkündü.

Aslında bu anlatım biçiminde Broadway müzikallerinde bolca işlenen Amerikan rüyalarına benzer bir format sezmiyor değildik. Alabildiğine zıtlıklar üzerine şekillenen “mucize”de Ertuğrul ve Osman Gazi’den çok muhayyilemizin payı vardı ve bu, inanılmaz derecedeki fakir kişinin birden yine inanılmayacak ölçüde zengin oluşunda dile gelen “rüya”nın Osmanlıya uyarlanmasıydı. -Ne de olsa tarih, ölü faillerin değil yaşayan insanların bugünkü hayal etme yetenekleri, referansları üzerinden şekillenir- Ama yine de bu mucize, bu rüya, sabahları yataktan kalktığımızda sadece müstakbel ülkemiz namına değil kendi bireysel geleceğimiz adına da bize güç veriyordu.

Osmanlıya ilişkin bu olumlu imajlar, Osmanlı’nın ne ölçüde karşılığıydı ve doğrusu Osmanlılar namına bir işe yarar mıydı o elbette çok şüpheli, fakat bugün tedirginlikler, korkular, kompleksler içinde yaşayanlara, bugün “öteki” olarak algıladığı dünya ile mücadelede kendini yetersiz hissedenlere bir moral destek sağladığı çok açıktı. Bu tür stilize bir tarih anlayışına yerleştirilmiş

klışelerle oluşturulan hükümler, “yerli” coğrafyada inşa edilen “biz” duygusunun önemli referanslarına dönüştürülmüştü. Amaç, bir nevi, tarih üzerinden bugünü teminat altına almak, “altın” geçmişle kurulacak bir bağla arızı ve geçici bugünkü “kötü” halden kurtulunacağını anlatmaktı. Elbette bugünün gerçek dünyasıyla yüzleşme cüretini gösteremeyenlerin tarihle böyle bir yüzleşme içine girebilmeleri hiç beklenemezdi. Psikiyatrist Bion’un “çoğu insan bilmek ya da görmek istemedikleri şeyleri uzakta tutarlar,”⁶ görüşü haklıdır, o yüzden bu tür popüler klışelerin üretimini tahrik eden başka nedenlerin yanısıra bir de işin politik iktisadiyatı vardır. Böylelikle bu görüşler, tarihen anlamlılığın değil kesinliklerinden kazandıkları güçle kitlelerin yedeklenmesinde kullanıldılar.⁷

ÖTEKİ OSMANLI

Kendisine kolaylıkla başkalarının da eklenebileceği bu maddelerin ortaokul çocuklarının kafalarında canlanan ve okuldan, sokaktan, kitap ve gazetelerden öğrendikleri yeni bilgilerle renklenmiş yegane Osmanlı imajı olduğu elbette düşünülemez. Buna mukabil bir başka Osmanlı imajı ise şu şekilde sıralanabilir:

Biz bir kere zalim, despotik ve kanlı bir imparatorluk kurmuştuk. İlimiz gücümüz kelle koparmaktı. Padişahlarımız ehli keyf ve despot insanlardı. Kimseyi siyasete karıştırmazlardı. Kim ki devlet işlerine ortak olmak ister anında kellesi vurulurdu. Bu kelle vurma merakı aslında iktidarı paylaşan hemen herkeste vardı. Padişahlar, Sadrazamlar, Anadolu ve Rumeli Beylerbeyleri, kısacası yukardan aşağıya ne kadar yönetici varsa hepsi kelle uçurmaktan zevk duyarlardı. Saray her türlü entrikanın kotarıldığı karanlık bir yerdi. Orda kim kimin dostu kim kimin düşmanı belli olmazdı. Her gün saflar değişebilirdi, ihanet ve rezillik sarayın koridorlarında kol geziyordu. Rüşvet ve ilitimas da cabası. Yolsuzluk ve usülsüzlük saraydan başlar dalga dalga tüm Osmanlı mülküne yayılırdı. Kadılar zihnimize ellerinde kalın taneli tespihleri, gözlerinde her halükarda çıkarları için koşturanlara has pusuya yatmış bir sinsilik, başlarında kutsallığın kimi zaman bir kalkanı kimi zaman ise kılıcı olan sarıkları ile yerleşmemiş miydi?



Bütün bunlar olurken halk ise sadece tebaaydı, itaat etmekle yükümlüydü, bu zulüm karşısında inim inim inlerlerdi. Öyle Avrupadaki gibi bizde demokrasi yoktu, halk hareketleri yoktu, bir iki baş kaldıran olmuş, bu cebberrut devlet onları silindir gibi ezip geçmişti.

Padişahlar ehli keyfdi dedik, hayır hayır, inanılmaz bir sefahat içinde yaşalardı, bir kere hiç ayık gezmezlerdi, hem Sarı Selim hamamda sarhoşken ölmemişmiydi, IV. Murat halka tütünü yasaklarken kendini şaraplara vurmamış mıydı? Sultanlarımızın işi gücü durmadan afyon atmak, halktan bihaber bir hayat sürmekti.

Tabiki her kötülüğün bir de cinsellik dünyası vardır. Bu babda Şevketli efendilerimiz haremdeki -ki ne gizemli yerdir orası- bir çok kadını kafi bulmadıkları gibi bir de sapıklıklar yaparlardı. Nitekim kimi padişahların şiirleri bunun böyle olduğunu göstermiyor muydu? Fatih Avni mahlasıyla şiirler yazıp “oğlanlar”dan bahsetmiyor muydu? Hem Enderun mektebi niye açılmıştı, tabiki sapıklık için? “Lale Devri” denilen o utanç verici rezalet nasıl anlaşılmalıydı? Oniki yıl vur patlasın çal oynasın, Nedim’in gazelleri, Laleler arasında dolaşan zevk ehli, devleti, halkı, herşeyi unutup lalelerle uğraşan bir çılgın güruh.

Tarihin bu dedikodu eksenindeki tematik okunuşunun geçmişten çok okuyan kişinin kendi gizli bilincinden derin izler taşıdığı ıskalanırdı. Tarihin içindeki dönemsel dalgalanmaları zevkle teşhis eden “araştırmacı” benzeri salınının kendi yaşadığı tarihte de olabileceğini, bakışının moda tema tarafından iğdiş edilme ihtimalini hesaba katıp, daha analitik bir muhakemeye ulaşabilir mi? Tarihin ironisinden çıkartılacak dersi kendi zamanlarına taşıyabilenler tabiatıyla popüler diskurlara bel bağlayamazlar. Hazard buna uygun bir örnek verir: “Önceleri itham edilen, eserleri yasaklanan, eziyet gören, mahkum edilen Descartes’çılar aradan elli yıl geçince profesörlüklere tayin olundular, dersler verdiler, kitaplar çıkardılar. Bütün şeref onların, otorite onlara geçmişti.”⁸ Zamanının popüler klişeleri üzerinden bilim yaptıklarını düşünenler her halükarda egemen olan üzerinden düşüncelerini üretirler ve onların yeri çok kolaylıkla Descartes karşıtlığından hararetle yandaşlığa geçebilir. Thomas Kuhn “Bilimsel Devrimlerin Yapısı”nda “paradigma” kavramıyla biraz da bilime izafe edilen rasyonel-

likten bağımsız bir başka -güç ve iktidar ilişkilerinin içinde şekillendiği- akla atfı yapmaz mı?⁹

Diğer yandan bu sürekli yeni topraklar fethetme merakına ne demeliydi? Durmadan büyümek, durmadan araziye genişletmek arzusu yüzünden Viyana önlerine kadar uzanmıştı. Bu toprakların insanları padişahların zafer kazanma istekleri yüzünden yaban ellerde canlarını vermişlerdi. Allah için bizim ne işimiz vardı Viyana önlerinde? Anadolu’nun çiftçisi köylüsü oralara gidip ne yapacaktı, ne bulacak, ne kazanacaktı, yine dönüp toprağını ekmiyor muydu?

Gerçi bu sınır genişletme arzusu eleştirilirken Mısır değil de niçin Viyana örnek verilir? Acaba batılı beyaz adama karşı yaptığımız bu tarihsel ayıp mı akla gelirdi, doğuya ise tabiki yaptığımız bir ayıp yoktu, ne de olsa biz daha batıda olmanın getirdiği bir meşruiyete, ne yap-sak haklı olacağımız bir konuma sahiptik.

Elbette o dönemde yerinde duramayan bir Osmanlı değildi, herkes sınırlarını genişletmek istiyordu, tarıma dayalı imparatorlukların kaçınılmaz kaderiydi bu, beslenen ordu, ekonomik yapı bunu gerektiriyordu, üstelik sınırları büyütme arzusuna bir başlangıç koymak da o kadar kolay değildi, yapılan her sefer haksızlık sayılıp bir yerlerde gözümüz olması suçlamasına muhatap olacaksa, aynı mantıkla ne işimiz vardı Balkanlarda, Orhan bey zamanında ne demeye sallarla geçtik boğazı, hatta ne işimiz vardı Anadolu’da, Malazgirt’te sorusunun da mümkün olduğu akla gelmez.

Sadece Osmanlı’nın ülke sınırlarına bakıp ondaki genişlemeyi izleyerek ortaya konan bu görüş dönemin iklimini anlamak için en ufak çaba göstermez; ne vesika ya bakar ne de “yaşayan kaynaklara,” keyfi bir yargılamanın üzerine oturur. M. Bloch, bir tarihsel dönemi anlamada -bu görüş sahiplerinin dahi dahil olması gereken muhakemenin duyarlılığına güzergahı çizer: “Siyasal meselelerde XIV. Louis zamanındaki çoğu Fransızın hareketleri ve duyguları bize şaşırtıcı, hatta delişet verici gelir... Krallara ve monarşiye tapılmasını anlamıyoruz; bizim için, bunu mantıksızca, kim bilir ne aşağılık bir köleliğin etkisi olarak yorumlamamak kolay değildir...Mutlakiyetçilik bir tür dindir, Bir dini sadece teologlarıyla bilmek, onun yaşayan kaynaklarını göz ardı etmek değil midir?”¹⁰ Yukardaki görüşün sahiplerinin



“yaşayan kaynakları” ne yazık ki üzerine konuştukları dönemin değil kendi yaşadıkları dönemin kaynaklarıdır.

“Osmanlının bir başka kusuru da dini bir imparatorluk olmasıydı. Daha uygun bir deyişle Osmanlı teokratik bir imparatorluktu, siyaset işlerini Kur’anla hallederdi, dogmatikti, akıllarını kullanmazlardı, zaten akılla dogmatik kurallar asla bir araya gelmezdi ki. Hasbelkader kurulmuş, büyümüş ama bu teokratik yapı dolayısıyla çökmüştü işte. Matbaa bile gericiler yüzünden bu memlekete iki yüzyıl sonra gelmemiş miydi. Onlar “Kur’an matbaada basılamaz,” diye itiraz etmişler, -aklınız alıyor mu işte böyle yapmışlardı- memleketi geliştirmekten tam iki yüz yıl alıkoymuşlardı. Bir de başımıza halifelik işini çıkartmışlardı. Hele o II.Abdülhamit denilen Kızıl Sultana ne demeliydi? İstibdat, zulüm, jurnalicilik, 33 yıllık acımasız bir dönem, bir de panislamist siyaset...”

Bütün bunların üstüne Osmanlı’ya Türk imparatorluğu derler, ne alaka? Neyse ki milli devletimizi kurarak milletimizi, “etrak-ı bi-idrak” diyerek tahkir ve tezyif eden Osmanlı’nın tasallutundan kurtarmıştık.” Akıllara seza olmasına rağmen bir tür milliyetçilik provakasyonu olarak kullanılan bu görüş hayli hatırı sayılır bir kitleyle buluşabilmiştir. Tarihi değişmez kolektif kimlikler üzerinden algılayan ve “millet”e ezeli ve ebedi bir değer biçen bu görüş için sözü Lewis’e bırakalım: “Osmanlı imparatorluğu’nda bir tek müslüman milleti vardı ve Türkler, Arnavutlar, Kürtler ve İslam Cemaati içindeki diğer etnik gruplar için millet terimi kullanılmaktaydı. Osmanlılar dış dünyayı da benzer şekilde görmüşlerdir. Padişahlar İngiltere kraliçesi I. Elizabeth’e mektup göndermeye başladıklarında O’na şöyle hitap etmişlerdir.”Hristiyan topluluğunun faziletli hatunlarının en faziletlisi, Hz.İsa’nın getirdiği dinin (Hz.İsa mezhebinin) en büyük ve en eski koruyucusu, bu mezhebe inanan halkların destekçisi, şan ve şeref sahibesi, İngiltere vilayetinin kraliçesine saadetler dilerim.” Bu hitapette de görüldüğü gibi Osmanlılar için asıl önemli nokta, Kraliçe Elizabeth’in Hristiyan bir hükümdar oluşudur ve bu özellik Kraliçenin ünvanları arasında ilk üç sırayı işgal etmektedir. Ancak dördüncü sırada İngiltere krallığından bahsedilmekte, burada da çok aşağılayıcı bir tarzda vilayet denmektedir.”¹¹

Herşey bir yana, “millet”in politik iktidar için kudretin toparlandığı bir yer haline dönüşmesi ve kendisine göndermelerde bulunularak iktidar sürecine dahil edilmesi modern bir olgudur. Nitekim Osmanlı’nın son döneminde özellikle muhalif hareketlerde (ve şüphesiz islamcılık siyasetiyle merkezde) bu durum gözlemlenir. Ş. Mardin, 1886’da bir muhalefet basını olarak çıkan Mizan gazetesinin sunuş yazısında, basınının hep İstanbul’da yaşayanlara hitap ettiğini, taşrayı ihmal ettiğini, Mizan’ın ise hem başkent hem taşra halkına hitap edeceğini bildirdiğini yazar.¹² Taşraya gösterilen bu ilgi zamanla ideolojik karşılığını İttihatçıların milliyetçiliğinde bulacaktır. Osmanlı için Türklere veya bir başka millete dost veya düşman olma durumu sözkonusu değildir. Hukuki ifadesiyle bu husus bütünüyle butlan hükmündedir. O yüzden Osmanlı’yı Türklük düşmanı gösteren bu zihniyet, yaklaşımının tarihi ne ölçüde açıkladığıyla birinci derecede ilgili değildir aslında, onun aradığı tarihi bugünkü iktidar mücadelesi için “devekuşuna” çevirerek kullanışlı kılmaktır.

KARŞITLIKLAR

Osmanlıya karşı geliştirilen bu iki popüler ve az çok okur yazar olan kesime sunulan tarih diskurları bir bakıma genel şablonu oluşturunuyordu. Bu şablonların elbette entrik senaryolardan ve çeşitli anekdotlardan hayli külliyatlı ekleri de vardı. Osmanlı tarihindeki şahsiyetler ve olaylar tek tek ele alınır, lehde yahut aleyhde bir söz düzeni içinde anlatılırdı. Bu işlemin özellikle son yüzyıl için yapılması dikkat çekicidir. Son yüzyıla dair belgelerin çok olduğu, bize daha yakın durdukları söylenebilir.

Bunlar kadar önemli olan bir başka sebep yakın tarihimize oluşturduğumuz derin ontolojik bağdır. O yüzden özellikle yakın tarih politik mücadelelerin ontolojik bağlamına -şüphesiz bol miktarda sıfatlarla birlikte- taşınır. Tarihimiz bir karşıtlıklar yapısı olarak kurulur. Kahramanlar/hainler, akıllılar/deliler, halk için/halka düşman... Her karşıt söylem kendini destekleyecek verileri toplarlar ve kendi tarihini dile getirir.

Oysa hayatın bütün zıtlıkları kendi bağlamında toparlama yeteneği, potansiyeli dikkate alınmış olsaydı, bir zamanlar hayatta olan Osmanlı için de durumun böyle olduğu ıskalanmazdı. İnsanlar bugün içinde oldukları, yaşadıkları, şahitlik ettikleri hayat için, bu hayattaki po-



litik aktörler ve olaylar için acaba Osmanlıya reva gördükleri kesin hükümleri bildirebiliyorlar mı? Politik ve toplumsal aktörler reel insanlar olarak doğruları, tutarlılıkları kadar yanlışları ve hayalkırıklıklarıyla birlikte varoluyorlar. Bazen niyetleriyle sonuçlar çakışmıyor. Üstelik bu tanımlama kavramları toplum içindeki herkes tarafından aynı şekilde görülüyor. Yanlış ve doğru politik mevizilere göre saf değiştiriyor, kimileri niyetlerin yüceliğini takdir ederken kimileri sadece sonuçlar üzerinden yargılar bildirmeye çalışıyor.

Sonuçta, yarın tarih olacak bugün için kolektif “yargılar” a sahip değiliz, ama buna rağmen dün adına bu tür kolektif yargılar üretmek için inanılmaz bir çaba içindeyiz. Bırakın belli bir dönemi tek bir insan için dahi yargı bildirmekte zorlanırken asırlara dayanan bir siyasal/toplumsal hayatı vezizelere sığdırma cür’eti korkunç bir şey. Gasset tarihçinin olaylara değil organik yaşamın bütününe bakması ve bilgisini bu bağlama yerleştirmesi

gerektiğini söyler. Organik yaşamın bütünü! “Bu o denli gereklidir ki, tarihçi, bir belgenin bir tek tümcesini bile o belgenin yazarının tüm yaşamını göz önüne almadan anlayamaz. Tarih daha başlangıç aşamasında, daha ilk çabasında bile yorumlamadır, yani bir şeyi anlamlandırma- dır; anlamlandırmak da her kopuk olayı tüm bir yaşamın, bir yaşam dizgesinin organik yapısına yerleştirmek demektir.”¹³ Bu yüzden, Osmanlı’nın bir tarih olarak hayata dair herşeyi içine aldığı, orada insana ait herşeyin bulunduğunu unutmamak gerekiyor. Belki o zaman zihnimizdeki Osmanlıyı, bugünkü politik konumumuzla irtibatlı olduğu kadar bağımsız yanlarıyla da görebilecek, şimdi toprak altında olan tüm Osmanlıların bir zamanlar yaşayan insanlar oldukları bilinciyle sıcak bir insani bağlama taşıyabileceğiz. Bunu yapabilirsek en azından yargıları bildirirken bir parça tedirginlik duyabilir, onları insan olarak anlamaya çalışabilir, nedenleri üzerinden de düşünebilir ve bir tarihsel empati geliştirebiliriz.

- 1 Ritsos, Bütün Şiirlerinden Seçmeler, Cevat Çapan, Kavram, İstanbul 1999 s.75
- 2 E.H.Carr, J.Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, İmge, Ankara 1992 s.31
- 3 John Forrester, *Hakikat Oyunları, Yalanlar, Para ve Psikanaliz*, Ayrıntı, İstanbul 1999, s.169
- 4 Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*, Mayaş Yayınları, Ankara 1983, s. 73
- 5 Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası II*, Eren, İstanbul 1990 s. 8
- 6 David Morley, Kevin Robins, *Kimlik Mekanları*, Ayrıntı, İstanbul 1997, s.257

- 7 Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, Siyasi İlimler Türk Derneği, Çev. Deniz Baykal, Ankara 1967 s.127
- 8 Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev.: Erol Güngör, Tur Yayınları, İstanbul 1981 s. 145
- 9 Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan, İstanbul 1995
- 10 Ed. Theda Skocpol, *Tarihsel Sosyoloji, Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yöntemler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s.39
- 11 Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Dili*, Rey yayıncılık, İstanbul 1992 s. 62
- 12 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasal Fikirleri 1895-1908*, İletişim, İstanbul 1992, s.110
- 13 Ortega y Gasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, Metis, İstanbul 1998, s.48

OSMANLI DEVLETİ VE GÜNÜMÜZ TARİHÇİLİĞİ

TARİHİMİZ VE TARİHE SORU SORMAK: BİR HASBİHAL

655

II. OSMAN ÖRNEĞİNDE "İLERLEMECİ" TARİH VE OSMANLI TARİH YAZICILIĞI

658

OSMANLI İMPARATORLUĞU ÜZERİNE BİR KAÇ SÖZ

669

GENEL DÜNYA TARİHİ İÇİNDE OSMANLI'NIN YERİ: METODOLOJİK MESELELER VE
OSMANLI TARİHİNİN YENİDEN YORUMLANMASI

674

OSMANLI YÖNETİMİ SİRASINDA MİSİR TARİH YAZIMINDA
OSMANLILARA YAKLAŞIMLAR

681

OSMANLI MİRASI VE BAŁKAN TARİHÇİLİĞİNİN OLUŐUMU

690



TARİHİMİZ VE TARİHE SORU SORMAK: BİR HASBİHAL

PROF. DR. ŞERİF MARDİN
WASHINGTON AMERICAN UNIVERSITY / A.B.D.
SABANCI ÜNİVERSİTESİ

Batılıların Osmanlı İmparatorluğu'na yaklaşımlarının önemli bir özelliği, bu konuda yazılanların “deskriptif” ya da “tasvirî” olmalarıdır. Bu yazılardaki deskriptiflik, söylemin “resim” ya da “tablo” olarak intikal ettirilmesinde odaklanır. Bahis konusu yaklaşımdan neler anladığımızı belirtmek için tasvirî stile bir de oryantalizmin karakterlerini katan Miss Pardoe'nun “Boğaziçi'nin Güzellikleri” (*The Beauties of the Bosphorus*, 1838) adlı kitabını örnek vermek isterim. Eserine romantizmden esinlenen gravürler ekleyen Miss Pardoe'da söylem ve anlatı gravürlerde egzotik (ve belki de kendisince üstün) Osmanlı günlük hayatını anlatan çizgilerle uyum halindedir. Tasvir hem sözde hem de resimdedir. Miss Pardoe hiç olmazsa Osmanlı'nın hayat tarzına olumlu olarak bakıyor. Fakat bu yaklaşım madalyonun yalnız bir yönüdür. Batı gözlemcilerinde, bunun yanında, Osmanlılarla ilgili yazılarda bir “endişe” literatürü yer alır. Batı Avrupa “Türk” olarak tanımladığı Osmanlıların yayılmalarına ilgisiz kalmamış, bu kasılma da bir “Türk korkusu” (*Türkenfurcht*) literatürü yaratmıştır. Bu literatürü de tepkisel ve aslında, paradoksal olarak, *bilinmeyen*i tarif eden tasvirî bir literatür olarak tanımlayabiliriz. Analiz yapma kaygısıyla değil, bir düşmanı tarif etmek kaygısıyla kaleme alınmıştır. Bazan bu yazılar bir düşmanlık vurgusu da taşımaz. Massigili'nin Türk askerî kurumları hakkındaki eseri soğukkanlılıkla yazılan bir “enformasyon” arayışıdır. Batı seyyahlarında olduğu kadar Batı'nın tarihçileri de Osmanlılarla ilgili değerlendirmelerinde daha çok tasvirî olmuşlardır. Osmanlı müesseselerinin karşılaştırılmalı olarak bakıldığında ne gibi toplumsal yapı özellikleri gösterdiklerini arayanlar he-

men hemen yoktur. Burada da daha çok bir eksiğin tasviri söz konusudur. Anlaşıyor ki oryantalizmin etkisi bu şekilde yapılacak daha derin bir analizi bastırmıştır. Oysa, aralarında tasvirî tarih örnekleri görülmekle birlikte, muhtelif toplumsal kurumların hangi genel gerçekleri ortaya çıkardıklarını aramak Batı'nın en önemli tarihçilerinin gösterdiği bir özelliktir. Bunu en az giambaltista Vico'ya kadar götürebiliriz. Vico gibi, kendi tarihlerini bir “dünya tarihi” açısından yazan en saygın Batı tarihçilerinin tasvirden ayrılıp analiz üzerinde odaklandıklarını görüyoruz. Analizcinin daha nicelikli bir tutumunun beraberinde bir tarafsızlık getirdiğini söylemek istemiyorum; Toynbee gibi derine gidebilen, karşılaştırmalı tarih yapan ancak gene de açıkça önyargılı bir tarihçidir.

Bize gelince; kendi tarihimizi yazanların hemen hepsi tasviridir. “Tarih Felsefesi” yaptığını iddia edebileceğimiz tarihçiler neredeyse yoktur. Ben, bu tutumu bir soru sorma, topluluğu sorumlama geleneğine bağlıyorum ve aşağıdaki sunuşumun özü budur.

Bir kere Osmanlı vak'anüvislerine baktığımızda ağırlığı gene tasvirilikte buluruz. Fakat bu tasvirilik Miss Pardoe'nun tasviriliği değildir. Vak'anüvis, gerçi, olayları bitiştirir fakat en başarılıları tarihe moralist olarak yaklaşır. Tarih'e sordukları bir soru vardır: Padişah'ın davranışı “iyi” yi yakalamış ve bu konuda elinden geleni yapmaya çalışmış mıdır yoksa “kötü” ye teslim olmuş ve İmparatorluk bundan dolayı yara almış mıdır? Bu yaklaşım tamamen İslâmî prensiplerin harekete geçirdiği bir soru sorma tarzıdır. İslâmî tarihçilerden İbn-i Haldun bu soru sormaya sosyolojik bir analiz de katmıştır. Ona gö-



re devletlerin tarihi “yükselme” ve “dağılma” lar tarihidir. Bu “yükselme” ve “dağılma” devrevî bir olaydır ve bu olayın sosyolojik temelleri mevcuttur. Kollektif birliği güçlü olan (asabiye) bir birim devlet kurar fakat, zamanla, önüne geçemediği şartlar devletin temellerini çatlatır ve devlet yıkılır. Bu ikinci tip değerlendirmenin bile bir söylem şekli olarak Osmanlı İmparatorluğu'na geç (muhtemelen XVIII.yüzyılda) intikal ettiği gözlemlenmiştir. Genelde, İbn-i Haldun kendi kültürü tarafından iyi değerlendirilmemiş, sevilmemiş bir tarihçidir. İbn-i Haldun'un bir okuyucusu olan Ahmet Cevdet Paşa her ne kadar Tarih'ini okuyanlara Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal mekanizmaları hakkında soruları olduğunu hissettiriyorsa da bu soruları açık olarak tarihsel söylemine aktarmıyor. Şimdilik İslâmî-Osmanlı geleneğini burada noktalayıp günümüzün Türk tarihçilerine geçelim.

Son devirlerde de Türk tarihi üzerinde Türk tarihçilerinin yaptığı araştırmalar genellikle analitikten çok deskriptiftir. Yazılar tarihî olayların yanyana konmasının kendi başına bir anlam taşıdığı sav'ına dayanır. Osmanlı tarihi, imparatorluk zamanında geçmiş olayların tümüdür ve bu da kendi başına anlamlıdır. Tarihimizi “yükselme” ve “dağılma” devirleri çerçevesinde sunup temelde İbn-i Haldun'dan esinlenen bir metotla ikiye ayırma temel deskriptif yaklaşımı derinleştirmiyor. Fransızların bu şekilde yazılan tarih için güzel bir tabirleri vardır: “histoire événementielle” – olaylar tarihi. Osmanlı tarihi konusunda bize önemli bilgiler vermiş çağımız tarihçilerinin çoğu “histoire événementielle” yapmıştır. Belleten tamamen bir “histoire événementielle” birikimidir. Enver Ziya Karal'ın bütün çalışmaları “histoire événementielle” ile karışık bir moralist değerlendirmedir; bu açıdan da vak'anüvislerden çok anlamlı bir şekilde ayrılmaz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı Osmanlı kurumlarını incelemiş olmasının yanında, esas itibarıyla, “histoire événementielle” yapmıştır. Her iki tarihçimizin yaklaşımı tarihçi olarak değerlerini azaltmaz fakat ancak kendi tarihleri hakkında bazı soruları sorma şeklinde bir tecessüsleri olmadığı açıktır. Bu tecessüsü şöyle ifade edebiliriz: Osmanlı kurumları niçin belirli bir şekil almışlardır? Diğer toplumların kurumlarından ne şekilde ayrılırlar? Derin vurguları satıhta görünmeyen hangi yapısal unsurları gözümüzün önüne serer?

Bu soruları sormaya en çok yaklaşan Fuar Köprülü olmuştur. Köprülü'nün tarihçi olarak katkısı uzun vadede muhtemelen şöyle değerlendirilecektir : Köprülü Osmanlı tarihini Osmanlı kültürünün bütünü çerçevesinde değerlendiren kişidir. Böyle bir yaklaşım pek tabii ki “histoire événementielle” değildir. Fakat Köprülü'nün tarih yazımına getirdiği zenginlik, herşeye rağmen, bizi “gördüğümüz” tarihin arkasında *görmediğimiz* unsurları aramaya itmemiştir.

Bu açıdan bakıldığında “sosyal tarih” yaklaşımını tarih yazma geleneğimizde önemli bir adım olarak değerlendirmemiz gerekir. Toplum tarihimizi inceleyenler mesleklerinde yalnız yeni bir dalı geliştirmekle kalmamışlar “tarihin arka planı” konusunda sorular sorarak bunları yanıtlamaya çalışmışlardır. Bu noktada bile İnalıcık'ın toplum tarihinin Ömer Lütfi Barkan'ın tarihinden ayrıldığı gözlemlenebilir. Barkan'ın tarihi hâlâ “histoire événementielle” dir. İnalıcık'da ise ilk kez “olayların arkasındaki örüntü” aranmıştır. Örneğin, O'na göre Tanzimat'ın ilk yıllarına rastlayan ayaklanmalar bir “gürûh” un yıkıcılığı değildir. Ayaklanmaların arkasında bir toplumsal sorun gizlenmektedir. İnalıcık tezini bu şekilde belli ettikten sonra enerjisini daha çok Osmanlı kurumlarının iç mekanizmalarının işleyişi üzerine teksif etmiştir. Türk tarihine “Marksizen” yaklaşımlar gene aynı soruyu sorarak işe başlamışlardır. Fakat gene, paradoksal, olarak toplanan “événementielle” tarihin yetersizliği onları bu noktada durup malzeme toplama yönüne itmiştir. Başlangıç evrelerini yaşayan Cumhuriyet tarihimiz ise “événementiel” ve “moralisant” olmaktan öteye geçememiştir.

Dikkate şayan bir nokta tarihimiz hakkında belli bir derinliği olan soruların bize günümüz gazetecilerinden intikal etmiş olmasıdır. Bahis konusu ettiğim bu arayışları Radikal gazetesinde gördüğüm iki yazıda izleyebildim: Birincisi, Türkiye'nin bugünkü sorunları endüstri toplumuna bu toplumun bedelini ödemededen geçmek istediğinden mi kaynaklandığı sorusunu açıyor; ikincisi ise “cumhuriyet” tarifimizin hâlâ “hain padişahı altetmiş” olmakta durduğunu ifade ediyor.

Tekrar edeyim, kısaca verdiğim bu Osmanlı historiografisi özetinde amacım “histoire événementielle” yapan tarihçileri yemek değildir. Amacım, tarihimiz ile il-



gili olarak bazı soruların niçin sorulmadığının üzerinde durmaktır. Soru sormayı bir merkezî problem olarak tarif ettiğim zaman Osmanlı ya da Cumhuriyet tarihi ile ilgili “dedikodu” bazında soruların sorulmamış olduğunu kastetmiyorum. Lenotre’un “Napolyon’un banyo küveti” tipi makalelerinde olduğu gibi Fransızların “petite histoire” dedikleri türde dedikodusal tarihimiz geniştir. Buradaki konum “dedikodusal” anlamda değerlendirci tarihten yoksun olduğumuz fikri değildir. Peşinde olduğum nokta tarihe bazı soruları sorma yeteneksizliği ile ilgilidir. Arayışım bir tarihçi sorunsalı üzerinedir. Aradığım tarihimize bazı sorular sorma tabusunun nereden geldiğidir. Böyle bir tabu ise “tasvirî” ve “moralist” tarihin ötesine geçememiş olmamızın arkasında yatar. Bu şeklide dar bir çerçeveye niçin sıkıştığımızı anlamada akla gelen izahlardan biri, belli bir “dünya görüşü” ile karşı karşıya olduğumuz ve tabuların buradan kaynaklandığı olabilir.

Tarihçilerimizde dar bir sorunsalın sürekliliği belli bir kültürün paylaştığı “dünya görüşleri” ile düşünce sürecini etkileyen kültürel etkenlerle izah edilebilir mi? Mutlak olarak hayır, fakat toplulukların bazı düşünce özelliklerini “projecktör altına” getirmesi mümkündür.

Bizde “deskriptif” yaklaşımın egemen oluşunu taşıdığımız bir çeşit “düşünce gen” ile izah edilebileceğine inanıyorum. Bunun için de gözlerimi biri Eflatuncu diğeri de Aristocu diyebileceğimiz iki düşünce geleneğine çeviriyorum. Ancak bu noktada Eflatun ya da Aristo’nun özel felsefî teorilerini kastetmiyorum, bir düşünce *tipi* ile ilgileniyorum. İzahımda, esas itibarıyla, İslâmî-Osmanlı toplumunda Eflatuncu düşünce modelinin egemen olduğunu ileri süreceğim. Aristo’dan çok şey almış olan Osmanlı kültüründe Aristo’nun özel vurgusunun eksik olduğunu iddia etmek cesaret ister. Fakat böyle bir yaklaşım egemenliği fikrinden yola çıkarsak en azından yukarıda bahsettiğim tabuyu aydınlatmış olabiliriz. Şöyle ifade edeyim: İslâmî söylem Aristo’da geliştirilmiş olan *physis*’i yani tabiatı şekillendirici güç fikrini benimsemiştir. Bu da tabiidir: herhangi bir din Allah’ın şekillendirici gücünden başkasını ancak zorlukla kabul eder. Fakat Orta Zamanlarda Batı’da, çok iyi anladığımız sebeplerden dolayı, Aristo bizzat Hristiyanlar tarafından mo-

dernize edilerek tabiatın şekillendiriciliğinin Hristiyan doktrini olduğu sav’ına kapı açılmıştır.

Meseleyi detaylarına inerek incelemeye çalışalım. Yunan felsefesinde daha çok Aristo’nun yaklaşımında bulduğumuz bir ayrım *nomos* ile *physis* ayrımıdır. *Nomos* tabiata ve aynı zamanda insan ilişkilerindeki kanuniliğe, düzenliliklerin sistematığı üzerinde odaklanır. *Physis* ise tabiat ve insan olaylarında şekillendirici olan itici güçtür. *Physis*, bir sürecin belirli bir amaca, bir “son” a doğru yönelirken zamanla şekillenmesi, zaman içinde ne olduğunun belirlenmesi, esas kimliğini zamanla ifşa etmesi, gizli bir oluşum mantığının anlaşılmasıdır. Aksine *nomos*’un egemenliği bir defa beliren bir gerçeğin değişmez bir sav olarak kabul edilmesidir. Burada bir giz yoktur. Dün ve bugün aynı esaslar geçerlidir. Osmanlılar için insan topluluklarının bir kanuniliği vardır. İnsanlar şehirli olarak en yüksek değerlere erişirler ancak tarihî süreçte kendini ifşa etme diye bir şey yoktur, önemli olan “doğru” hareketlerin “yanlış” hareketlerden ayırtdilmesidir. Tarihçi için toplumların ancak zamanla tespit edilmesi mümkün olan bir gizli, şekillendirici, arka planını arama gibi bir mesele yoktur. Aksine Batı düşüncesi (ne zamandan beri etkili olduğunu bilmediğim) tarihe yaklaşımı “gördüklerimizin arkasında” bilmediğimiz bir şekillendiricinin etkili olduğudur. Marx’ı ve Freud’u anlamak bu gizli şekillendiriciyi, arka planı bir sav olarak kabul ettiklerini anlamaktan geçer. Her ikisinin teorilerinde gördüğümüz “maskenin arkasındakileri” aramak bilimsel yaklaşımlarının temelidir. Renaissance sanat tarihçisi Vasari, Floransa’nın onbeş yılda birdenbire böylesine üretken olmuş olmasının arkasındaki sebebi aramıştır. Böylece, tarihçi için toplum hakkında bilgi toplayıp “iyi” mi ya da “kötü” mü olduğu ancak bir başlangıçtır. Asıl konu tarihi sorgulamaktır. İşte Osmanlı tarihimizde olduğu kadar, Cumhuriyet tarihimizde de eksik olan yaklaşım sürecin kendisine soru sormaktır. Bu tecessüs, Osmanlı’da gereksiz Cumhuriyet’te tehlikeli sayılmıştır ve bu bakımdan, bildiğimiz istisnalarla Cumhuriyet historiografisinin sorunsalı Osmanlı historiografisinin sorunsalının devamı sayılmalıdır. Türkiye’nin fikir tarihinin gelişmesi ise tarihe soru sormaya başlamakla şekillenmektedir.



II. OSMAN ÖRNEĞİNDE "İLERLEMECİ" TARİH VE OSMANLI TARİH YAZICILIĞI

DR. BAKİ TEZCAN

PRINCETON UNIVERSITY DEPARTMENT OF NEAR EASTERN STUDIES / A.B.D.

Bu makalenin amacı, II. Osman'ın hal'i ve katli vakasının (1622), Osmanlı tarih yazımındaki yerinden hareketle, Osmanlı tarihinin ele alınışında sıkça karşılaşılan "ilerlemeci" bakış açısına dikkat çekmek ve bu görüşün nasıl oluştuğu hakkında bazı tezler ileri sürmektir.

Önce, "ilerlemeci" bakış açısı derken neyi kastettiğimi açıklayayım. Tarih'in "ilerlemeci" bir yorumun süzgecinden geçirilmesi, Osmanlı tarihine özgü bir şey değil. Britanya tarihçiliğinin önemli isimlerinden H. Butterfield, daha 1931 yılında, *The Whig Interpretation of History* adlı eserinde, bu yorumun İngiliz tarih yazımındaki etkilerine dikkat çekmiştir.¹ Butterfield'e göre tarihin "Vigçe" yorumu, tarihin kaçınılmaz bir ilerleme ve gelişme yolunda olduğu görüşünü içerir ve geçmiş bugünün ışığında değerlendirir. Böylece tarihî şahsiyetler, gruplar veya olaylar, ilerlemeyi hızlandıranlar ve engelleyenler şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutularak kolayca göklere çıkarılır ya da yerin dibine batırılır.

"İlerlemeci" gözlüklerle tarihe bakılırken bugünden hareket edilir. Bugün bulunulan nokta referans alınarak geçmişteki olaylara ya da kişilere hiç de sahip olmadıkları anlamlar ve amaçlar atfedilir. Böylece, "ilercilik" diye bir kavramın var olmadığı zamanlarda yapılmış tartışmalara taraf olanlar, "ilerici" ve "gerici" olarak etiketlenir. Örneğin, İngiltere'de, 17. yüzyılın ilk yarısında, kralın devrilmesiyle sonuçlanan hareketler esnâsında, çatışmaya taraf olan her iki grup da, amaçlarının meşrûyetini, "kânûn-ı kadîm" (*ancient constitution*) kavramına dayanarak kanıtlamaya çalışmış, karşı tarafın değil, asıl kendilerinin, geçmiş temsil ettiğini ileri sür-

müşlerdir. Ancak daha sonraları, kral karşıtlarının oluşturduğu grup, "ilerici" olarak adlandırılmıştır.²

Kanımca Osmanlı tarihine de sıklıkla "ilerlemeci" gözlüklerle bakılıyor. Bugünün kavramları, hiç bir eleştirel metod uygulanmaksızın geçmişe taşınıyor. Böylece, örneğin 16-17. yüzyılların Osmanlı Devleti, karşımıza birdenbire modern bir hukuk devleti olarak çıkabiliyor, ya da Osmanlılar, insan hakları savunucuları hâline geliveriyor, veya kuvvetler ayrılığı ilkesini Osmanlı siyâsetinin ayrılmaz bir parçası olarak görüveriyoruz. Ancak bence daha vahim olan hata, bugünün ve yakın tarihin siyâsî görüş ve tartışmalarının da geçmişe taşınmasıdır. İlerici, milliyetçi, merkezîyetçi gibi, Osmanlı siyâset sahnesinin ancak 19. yüzyılın sonunda tanıştığı kavramlar, bugün kendilerini bu kavramlarla tanımlayanlarca, Osmanlı tarihinin çok daha önceki dönemlerinde geçmiş olan kavgalara taraf olan gruplardan birine atfedilebiliyor. Tabi kavgadaki karşı tarafa da gerici yafrası yapıştırılıyor.

Bu kavram çarpıtmasının güzel bir örneğini, II. Osman'ın hal'i ve katli vakasının (1622), Osmanlı tarih yazımında ele alınışında görebiliriz. II. Osman'ı, kısaca, Osmanlı-Türk reform hareketini başlatmaya çalışmış, fakat gerici güçlerin isyânı sonucu bunu başaramadan tahttan indirilip öldürülmüş bir pâdişâh olarak tanırız. Ancak 17. yüzyılda yazılmış olan Osmanlı tarihlerinden böyle bir izlenim edinmek imkansızdır. II. Osman'ın Osmanlı reform hareketinin atası olarak çizilen portresi, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılda Osmanlı (ve sonra da Türkiye) siyâset sahnesinde meydana gelen gelişmelerin bir ürünüdür.



Yukarıdaki iddiamı sınamak için, öncelikle, 17. yüzyılda yazılmış Osmanlı tarihi eserlerine bakarak bunların Osman'dan ve hal' edilişinden nasıl söz ettiklerini görelim. Bu yüzyılın tarihçileri arasında, II. Osman'ın hal'i konusunda, kendilerinden sonra gelen tarihçilere en mufassal anlatıyı bırakmış olanlar, Peçevî ve Kâtip Çelebi'dir.³ Peçevî'nin eseri, II. Osman'ın hal'i konusunda, Kâtip Çelebi'ninki kadar detaylı olmasa da, kendisinin olayların bir kısmına bizzat tanıklık etmiş olması ve 17. yüzyılın diğer tarihçilerine nazaran biraz farklı bir çizgiye sahip olması bakımından önemlidir.

Peçevî, II. Osman'ın hükümdarlık döneminden bahsederken, padişâhı bir reformcu olarak tanıtmaz. Bugün, aşağıda etraflıca değineceğim üzere, bazı tarihçilerin II. Osman'a atfettikleri özellikleri ve ıslâhat planlarını, Peçevî'nin eserinde göremeyiz. Osman'ın hal'i ve katli meselesine gelince, bu konuda da, Osman'ın gerici güçlerce tahttan indirilip öldürüldüğü iddiasını destekleyecek bir yorum yoktur. Peçevî, olaydan bir "vak'a-ı muvahlîşe" olarak söz eder. Ancak bu tabir, Osman'ın hal'inden çok, katline yapılan bir göndermedir.

Peçevî, II. Osman'ın, başarısızlıkla sonuçlanan Leh seferinden (1621) İstanbul'a döndüğünde "askerin adem-i ihtimâmına haml idüb tavâf-ı Beytullâhu'l-harâm ve ziyâret-i ravza-ı mutahhara-ı Seyyidü'l-enâm aleyhi's-selâm nâmıyla tedârik-i tâmm idüb azîmete kıyâm" ettiğini söyler. Peçevî'ye göre, Osman'ın hal'i ve katline sebep olan olaylar şunlardır:

Ba'z-ı el sine-i 'avâmmda Hacc-ı şerîf olub ve lâkin hakikat-ı hâl, Dârü's-sa'âde Agası savâb-dîdi ile Mısır-ı Kâhire'yi dârü'l-mülk-i saltanat itmek maksûd idinmişlerdir, didiler. Pes, seferde yeniçeriye in'âm nâmıyla yoklamaya ikdâm iddikleri, mûcib-i rencîş-i 'avâmm olduğu sebk itmiş idi. Sipâh dahî Karakaş Paşa şehîd olduğu esnâda sa'âdetlî pâdişâh seyr iddiği mahallden 'avdet iddikde anlar dahî 'avdet iddiği için kendü ile cânib-i pâdişâhîden rencîş ikrizâ ider ba'z-ı muvahlîş haber nakl olunmagla ol tâ'ifenin dahî hâtırları miinkesir idi. Pes, bu cümle, esbâb-ı fitne ve fesâd oldu.⁴

Burada bahsedilen üç sebepten son ikisi hakkında Kâtip Çelebi, "bunlar sebep-i za'îfidir, zîrâ pâdişâh ile kul arasında bu makûle ahvâl olagelmıştır," der.⁵ Başkent in Kâhire'ye taşınması ise daha çok bir dedikodu şeklinde sunulur. Ayrıca bu hareketin hangi nedenle düşünülmüş

olduğu, ya da hangi amaca hizmet edeceği hakkında da birşey söylenmez. Dolayısıyla Peçevî'ye dayanarak, gerici güçlerin ilericileri durdurmak üzere isyân ettikleri söylenemez.

Peçevî, Osman'a karşı harekete geçenler için farklı yerlerde farklı terimler kullanır. Onları ilk önce "yeniçeri ve sipâh" olarak tanımlar. Sonra, Osman'ın huzurunda toplanan "ulemâ ve meşâyih ve sâdât"ın onlardan "eşkiyâ" olarak bahsettiğini yazar. Ancak, en çok kullandığı tabir "kul"dur.⁶ Kısacası, Peçevî, her ne kadar Osman'ı tahttan indiren askerleri savunmasa da, onları "âsî" olarak da adlandırmaz. Pâdişâhın öldürülmesine karışanlara ve ona karşı yakışsız sözler sarf edenlere karşı ise, çok daha serttir. Onlardan, "müfsid ve fâsid," "mezmûm ve şom "ases," "mel'un ve bî-dîn ... la'in," gibi sıfatlarla söz eder.⁷ Dolayısıyla, Peçevî'nin, Osman'ın hal'i ve katli konularına iki ayrı meseleymiş gibi baktığı söylenebilir. Osman'ın hal'inden sorumlu olan tüm kul tâifesidir; katli ise, daha çok I. Mustafa'nın dâmâdı Davud Paşa ve adamlarının işidir. Peçevî ikinci gruba karşı çok sert bir tavır takınsa da, ilki için zaman zaman "eşkiyâ" tanımlamasını kullanmaktan daha ileri gitmez.

II. Osman'ın hal'i ve katli vakasına "hâ'ile-i Osmâniye" adını veren Kâtip Çelebi de benzer bir tavır içindedir. Hattâ, Osman'ın hal'i konusunda neredeyse askerlerin hareketini mazûr gören bir hâlî vardır. Kâtip Çelebi, yukarıda sözü edildiği üzere, Peçevî'nin son iki sebebini zayıf nedenler olarak nitelendirdikten sonra, vakanın kendince daha önemli olan sebeplerini sıralar:

(1) (Sebeplerden) biri dahî, Bostancıbaşı Mehmed Aga bin yigirmi dokuzda Yeniçeri Agası bulunan Yûsuf Agayla hasım olub, pâdişâhı, tebdîl-i câme, bostancılarla bile geziüb meyhâneleri basdırub kul tâifesini deryâya atdırub şehirlüyi kiireğe kodurub ol ecilden ekser yeniçeri dilgîr olmuş idi.

(2) Biri dahî, cengde baş ve dil getirenlere 'atıyye şey-i kalîl olduğundan gayri ba'z-ı tenfire bâ'is sözler söylemeğe 'askerin izâ lam yakun al-mulûk zâhibat va'dihî davlatubı zâbiyya fehvâsınca i'râz itmesi idi.

(3) Biri dahî, çün bu denlî ihtimâm ile tabur fethi müyesser olmayub a'dâya murâdları üzere zafer bulmadıklarını, kulun 'adem-i takayyidiüne ve ihmâline haml ile, sûreten nefret ve i'râzını müş'ir ba'z-ı vaz' u hareket izhâr itmeleri idi.



(4) Biri dahî, ba'z-ı mukarreb-i nâdân 'Arablar Hotin cenginde 'adem-i müsâ'adeyi takdîrden bilmeyüb kulun takîsîrinden biliüb, "ciind-i 'Osmân olmaga lââyık u hakîki Mısır kulu ve ciindîleridir, bunlara virilen vazîfe ve hazîne zâyî'-i mahzûd," diyu bunun emsâli bezeyân ile pâdişâh-ı cihânın sem'ini doldurub zamûr-i müinîrlerinde ol makûle cedîd 'askere câygîr olduğı idi.

(5) Biri dahî, zîker olunan efkâr-ı fâsidenin, gâfil-i bî 'akl ve bî temyîz câbiller re'yini kuvveden fi'ile getirmek ve es-bâbına mübâseret itmeleri idi.

(6) Biri dahî, rivâyet itdikleri üzere maksûd-ı aslı ol gazez temşiyet ve zâhîrde hüccetü'l-İslâmı istilâm için meşveretsiz Mekke-i mükerremeye 'azîmetleri idi.⁸

Görüldüğü üzere Kâtip Çelebi, vakanın birincil sorumlusu olarak askerlerden çok Osman'ın çevresini görmektedir. Hotin'deki başarısızlık, Kâtip Çelebi'ye göre, askerin kusûru değil, Allah'ın takdîridir. Günümüzde bazı tarihçilerce Osman'ın büyük reform planları olarak gösterilen yeni bir ordu kurulması fikri ise, akılsız câhillerin eseridir. Üstelik Kâtip Çelebi, bu fikrin kuvveden fiile geçirilmesi konusunda örtülü olarak Osman'ın ta kendisini de suçlamaktadır.

Kâtip Çelebi'nin askeri mazûr göstermeye eğilimli tutumu, "hâ'ile-i Osmâniye"nin anlatımında da sürer. Kâtip Çelebi, ayaklananları, "yeniçeri ve sipâh," "cumhûr," "kul tâifesi" ve en çok da "asker" olarak adlandırır. Onun kaleminden çıkan en ağır sıfatlar, "bir bölük erâzil," "erâzil ve eşrâr" ve "ba'z-ı eşkıyâ"dır ki, bu tanımlamaları da Osman'a karşı yakışıksız sözler sarf edenler için kullanır.⁹ Kâtip Çelebi de Osman'ın hal'i ve katli konusunu ayrı ayrı ele alıyor gibidir. Hal konusunda askeri mazûr gören bir hava içindedir, katli konusunda ise daha çok Davud Paşa ve adamlarını sorumlu tutar. Hattâ "i'tirâz-ı mu'teriz" başlığı altında bu konuda askere karşı yöneltilen eleştirilerden söz ederken ilginç bir savunmaya girişir.

... Kula lââyık olan bu idi ki sarayda habs ideler, muhâlefete kim kâdir idi; bu bâbda "iş takdîrindir" demek söz olur mu, diyu ba'z-ı tahrîr itmişler. Hikmet-i hakîm 'âlim; esbâbda her şey'in niçe ma'nevî esbâbı vardır. Pâdişâh-ı merhûmun tâlî'i müsâ'id olmadıgından gayrı, sâ'at-ı 'usretde, yevm-i nahs-ı müstemirrede cûlûs eyleyib ol sene bezistân etrâfı yandı. Bin yigirmi sekizde çârşının yanmayan yeri yandı. Yigirmi

dokuzda üç gün kesret-i bârândan 'azîm seller olub nice evler yıkıldı; Aksarây'da Kogacı(?) mahallesinde bir ay kadar mes-cid su içinde kaldı. Der-'akıb 'azîm tâ'în oldu ki misli görülmemişdir. Bin otuzda deniz donub 'azîm kaht u galâ oldu. 'Akıbet, bu kadar basâret ve kesr-i 'araz zühûra geldi.¹⁰

Böylece Kâtip Çelebi, Osman'ın katlini kadere bağlayarak olayların seyrini, askerlerin sorumluluk alanından tümüyle çıkarmaya çalışmaktadır.¹¹ Dolayısıyla Kâtip Çelebi'nin genel olarak askerin tarafını tutmuş olduğunu söyleyebiliriz. Bu tutumun, Osman'ın hal'i ve katli vakası için kullandığı tarihî kaynağın, bir yeniçeri emeklisi tarafından yazılmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.¹² Ancak bu kaynağın etkisi, Kâtip Çelebi'nin genel tavrını açıklamaya yetmez. Bir tarih yazarı, kullandığı kaynağın bakış açısını takip etmek zorunda değildir. Kâtip Çelebi, Peçevî'yi de kaynak olarak kullanmış, ancak Peçevî'ye nazaran, askeri daha da sorumluluktan uzak göstermeyi seçmiştir.

II. Osman'ın hal'i ve katli vakasının Osmanlı tarihinde ele alınış şekli, genel olarak Kâtip Çelebi'yi takip etmiştir. Daha da önemlisi, 17. yüzyıl ve sonrasında nasihatnâme türünden eserler kaleme almış yazarlardan hiç biri, Osman'dan söz etmemiştir. Hattâ II. Mahmud'un emriyle, yeniçeri ocağının 1826 yılında imha edilşinin resmî tarihini yazan Mehmed Esad dahi, bugün II. Osman'a atfedilen yeniçerileri ortadan kaldırma planlarından bahsetmez.¹³ Anlaşılan o ki, II. Osman'ı bir ıslâhatçı olarak görmek Osmanlı müelliflerinin aklına gelmemiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısına geldiğimizde, Osmanlı tarihçilerinin II. Osman'ın hal'i ve katli vakasına bakışının hâlâ pek değişmediğini görürüz. 1869-77 yılları arasında sekiz yılda sekiz defa basılan Fezleke-i tarîh-i Osmânî adlı ders kitabının yazarı Ahmed Vefik Paşa, genel çizgileriyle Kâtip Çelebi'yi takip etmektedir. O da, II. Osman'ın Hac seferinin uygunsuzluğuna, akıl hocalarının aptallığına değinir; ayrıca pâdişâhın katli edilmesinin sorumluluğunu yine Davud Paşa ve adamlarına yükler.¹⁴ Koçi Bey'in, Ayn-ı Ali'nin ve Kâtip Çelebi'nin risâlelerini de yayınlamış olan Ahmed Vefik'in, II. Osman'ı bir ıslâhatçı olarak görmemesi, önemlidir.

Benim görebildiğim kadarıyla II. Osman'ın kişiliği ve hal'i ve katline bakış konusunda ilk farklı yorum Abdurrahman Şeref'den gelmiştir:



Yeniçeri ve sipâh zorbaları At Meydanı'nda müctemî' olub asdıkâ-yı devleti dilbûn iden ve Peçevî kavline sükûti zikirinden evlâ ve absen olan bir takım vakâyî'-i elîme üzerine sadra geçen Dâvud Paşa hâ'ini ve 'avene-i havenesi habâsetle-riyle Sultân 'Osmân Hân-ı Sâni mazlûmen şerbet-i şehâdeti nûş eyledi. Rahmatullâh 'alayhi (1031).

Saltanat-ı 'Osmâniye'nin üçyüz otuz ikinci senesi, on altıncı pâdişâhımız olan bir arslan, on sekiz yaşında ve saltanatının dördüncü senesi, rütbe-i vâlâ-yı şehâdetde hem-nâmı Cenâb-ı zî'n-nûreyn ile hemser olmuştur. Sabâ'if-i tarîhimizi karalayan birinci leke budur. 'Uliuv-i himmetinden devlet bi-yük hizmetler ümîd iderdi...¹⁵

Bu kısa anlatım ve yorum, Osman'ı bir ıslâhatçı olarak tanıtmaya da ondan büyük hizmetler beklendiğini söyler; ayrıca yeniçeri ve sipâhîlerin tümünü birden zorba olarak adlandırarak askerin olaydaki sorumluluğunu arttırır. Bu farklı bakış açısının, Abdurrahman Şeref gibi, II. Meşrûtiyet Dönemi'nde Meclis-i Ayân üyeliği yapmış, Osmanlı Devleti'nin son resmî vakanüvisi olmuş ve Tarîh-i Osmânî Encümeni başkanlığında bulunmuş birinden gelmesi dikkat çekicidir.

II. Osman'ın, deyim yerindeyse, Osmanlı-Türk tarihindeki yerini değiştiren kişi ise Mizancı Murad olmuştur:

Sultân 'Osmân-ı Sâni, ya'nî "Genc 'Osmân," kadri bilinememiş, vükelâ ve erkânın ihânetlerine kurbân olmuş, Sultân Mahmûd'a iki 'asır takaddim itmiş, bir dâhî, bir müceddid, bir medâr-ı gurûr-ı 'Osmâniyâdır. Necib ve 'âlî olan maksadını istihsâl itmiş olsa idi, 'Osmânlılık zevâl ve tedennîye doğru gitmeğe devâm itmez, yeni bir takım dîv adımları ile şân ve ikbâlê doğru yürür; bugün dâhî, Süleymân-ı kânûnî devrinde olduğu gibi medâr-ı muvâzenet-i 'âlem makâmında kâ'im bulunurdu.¹⁶

Mizancı Murad, "Genc 'Osmân vak'ası tarîh-i 'Osmânînin en mühimm devrelerinden biridir. Ricâl ve müverrihîn ânın ehemmiyetini sathî sûretde olsun ihâta idememişlerdir. Hattâ meşhûr Koçi Beg'i bile bu bâbda müstesnâ 'add idemeyiz"¹⁷ derken, II. Osman'ın hal'i ve katli vakasına getirdiği bakış açısının yeniliğini açıkça belirtmektedir.

Bu yeni bakış açısı, II. Osman'ın Mısır askerlerinden oluşan yeni bir ordu yaratmayı planlamış olduğu

hakkındaki söylentinin, Mizancı Murâd'ın içinde yaşadığı dönemin fikirlerinin süzgecinden geçirilerek yeniden değerlendirilmesinden doğmuştur:

Pâdişâh taşra, bilhâssa Mısır 'askerinin intizâm ve mükemmelîyetini işitmiş idi. Yerli ve gönüllilerden idiler. Memleket evlâdı vatanına merbût olur. Hamiyet-i millîyesiyse az çok müibeccl bulunur. Yeniçerilerin başlıca kusûrları memlekete 'alâkadan mahrûm ecnebî cerrârları bulunmaları idi. Pâdişâh bu zemîni düşünüyor, bunun üzerine yeniden binâ-yı satveti kurmak istiyordu...

Bir de yeniçeri ocağı erkân-ı devletin ve 'ulemânın elinde saraya karşı bir âlet-i icrâ idi. Pâdişâh yeniçeri ocagını söndürmek kasdına düşmüş; muvaffak olursa, erbâb-ı hırs silâhsız kalacak. Çünkü yerlerine gelecek olan 'unsur-ı memleket, yeniçeriler gibi kör âlet olamayacaklar. Hareketlerinde devlet, millet, memleket hissîyâtına, ya'nî efkâr-ı millîye-i mahalliye-ye maglûb olacaklar.¹⁸

Bu görüş, kabaca, 17. yüzyılın, milliyetçi bir bakış açısıyla değerlendirilmesiydi. Yeniçeriler, "dârü'l-küfr'den dâ'ire-i İslâm'a idhâl idilmiş ecnebî metâ'ı" olarak görülürken,¹⁹ 17. yüzyıl kavramları altüst ediliyordu. Zîrâ II. Osman devrinde "Kul tâ'ifesine ecnebî karışması," "re'âyâ olanlardan Etrâk ve Ekrâd ve Çingâne ve Tât ve A'câm"ın asker olması anlamında kullanılırken,²⁰ ecnebî, tam da Mizancı Murâd'ın "unsur-ı memleket" adını verdiği gruba verilen isimdi.

Dağıstan kökenli bir Osmanlı aydını olarak, Mizancı Murad'ın etnik kökenli bir milliyetçiliği benimsemesi beklenemezdi. Ancak, onun Müslüman-Osmanlı milliyetçiliği, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve milliyetçiliğin resmî ideolojinin bir parçası olarak benimsenmesinden sonra bir dönüşüme uğradı. Böylece Mizancı Murâd tarafından Osmanlı inkılapçılığının en büyük lideri olarak tanıtılan II. Osman, "Türk teceddüdcülüğünün" ilk önderi hâline geldi. İsmail Hami Danişmend bu konuda şöyle diyordu:

Türk inkılâp tarihiyle teceddüd fikriyatının 1031=1622'den bu 1367=1948 senesine kadar tam 326 yıllık uzun ve kanlı bir mâzisi vardır. Bu büyük tarih, ilk Osmanlı müesseselerinin üç yüz sene işledikten sonra eskiyip paslanarak artık iyi işliyemeyecek bir hâle gelmesinden doğan yenileşme ihtiyâciyle başlamıştır. Bu büyük ihtiyâci ilk hisseden teceddüdcü pâdişâh Genc-Osman'dır.



Koçi Bey risâlesinde Yeniçeri ocağının bozulması 990=1582'de ve İlmiyye sınıfının inhitâtı da 1003=1594 tarihinde başlamış gösterilir; Kâtip-Çelebi'nin "Düstâr-ül-Amel li-İslâh-il-Halel" ismindeki risâlesine göre de Ocağın tefessühü gene o tarihlere müstâdiftir... On yedinci asrın başlarından itibaren bozulmaya başlayan müesseseler Asker ve Ulemâ sınıflarından da ibaret değildir: ...saraya artık Türk kızları alınmamasından dolayı da Birinci Ahmed devrinde üç bini bulan ecnebi balayık mahşeri yüzünden "Harem-i Hümayîn" kozmopolit bir kütle şeklini almıştır. Osmanlı tarihinde Genc-Osman'ın yapmak istediği ilk inkılâp hamlesi işte bu vaziyete karşı bir aks-ül-amel mâhiyetindedir...

Başı yaşından çok olgun olan bu dâhi çocuğun yapmak istediği değişiklikler, bundan 326 sene evvelki Osmanlı cem'iyetinin muhâfazakâr telâkkîyâtına nisbetle baş döndürücü şeylerdir; bunların en mühimleri şöyle sıralanabilir:

1- Tereddidi ve tefessüh etmiş kozmopolit bir cem'iyet hâline gelen Yeniçeri ve Sipâhî ocaklarını tamamıyla ilga ve imhâ ederek onların yerine Anadolu, Suriye ve Mısır Türkleriyle Türkmenlerinden millî bir ordu kurmak;

2- Pâytahtı İstanbul'dan Anadolu'ya nakledip kozmopolit bir muhitten millî bir muhite geçmek;

3- İlmiyye sınıfının siyâsî ve malî kudret ve nüfûzunu kırarak artık bozulmaya başlayan bu zümreyi devlet işlerinden el çekmiş bir din ocağı hâline getirmek;

4- Kozmopolit saray an'anelerini değiştirerek "Harem-i Hümayîn"u tasfiye etmek ve hânedânın Türk âilelerinden nikâhla kız almasına yol açmak;

5- Kıyâfette değişiklik yapmak;

6- Fâtih'le Kanunî'nin artık eskiyen mevzûâtı yerine yeni hayat şartlarıyla mütenâsip kanunlar tedvin etmek.²¹

II. Osman, ya da çevresindekiler, gerçekten bazı yenilikler yapmayı planlamış olsa bile, düşündüklerinin bunlar olmadığı kesin. Kul tâifesinin tümüyle ortadan kaldırılmak istenmiş olduğuna dâir bugün elimizde hiç bir kanıt yok; aksine, II. Osman'ın tahttan indirilmesinden önceki son altı ay içinde, enderûndan büyük bir çıkma gerçekleştiğini ve yeni oğlan devşirilmesine dâir bir emrin çıktığını gösteren belgeler var.²² Ayrıca, Osman'ın toplayacağı iddiâ edilen yeni ordu, bu iddiânın yer aldığı kaynaklara göre, sâdece Türkmenler'i değil, Kürt ve Araplar'ı da içinde barındıracaktı.²³ Başkentin Anado-

lu'ya taşınacağına dâir de elimizde kesin bir delil yok. Pâytahtın İstanbul'dan taşınacağını iddiâ eden kaynaklar ise, Anadolu'ya değil, Kâhire'ye gideceğini ileri sürüyorlar.²⁴

Danışmend'in II. Osman'a atfettiği diğer değişiklikler de belgelerle kanıtlanacak türden değildir. Ancak Danışmend'in bu planları neden II. Osman'a atfettiği hakkında fikir yürütmemiz hiç de zor değil. Bu reform programının temel prensipleri milliyetçilik ve lâiklikler ki, Danışmend de Osman'ın "bu büyük fikirlerinde Avrupa'nın ancak XVIII. asır sonlarıyla XIX. asır başlarından itibaren tasarlıyabileceği milliyet ve lâiklik prensipleri bütün vuzuhiyle belirip sezilmektedir,"²⁵ derken bunu açıkça ifâde etmektedir.

Burada hatırlanması gereken, milliyetçilik ve lâiklik ilkelerinin, 19. yüzyıl sonundan itibaren Osmanlı'nın, sonra da Türkiye'nin siyâset sahnesine, güçlü bir şekilde girdiğidir. Ancak, Batı Avrupa ülkelerinin yaşadığı tarihî deneyimden kaynaklanan bu ilkelerin, dünyanın diğer ülkelerini de etkisi altına alması, hiç de sorunsuz bir süreç olmamıştır. Tüm yönleriyle ele alındığında modernleşme diyebileceğimiz bu süreç karşısı, Osmanlı toplumunda, 19. yüzyıl başlarında çeşitli ıslâhat programlarının uygulanmaya başlanmasından beri, ciddî tepkiler de gelmiştir. Bunların en güçlülerinden biri, Osmanlı-Türk yenileşme hareketlerinin, Batı taklitçiliğinden ibaret olduğudur.

İşte II. Osman'ın yenilikçi bir pâdişâh olarak sunulması, tam da bu iddiaları çürütebilecek bir savunmadır:

*Genc 'Osmân ise 'Osmânî inkılâbının şeyh-i ekberidir. Üçüncü Mustafâ, Üçüncü Selâm, İkinci Mahmûd hânlardan teşekkül edecek "zümre-i müceddidîn"ın başıdır. Kadrini seleflerimiz takdîr idemediler, bârî haleflerimizi o şâ'ibeden kurtaralım. Kendi mevcûdiyetimizin hüviyet ve mâhiyetinden artık gâfil olmayalım.*²⁶

Mizancı Murad'ın bu söylediklerini şöyle tefsir etmek mümkündür: Osmanlı inkılapçılığı, Batı taklitçiliğinden değil, "kendi mevcûdiyetimizin" içinden çıkmıştır ve başlangıcı 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başlarından çok daha öncesine dayanır. Nitekim Danışmend'in de söylediği budur:



Teceddüd tarihimizin birinci devresinin (1622-1839)) en mühim fârikası, millî ve mahallî ihtiyaçlardan doğan Türk teceddüdcülüğünün Garb'a karşı "Aşağılık duygusu"ndan mütevellit, kötü ve lüzumsuz bir hayranlıkla ve bilhassa Avrupa müesseselerini körükörüne taklit özentisiyle alâkadâr olmamasında gösterilebilir.²⁷

Kısacası, II. Osman'ın şahsında milliyetçi bir 17. yüzyıl Osmanlı inkılâpçısı yaratılarak, Türkiye tarihine 19. yüzyılda girmiş olan modernleşme hareketine su'nî bir şecere yaratılmış, sonra da bu şecere kanıt olarak gösterilip Türk tarihindeki yenileşme hareketlerinin, Batı etkisinden bağımsız olarak ortaya çıktığı iddia edilmiştir.

Mizancı Murad, ya da İsmail Hami Danişmend'in profesyonel birer tarihçi olmadıkları, bu nedenle de yorumlarının ciddiye alınmaması gerektiği ileri sürülebilir. Ancak II. Osman'ın milliyetçi bir inkılâpçı şeklinde çizilen portresi, profesyonel tarihçiler tarafından da kabul görmüştür. Örneğin Stanford Shaw, II. Osman'ın ordu ve saray teşkilâtını Türkleştirip başkenti Anadolu'ya taşımayı planlayarak, Mustafa Kemal'in inkılâplarını, üçyüz yıl öncesinden haber verdiğini söyleyebilmiştir.²⁸

Bazı tarihçiler ise, daha dikkatli davranarak, II. Osman'ı ıslâhatçı bir pâdişâh olarak nitelendirmekle yetinip, ona milliyetçilik, lâiklik gibi 19. - 20. yüzyıl kavramlarıyla yaklaşmamaya özen göstermiştir. Örneğin Yaşar Yücel, II. Osman Dönemi'nde yazılmış iki eser üzerinde etraflıca çalışmış ve pâdişâhı "reformcu bir hükümdâr" olarak tanımlamıştır.²⁹ Ancak bu teşhis de problemlidir. Bir kere, teşhisin dayandığı iki kaynaktan birinin değerlendirilmesinde ciddi hatalara düşülmüştür.³⁰

İkincisi, Osman bir reformcu olarak tanımlandığında, nedense pek farkına varılmayan bir tenâkuza düşülmektedir. Yaşar Yücel, Osman'ın, içindeki reformcu önerilerden esinlendiğini söylediği Kitâb-ı Müstetâb'ı tanıtırken, 17. yüzyılın "ıslâhatçıları arasında önemli yeri olan iki yazardan daha" bahseder.³¹ Bunlar Koçi Bey ve Kâtip Çelebi'dir. Ancak Mizancı Murad'dan yukarıda aktardığımız üzere,³² Koçi Bey, II. Osman'dan hiç söz etmez. Bu suskunluğu, Koçi Bey'in, II. Osman'ın trajik sonunun, risâlelerini sunmuş olduğu IV. Murad ve İbrahim'in gözünü korkutmaması için aldığı bir önlem olarak değerlendirmek mümkündür denebilir. Ancak, Yaşar

Yücel'in "bu (17.) yüzyılın en büyük ıslâhatçısı ve düşünürü" olarak tanımladığı Kâtip Çelebi'nin,³³ II. Osman'ın bugün büyük anlamlar atfedilen planları hakkında neler düşündüğünü yukarıda gördük. Kâtip Çelebi'den, bir tarihçi olarak verdiği planları, bir ıslâhatçı olarak övmesini bekleyemeyeceğimize göre, hem Kâtip Çelebi'yi, hem de II. Osman'ı, aynı grup içinde ele almak, bir tenâkuz yaratmaktadır.

O halde ıslâhat kavramı üzerinde, "ilerlemeci" bakış açısının tuzağına düşmeden, biraz daha dikkatli düşünmeliyiz. Bugün reformlardan ve ilerlemeden bahsedildiğinde içine düşülen ilerici-gerici çatışması şablonu, 17. yüzyıl Osmanlı siyâset sahnesine taşındığında, kaba- ca, ıslâhatçı olarak tanımlanan bir grupla, muhâfazakâr güçleri temsil eden kapıkulu askerleri ve ulemâ koalisyonu olarak karşımıza getirilir. Oysa önümüze bu şekilde getirilen çatışmaya, 17. yüzyılın kendi diliyle bakacak olursak, durumun oldukça farklı olduğu âşikârdır.

İslâhatçı olarak adlandırılan grubun, zamanın ilerici- cileri olarak görülmesinin en önemli sebebi, arkalarında bıraktıkları, genel olarak nasîhatnâme olarak adlandırabileceğimiz eserlerin, karşılaştırmalı ve eleştirel bir değerlendirilmeye tâbi tutulmaksızın ele alınmasıdır. Bu eserlerin yazıldıkları dönemin özellikleri ile karşılaştırmalı olarak ele alınmaması, düpedüz tarihsel hatalar doğururken, benzerleriyle ciddî anlamda mukâyese edilip eleştirel bir süzgeçten geçirilmemeleri de, muhtevâlarının benzer ve tarafsız yargılamışçasına kabul görmesine yol açmaktadır.³⁴

Tarihsel hatalara örnek vermek gerekirse, Yaşar Yücel'in Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'l-Mü'minîn adlı anonim eserin tarihlendirmesinde vardığı, kanımca oldukça hatalı sonuçtan söz edebiliriz. Yücel, tarihlendirme konusunda, eserde adı geçen Yahyâ Çelebi Efendi'nin Şeyhülislâm Yahyâ Efendi olması gerektiği ve eserde bahsedilen "Kızılbaş" meselesinin, 17. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı-İran savaşlarına atıfta bulunduğu varsayımlarından hareketle, eserde zikr edilen vezîri- azamın, 1638-44 yılları arasında sadâret vazîfesinde bulunmuş olan Kemankuş Kara Mustafa Paşa olması gerektiği sonucuna varmıştır.³⁵ Oysa Yücel'in her iki varsayımı da çok zayıf temellere dayanmaktadır.³⁶ Öte yandan, eserin 16. yüzyıla ait olduğuna delâlet eden daha kesin kanıtlar mevcuttur.³⁷



Daha da önemlisi, eserde yer alan önerilere dikkatle bakacak olursak, bunlardan bir kısmının 1638-44 yılları arasında çoktan uygulamaya geçmiş şeyler olduğunu görürüz. Örneğin, anonim müellif, “(ş)ehirlü tâ’ifesi vâfir ulûfe ile emânetler, kitâbetler tasarruf iderler. Pâdişâh kulları sefer olmadığı vakt mu’attal evlerinde yatmaktan ise hüsn-i rızalarıyla varub bu hizmetleri ol ecnebîlerden yeğ görmeğe râzılardur...,”³⁸ derken çeşitli vergilerin toplanmasında, askerî sınıfın emîn ve kâtib vazîfelerini üstlenmeleri önerisinde bulunmaktadır. Oysa 17. yüzyılın ilk yarısında bu görevler zâten askerî sınıfın, özellikle de altı bölük halkı, çavuş ve müteferrikaların elindedir.³⁹ Dolayısıyla, eserin 17. yüzyıldan önceki bir devirde yazılmış olması icâb eder. Aynı türden başka bir kanıt da, yazarın kapıcı sayısını bine çıkarma konusundaki önerisidir.⁴⁰ Ayn Ali risâlesine göre, 17. yüzyıl başlarında 1.925’i dergâh-ı ‘âlfî, 417’si ise bâb-ı hümayûn kapıcısı olmak üzere toplam 2.342 kapıcı vardır.⁴¹ Son olarak, Yücel’in, 17. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı-İran savaşlarına atıfta bulunduğunu ileri sürdüğü, “Kızılbaş” meselesine ayrılmış olan bölüm, kanımca, 16. yüzyıl ortalarıyla ilgilidir. Zirâ müellifin, “Kızılbaş, pâdişâh-ı âlempenâh hazretlerine mukâbil gelmediği defa’lele sâbit ve zâhir oldu,”⁴² ifâdesi daha çok Kânûnî’nin İran seferlerini çağrıştırmaktadır. Sonuç olarak, kanımca Kânûnî’nin saltanat döneminin son yıllarında yazılmış olması gereken bu eserin, 1638-44 yıllarına tarihlendirilmesi, genel olarak nasîhatnâme adı altında ele alınan eserlerin, yazıldıkları dönemin özellikleriyle karşılaştırılmamasına güzel bir örnek teşkil eder.⁴³

Nasîhatnâme türünden eserlerin incelenmesinde içine düşülen daha önemli bir hata ise, bu eserlerin içerdikleri önerilerin, tarafsız ve genel geçer yargılamışçasına ele alınmasıdır. Oysa bu yapıtların müellifleri, gerek yaşadıkları devrin güncel siyâsî çekişmelerine, gerekse daha derin toplumsal çatışmalara taraf olan kimselerdi.⁴⁴ Birinci türden gerginlikler bu eserlerde kolayca göze çarparsa da,⁴⁵ ikinci ve daha önemli çatışmaları ortaya çıkarmak için, yazarların öne sürdükleri savları eleştirel bir süzgeçten geçirmek şarttır.

Öncelikle herhangi bir nasîhatnâme müellifinin kimliği ve toplumsal konumu, dolayısıyla da gerek şahsî menfaati, gerekse temsil ettiği grubun çıkarları göz önüne alınmalıdır. Çok basit bir örnek vermek gerekirse, il-

miye kökenli müelliflerle “bürokratik” görevlerden yetmişmiş olanlar arasında, yazdıkları eserlerde ağırlık verdikleri konular ve önerdikleri çözümler açısından, önemli farklar bulunduğunu söyleyebiliriz.⁴⁶ Örneğin, Hasan Kâfî, ulemânın askerî sınıfa artan bağımlılığını eleştirirken, Koçi Bey, ilmiye kurumunun askerî sınıf tarafından yeterince kontrol edilmediğini ileri sürer.⁴⁷

İlmiyeden olsun, kalemiyeden olsun, bu yazarların ortak özellikleri de vardır. Hemen hepsi de, basitçe söylemek gerekirse, işlerin kötüye gittiği konusunda hemfikir. Çoğu, devletin yaşadığını ileri sürdükleri gerilemenin, III. Murad’ın saltanatı sırasında, ya da en erken Kânûnî devrinin sonlarında başladığını söyleyip, örnek alınması gereken altın çağın da Kânûnî ya da Fâtih Dönemi olduğunu iddia ederler.

Oysa söz ettikleri altın çağ, yaşanmış bir şey değildir. Nasîhatnâme müelliflerinin söz ettikleri meselelerin hemen hepsi, kendilerine örnek aldıkları altın çağda da şikâyet konusu olmuştur. Şehzâde Korkud’un, 1508 yılı civarında, Arapça olarak kaleme aldığı Da’vatu’n-nafsî’t-tâliha ilâ’l-a’mâlî’s-sâliha, babası II. Bayezid (1481-1512) ve hatta dedesi II. Mehmed (1451-81) dönemlerine yönelik eleştirilerle doludur.⁴⁸

... timâr almağa deve gerek, at gerek, mal gerektir; yoldaşa timâr yokdur, kande maldâr etrâk tâifesi varsa, bâzirgân oğulları varsa, kadî oğulları, mütevellî oğulları varsa, kadî kulları varsa, ribâhorlar varsa cümlesi ehl-i timâr oldılar; paşanın ne kadar aşçısı sayısi mehteri ve sayır hüddâmı varsa, cümlesi ehl-i timâr oldılar, yoldaşa dirlik kalmadı, görsünler imdi timârî nâ-mahalle viriüb sipâhî tâifesine zulm etmekden ne fitneler ne fesâdlar zâhir oldu ve dahi neler zâhir olsa gerektir...

Yukarıdaki parça ise 16. yüzyılın sonu, ya da 17. yüzyılın ilk yarısında yazılmış bir nasîhatnâmeden değil, 1511 yılı civarında kaleme alınmış bir belgeden iktibas edilmiştir.⁴⁹ Bu noktada, tam da 17. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Veysî’nin, rüyâsında, Sultan Ahmed’e öğütler verdirdiği Büyük İskender’e söylettiğini tekrarlamakta fayda var: “bî-fefâ dünyâ eger benim bildigim dünyâ ise ne bir pâdişâh zamânında hergiz ma’mûr ve âbâdân olmuşdur, ve ne halk-ı ‘âlem anın şerrinden amân bulmuşdur; zamânımızda harâb didiğimiz dünyâ ne vaktde ma’mûr ve âbâdân idi?”⁵⁰ Kısacası nasîhatnâme müelliflerinin bahsettikleri düzensizliklerden, en azın-



dan bazılarının, içinde yaşadıkları zamana özgü olduğu-
nu söylemek zor.⁵¹ Dolayısıyla onların ortak noktalarını
oluşturan “gerileme” fikrinin de çok sağlam temellere
oturduğu söylenemez.

Yazarların bir başka ortak noktası olarak, çoğunca
“gerileme”nin sebebi olarak görülen, yakın zamanlarda
“kânûn-ı kadîm”den sapılmış olduğu fikri gösterilebilir.
Oysa bu fikir, sâdece bugün “ilerici” olarak gördüğümüz
17. yüzyıl nasihatnâme müelliflerine özgü değildir. Bu-
gün bize zamânın “gerici” güçleri olarak sunulan asker-
ler de yaptıklarını “kânûn-ı kadîm”e atıfta bulunarak
meşrûlaştırmaya çalışmışlardır. Örneğin, 1618-22 yılları
arasında yazılıp II. Osman’a sunulmuş olan Kîrâb-ı Müs-
tetâb’ın anonim müellifi, III. Murad devrinden beri “ni-
zâm-ı ‘âleme ihtilâl” verenlerin, “dâ’imâ kânûn-ı kadîme
muhâlîf mesleke sâlik” olduklarını iddia ederken,⁵² Tûğî
Hüseyn bin Sefer adlı emekli yeniçeri, II. Osman’ın kat-
li ve Mustafa’nın ikinci saltanatını konu eden eserinde,
Osman’ı tahttan indiren askerlerin de Mustafa’dan “kâ-
nûn-ı ‘Osmânîde ihdâs olan yeni âyînlerin ref” olup ol-
âyîn’in ihdâsına sebep olan kişilerin katl olunmasını tale-
b” eylediklerini söyler.⁵³ Kâtib Çelebi de, tarihinde bu
olaydan bahsederken, “kânûn-ı kadîmi koyub yeni kâ-
nûnlar icâdını sevk iden kimselerin katlini talep itdiler,”
diyerek Tûğî’nin yargısını onaylar.⁵⁴

Bu örnek iki önemli noktanın altını çiziyor. Birin-
cisi, “kânûn-ı kadîm,” 17. yüzyılda, hem bugün ıslâhat-
çı olarak adlandırdığımız grup tarafından, hem de bun-
ların karşıtlarınca atıfta bulunulan bir meşrûiyet aracı-
ydı. İkincisi, Kâtib Çelebi gibi ıslâhatçı grup içinde görü-
len bir şahsiyet, bugün tutucu olarak adlandırdığımız
yeniçeri ve sipâhî gruplarının, bu meşrûiyet aracını kul-
lanmalarını pekâlâ onaylayabiliyordu.

O halde, yukarıda söylemeye çalıştığım şeyleri özet-
lersek, nasihatnâme müelliflerinden yola çıkarak 17.
yüzyılda bir ıslâhatçı gruptan söz etmek iki nedenle yan-
lış olur. Birincisi, ortada bir grup yoktur. Bu yazarlar,
farklı konulara ağırlık veren ve farklı çözümler öneren
kişilerdir. Üstelik, hemen hemen tek ortak özellikleri,
yani işlerin kötüye gittiğine dâir bir hemfikiriyet, hiç de
sağlam temellere oturmamaktadır. İkincisi, ıslâhatçı ola-
rak görülen yazarların, kendilerinin, tutucu yaftası yapış-
tırılan gruplardan ayırd edilmelerini sağlayacak bir özel-

likleri de yoktur. Zira, önerilerini ifâde ederken atıfta bu-
lundukları meşrû zemin, yani kânûn-ı kadîm, bugün on-
ların karşıtları olarak gösterilen grubun da meşrûiyet
kaynağıdır. Üstelik bunun böyle olduğu ıslâhatçı grupta
görülen biri tarafından da onaylanmıştır. Dolayısıyla, 17.
yüzyılda kânûn-ı kadîme dönmek istediklerini ileri sü-
ren insanlardan bir kısmını ilerici, bir kısmını ise tutucu
olarak adlandırma girişimi batağa saplanmaktadır.

Peki öyleyse, Osman’ı milliyetçi bir reform kahra-
manı, nasihatnâme müelliflerini de 17. yüzyılın ilerici
zümresi olarak sunan, “ilerlemeci” yorum, gücünü nere-
den almaktadır? Tek kelimeyle söylemek gerekirse, dev-
letten. Nasihatnâme müelliflerinin yukarıda sözünü et-
mediğim bir ortak özelliği, şu ya da bu şekilde devletten
geçinen kimseler olmalarıdır. Teşhis ettikleri “gerileme”
de Osmanlı toplumundan çok devlet teşkilâtıyla ilgili-
dir. Reâyânın hâlinden çokça söz etseler de, bu, reâyânın
çıkarlarından çok, devletin onlardan vergi toplamasını
garantileyebilmesiyle ilgilidir. Osmanlı Devleti gibi eği-
tim ve yargı kurumlarını tümüyle kontrolü altına alma-
ya çalışmış bir teşkilât, kendisinden bağımsız kalabile-
cek bir yapı hemen hemen bırakmamıştır. Dolayısıyla,
farklı grupların çıkarlarını devletinkilerden bağımsız
olarak tahayyül edebilecek düşünce yapılarının oluşumu-
na pek yer kalmamıştır.

Osmanlı Devleti bugünkü Türkiye Cumhuriyeti
topraklarında yerini yeni Türk devletine bırakırken, bü-
yük ölçüde bu mirâsı da devretmiştir. Tarih alanında bu
mirasın etkisi, devlet merkezli bir Osmanlı tarihçiliğin-
den bugün dahi tümüyle kurtulunamamış olmasında ko-
layca görülebilir. Osmanlı tarihi, bir Osmanlı Devleti ta-
rihinin ötesine pek geçememiştir. Osmanlı’nın yükselişi
devletin yükselişi, gerilemesi de devletin zayıflaması
merkez alınarak yazılagelmıştır. Oysa devletin yükselişi
sırasında durumu kötüleşen birçok grup olduğu gibi (ör-
neğin Anadolu’daki birçok merkez taşra statüsüne düş-
müş, buraların önde gelenleri ciddi statü kayıplarına uğ-
ramıştır), devletin zayıflaması döneminde de bazı grup-
lar güç kazanmıştır (taşra ayânı ve sermaye erbâbı gibi).

Bir de devlet kavramının geçirdiği anlam değişikli-
ği nedense pek dikkate alınmamıştır. Bugünkü modern
devlet, en azından kuramsal olarak, toplum tarafından
kurulan ve onun için varolan bir hizmet kurumuyken,



modernite öncesi çağların devlet kurumu, kabaca, küçük bir azınlığın, çoğunluk üzerinde hüküm sürerek topladığı vergilerle geçinmesini sağlayan bir mekanizmadan ibâretti. Devlet hakkındaki bu görüş, sâdece bugün geçmişe bakarak verilen bir yargı da değil üstelik. Kınalızâde Ali Efendi (1510-72), emâreti, yani askerî-siyâsî iktidârı, ticâret, zanâat ve zirâat gibi bir servet edinme aracı olarak görmüş,⁵⁵ ve devleti oluşturan unsurların ittifak hâlinde olması gerektiğinin altını çizerken şöyle demiştir:

Ve ülfet ki miyân-ı ashâb-ı devletde mün'akid olmuşdur, kâyım olub, ol ülfetin lâzımı olan galebe ve istilâ dahî dâym olur. Zirâ mukarrerdir ki her devletin ibtidâsı, bir tâyife ittifâk idiüb tezâhür ve ta'âviinde beden-i vâhidin a'zâsı ve cesed-i mu'ayyenin eczâsı gibi olmakla olur. Zirâ her şahsın bir mikdâr-ı mu'ayyen üzere kuvveti vardır; ammâ mecmû' olub bir yere gelicek, her biri kuvvetinden ziyâde olur. Pes tâyife-i kalîle ittifâk itmekle tavâ-yif-i kesîre-i gayr-ı müttefikeye gâlib olur. Görünmez mi ki her tâyife (ki) bir devletin ashâbıdır, re'âyâsına nisbet 'ösr-i 'aşîri değildir; ammâ bunlar müttefik, re'âyâ gayr-ı müttefik olmagla, bunlar gâlib ve hâkim, anlar maglûb ve mahkûm olur.⁵⁶

Devletin, halkın nüfusunun yüzde biri kadar dahi olmayan bir azınlığın, halkı galebe etmesi sonucu kurulduğu, sanırım bundan daha açık dile getirilemezdi. Nasihatnâme müelliflerinin çıkarlarını korumaya çalıştıklarını ileri sürdükleri devlet de, 1300 lerden 16. yüzyıl sonlarına kadar yükselip sonra duraklayarak çöküşe geçtiği söylenen devlet de, işte bu türden bir devlettir.

Özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren, “ilerleme” düşüncesinin güçlü etkisi Osmanlı Devlet elitini de sardı. 20. yüzyılın başında, İttihâd ve Terakkî'nin iktidârı, adı üstünde, “ilerleme”nin iktidârıydı. Bu dönemin ve İttihâd ve Terakkî'nin fikrî mirâsını devralan cumhuriyet döneminin devletçi aydınları, kendi “ilerlemeci” ruhlarının, 16. ve 17. yüzyılların Osmanlı devletçi müelliflerinde de var olmuş olması gerektiğine kanaat getirdiler ve böylece “ilerleme” fikrinin var olmadığı bir çağda, bir ilerici-gerici çatışması yarattılar.

16. ve 17. yüzyıllarda gerek Osmanlı Devleti, gerekse toplumu, dünyâ tarihindeki gelişmelere paralel olarak, çok önemli dönüşümler geçirdi. Bu süreç içinde ciddi toplumsal çatışmalar da yaşandı. Ancak bu çatışmaların doğasını anlayabilmek için, öyle sanıyorum ki, Osmanlı tarihini devlet merkezli bir açıdan, “ilerlemeci” bir bakışla ele almaktan vaz geçmemiz gerekiyor.

- 1 H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (Tarihün Vig Yorumu), London, 1931. 1648 yılında Edinburg'a yürüyerek kral Charles'ın taraftarlarına muhalefet eden İskoçlar'a verilen Whiggamore adının kısaltılmışı olan Whig (Vig), Britanya'da, 17. yüzyıl sonlarından itibaren, kralın otoritesini sınırlayıp meclisin gücünü arttırmaya çalışan siyâsî hareketin taraftarlarına verilmiş olan isimdir.
- 2 “Kânûn-ı kadîm” olarak çevirdiğim ancient constitution kavramı ve bu kavramın 17. yüzyıl İngiliz siyâsî tartışmalarındaki yeri hakkında, bkz.: J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law, a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century, a Reissue with a Retrospect*, Cambridge, 1987 (1. baskı, 1957).
- 3 II. Osman'ın hal'i ve katlini ele alan, 17. yüzyıla ait pek çok eser vardır. Bunların geniş bir kısmının kısa bir değerlendirmesini daha önce *Mutiny: Narrative, Event, and Context in Cross-Cultural Perspective* (Columbus, Ohio, ABD; 10-11 Ekim 1998) adlı konferansa sunduğum “1622 Military Rebellion in Istanbul: a Historiographical Journey” adlı tebliğde ele almıştım. Burada hepsini teker teker ele almaktansa bu eserleri en iyi temsil eden iki örneği seçmeyi yeğ tuttum.
- 4 Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, c. 2, İstanbul, 1283, s. 380-381.
- 5 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, c. 2, İstanbul, 1287, s. 9.
- 6 Peçevî, s. 382-383.
- 7 Peçevî, s. 385, 388.
- 8 Kâtip Çelebi, s. 9-10.
- 9 Kâtip Çelebi, s. 12-24.
- 10 Kâtip Çelebi, s. 24.
- 11 Na'imâ da Kâtip Çelebi'nin bu yorumlarını hemen hemen aynen iktibâs etmiş ve bunlara ilâveren II. Osman'ın Saltanat Dönemi'nde meydana ge-

- len güneş tutulmasından ve bunun uğursuzluğundan da söz etmiştir; *Tarih-i Na'imâ*, c. 2 (İstanbul, 1281), s. 233-4.
- 12 Tûğî Tarihi adıyla bilinen bu eseri, bilinemeyen nüshaları ve nüshalar arasındaki, eserin mâhiyetini etkileyen önemli farklarla birlikte, *Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Uluslararası Kongresi'ne* (7-9 Nisan 1999, Selçuk Üniversitesi, Konya) sunduğum “Tarih ile tarih-yazını ilişkisi ekseninden ‘Tûğî Tarihi’ metinleri üzerinde bir deneme” adlı tebliğde ele aldığım için (tebliğler basılacaktır), burada tekrar eserin üzerinde durmayacağım.
- 13 *Üst-i zafer*, İstanbul, 1243.
- 14 Ahmed Vefik, *Fezleke-i tarih-i 'osmânî*, 2. baskı: İstanbul, 1287, s. 88-9.
- 15 'Abdurrahmân Şeref, *Tarih-i devlet-i 'osmâniye*, c. 2, İstanbul, 1312, s. 30.
- 16 Mehmed Murâd, *Tarih-i Ebû'l-fârûk: tarih-i 'Osmânîde siyâset ve medeniyet i'ribârıyla hikmet-i aslıye tabarrûsine teşebbüs*, c. 5, İstanbul, 1329, s. 9, 63.
- 17 Mehmed Murâd, s. 60.
- 18 Mehmed Murâd, s. 59, 70.
- 19 Mehmed Murâd, s. 25.
- 20 Prof. Dr. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Kitâb-ı Müstetâb-Kitabu Mesâlibi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mîl'mîn-Hızzü'l-Mülûk*, Ankara, 1988 (bundan sonra: Yücel (1988)); bu eserdeki iki risâlenin ilk baskıları: Prof. Dr. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler I: Kitâb-ı Müstetâb*, Ankara, 1974; *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler II: Kitâb-ı Mesâlibü'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mîl'mîn*, Tıpkıbasımı, Ankara, 1980; *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler III: Kitâb-ı Mesâlibü'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mîl'mîn*, Metnin Türk Harflerine Çevirisi ve Değerlendirmesi, Ankara, 1981), s. 2, 4 (*Kitâb-ı Müstetâb*, eski harfli metin, s. 6, 7).
- 21 İsmail Hami Danişmend, *İzablı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, c. 3, İstanbul, 1950, s. 290-1, 292.



- 22 Bkz.: Ahmed Reffk, "Devşirme usûli, 'acemî oğlanlar," *Edebiyât Fakültesi Mecmû'ası* 5 (1927): 1-14, s. 4-5; Kâtip Çelebi, *Fezleke*, c. 2, s. 8; Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (bundan sonra: BOA), Kâmil Kepeci tasnifi, defter no: 257, s. 65-71, 74-5, 79-80.
- 23 Sir Thomas Roe, *The Negotiations of Sir Thomas Roe in His Embassy to the Ottoman Porte*, London, 1740, s. 43-44.
- 24 Örneğin, Peçevi, c. 2, s. 380.
- 25 Danişmend, s. 292.
- 26 Mehmed Murâd, s. 63.
- 27 Danişmend, s. 291.
- 28 Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 1: Empire of the Gazis: the Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge, 1976, s. 192 (*Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Birinci cilt: Gaziler İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükselişi ve Çöküşü*, 1280-1808, çev.: Mehmet Harmancı, İstanbul, 1982, s. 265).
- 29 Bu eserlerden birincisi yukarıda alıntılıdığım *Kitâb-ı Müstetâb* [Yücel (1988) içinde] diğeri ise *Zafer-nâme*'dir; bkz.: Prof. Dr. Yaşar Yücel, "Yeni Bulunan II. Osman Adına Yazılmış Bir 'Zafer-nâme'," *Belleten* 43/170 (1979): 313-64 ve Prof. Dr. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler VI: II. Osman Adına Yazılmış Zafer-nâme*, Ankara, 1983.
- 30 Yücel'in "bir îslâhat lâyhâsı olarak" da değerlendirilebileceğini ileri sürdüğü [bkz.: Yücel (1988), s. 55] *Zafer-nâme*, II. Osman'ın hal'i ve katli vakasından sonra ikinci kez tahta geçen I. Mustafa'yı da bolca övmekten hiç çekinmeyen biri tarafından yazılmış olup, eserin Yücel tarafından neşredilmiş metninde önemli problemler vardır. Eserin müellifinin tesbiti ve neşrindeki problemler konusuna daha önce, "Zafer-nâme müellifi Hâli-si'nin bilinmeyen bir eseri münâsebetiyle," adlı makâlede (*Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 19 (1999)) değinmiş olduğum için burada tekrar etmiyorum.
- 31 Yücel (1988), s. XVIII.
- 32 Bkz.: dipnot 17.
- 33 Yücel (1988), s. XVIII.
- 34 *Nasihatnâmeler* üzerine yapılan yeni çalışmalar, konu hakkındaki eski literatürün vardığı sonuçları ciddi anlamda sorguluyor. Örneğin Douglas A. Howard, bu eserleri bir "edebî tür" (literary genre) olarak görmeyi öneriyor; bkz.: "Ottoman historiography and the literature of 'decline' of the sixteenth and seventeenth centuries," *Journal of Asian History* 22 (1988): 52-77. Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj ise *nasihatnâme* yazarlarını, Osmanlı sosyo-ekonomik sisteminin geçirdiği dönüşüm sonucu ortaya çıkmış elitler arası bir iktidar kavgasında yerlerini alan bir çıkar grubu olarak ele alıyor; bkz.: "Fîtnab, huruc ala al-sultan ve nasihat: political struggle and social conflict in Ottoman society, 1560s-1770s," Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Emeri van Donzel, dzn., *Actes du VI^e Symposium du Comité International d'études pre-ottomanes et ottomanes içinde*, İstanbul, 1987, ve "The Ottoman nasihatname as a discourse over 'morality,'" Abdel-jelil Temimi, dzn., *Melanges, Professeur Robert Mantran içinde*, Zaghouan, 1988. Rhoads Murphy, Osmanlı yazarlarının eserlerini değerlendirirken onların şahsî çıkarlarının da göze alınması gerektiğinin altını çiziyor; bkz.: "Review Article: Mustafa Ali and the Politics of Cultural Despair," *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* 21 (1989): 243-55 (bu arada, Murphy'nin bu eleştiriyi yönelttiği Cornell H. Fleischer'in *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: the Historian Mustafa Ali, 1541-1600*, (Princeton, 1986), [çev.: Ayla Ortaç, *Tarihçi Mustafa Âli, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati* (İstanbul, 1996)] adlı eserin, bu eleştiriyi çok da hak etmediği kanaatindeyim; bkz.: Fleischer'in cevâbı notu, *IJMES* 22 (1990): 127-8). Tüm bu tartışmalar yine zamanda Türkiye'ye de yansdı; bkz.: Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları* (İstanbul, 1997); ve Kemal Çiçek, "Osmanlı Yönetim Yapısında Yolaşma ve Siyasetnameler," Davut Dursun ve Hamza Ai, dzn., *Türkiye'de Yönetim Gelenekçi Kurumlar, Sorunlar ve Yeniden Yapılanma Arayışları* (İstanbul, 1998) içinde, s. 31-60 (bu iki referans için Doç. Dr. Kemal Çiçek'e çok teşekkür ederim).
- 35 Yücel (1988), s. 59-62.
- 36 Eserde adı geçen ve Beşiktaş'ta ikâmet ettiği açıkça belirtilen Yahyâ Çelebi Efendi'nin, 16. yüzyıl şeyhlerinden Beşiktaş'ta dergâhı bulunan Yahyâ Efendi (ö. 1571) olmadığı, Yücel tarafından kanıtlanamamıştır. Ayrıca "Kızılbaş" meselesi, sâdece 17. yüzyılın ilk yarısına özgü bir mesele olmayıp, Osmanlılar için 16. yüzyılın başlarından beri varlığını sürdüren bir sorundur.
- 37 Meselâ müellif, "merhûm ve magfûr Sultan Selim Han-Aleyhi'r-rahmeti ve'r-rıdvân-zamânında Mısır seferinde Çârkeslerün çâdırların gâret itdüğü-müzde üç dört yerde çâdırdan mesicidler bulundu," derken [Yücel (1988), s. 125; *Kitâb-ı Mesâlih-i'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*, eski yazı metin, s. 127], kanımca, kendisinin bizzat katıldığı bir seferden bahsetmektedir ki, bu da müellifin 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ordusunda aktif olarak yer almış olduğuna işaret eder. Ayrıca, kendisi hayatta iken vefat etmiş gibi bahsettiği Hekim Hâmûnogh [Yücel (1988), s. 91; eski yazı metin, s. 2], eğer Kânûnî Süleymân devrinin (1520-66) sonlarına doğru ölmüş olan Yahudi tabib Hamanoğlu (Nev'izâde, 'Atâ'î, *Hadâ'ikü'l-bakâ'ik fî tekâmüli's-şakâ'ik*, haz.: Abdülkadir Özcan, *Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, c. 2, İstanbul, 1989, s. 196-7) ile aynı şahıs ise, müellifin Kânûnî devrinin sonlarında da hayatta olduğu ileri sürülebilir.
- 38 Yücel (1988), s. 109; eski yazı metin, s. 73.
- 39 Merkezî hazîne gelirlerinin günü gününe kaydedildiği "carîh" defterlerine bakılacak olursa, memleket genelinde cizye ve mukâta'aların tahsilinde, emânet ve kitâbet vazifelerinin, 17. yüzyılın ilk yarısında, ezici bir çoğunlukla, ebnâ-ı sipâhiyân, silâhdârân, müteferrikagân ve çavuşân elinde olduğu çok açık bir şekilde görülmüş; bkz.: BOA, Kâmil Kepeci tasnifi, defter no: 1650, 1805, 1807, 1909.
- 40 Yücel (1988), s. 117; eski yazı metin, s. 99-101.
- 41 'Ayn 'Alî, "Risâle-i vazife-hvârân ve merâtib-i bendegân-ı âli-i 'Osmân," *Kavânîn-i âli-i 'Osmân der bulâsa-ı mezâmîn-i defter-i dıvân içinde*, İstanbul, 1280, s. 93.
- 42 Yücel (1988), s. 122; eski yazı metin, s. 118.
- 43 İlginçtir ki Yücel, yukarıda verdiğim örnekler ışığında, 17. yüzyıldan önce ve büyük bir ihtimalle de Süleymân'ın saltanatının son yıllarında yazılmış olması gereken *Meââlih'in*, 1638-44 yıllarında sadrazamlık yapmış olan Kemankeş Kara Mustafa Paşa'ya sunulmuş olduğu iddiasını sürdürmüştür; bkz.: Prof. Dr. Yaşar Yücel, *Osmanlı Ekonomi-Kültür-Uygurluk Tarihine Dair Bir Kaynak: Es'ar Defteri (1640 Tarihli)*, Ankara, 1992, s. 13, 15-17 (birinci baskı: *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler*, IV: 1640 Tarihli Es'ar Defteri, Tıpkıbasımı, Ankara, 1981; *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler*, V: 1640 Tarihli Es'ar Defteri, Metnin Türk Harflerine Çevirisi ve Değerlendirilmesi, Ankara, 1982).
- 44 Bkz.: Not 34.
- 45 Örneğin *Hzri'l-Mülâk*'un anonim müellifinin, III. Murad'ın saltanatının ilk yıllarında Sokollu Mehmed Paşa muhalifî saflarda yer aldığı çok açıktır; bkz.: Yücel (1988), ss. 177-9, 188; eski yazı metin, ss. 13a-18b, 37b. Bu arada, bu eserin telif tarihi, "yaklaşık 1580 yılı dolayları" olarak belirtilmişse de [Yücel (1988), s. 167], daha kesin olarak 1574-79 arasındır diyebiliriz, zira eserin sunulduğu III. Murad'ın tahta çıkış tarihi 1574, eserde "vezîr-i a'zam" olarak adı geçen Mehmed Paşa'nın [Yücel (1988), s. 177; eski yazı metin, s. 13a] ölüm tarihi ise 1579'dur.
- 46 Bu konuda bkz.: Derin Terzioğlu, *Turmoil, Upheaval and Confusion Among Men: Ottoman Decline-Consciousness in the Seventeenth Century; a comparison of analyses of decline and suggestions for reform by Ottoman ulema and bureaucrats*, lisans bitirme tezi, Princeton Üniversitesi, 1991.
- 47 Terzioğlu, s. 19.
- 48 Cornell H. Fleischer, "From Şehzade Korkud to Mustafa Âli: Cultural Origins of the Ottoman Nasihatname," haz.: H. W. Lowry ve R. S. Hattox, *IIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey, Princeton, 1983; Proceedings içinde*, İstanbul, 1990, s. 67-77, özellikle, s. 71-2.



- 49 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, E 6187'den nakl eden Şahabettin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı," *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 1/3 (Aralık 1967), s. 35, belgenin fotokopisi, s. 38, belge: 5.
- 50 Veysî, *Hvâbnâme*, İstanbul, 1293, s. 8.
- 51 Örneğin yukarıda sözünü ettiğim üzere, *Kānûnî* devrinin sonlarında yazılmış olması gereken *Kitābu Mesâlihî'l-Müslimîn ve Menâfi'î'l-Mü'minîn*'i 1638-44 yılları arasına tarihlendiren Yücel, eserin 17. yüzyıl sorunlarını dile getirdiğini göstermek adına, anonim müellifin işâret ettiği problemlere değinen birçok 17. yüzyıl vesikası bulabilmiştir; bkz.: Yücel (1988), s. 68-88.
- 52 Yücel (1988), s. 1-2; eski yazı metin, s. 2, 5.
- 53 Avusturya Millî Kütüphanesi, H. O. 74, v. 19b-20a (karş., Fransa Millî Kütüphanesi, turc 227, v. 28b; supp. turc 871, v. 27b).
- 54 *Fezleke*. c. 2, s. 19 (karş., Na'imâ, c. 2, s. 224-5).
- 55 Kınalızâde 'Alî Efendi, *Ahlâk-ı 'Alâî*. Bulak, 1248, II. kitap, s. 7; bu noktayı Halil İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600," dzn.: Halil İnalcık ve Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, 1994, içinde, s. 44'de zikretmiştir.
- 56 Kınalızâde 'Alî Efendi, III. kitap, s. 2. Köşeli parantez içinde metne ilâve ettiğim "ki," cümlelerin anlam bütünlüğü için gerekli olduğu gibi, *Ahlâk-ı 'Alâî* yazmalarından ketebe olanlar içinde nisbeten erken tarihli bir yazmada da vardır; bkz.: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 626 (9 Safer 983/20 Mayıs 1575'de kopya edilmiştir), v. 408a, st. 2'nin ilk kelimesi.



OSMANLI İMPARATORLUĞU ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

PROF. DR. BAYKAN SEZER
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Bu yıl Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunun 700. yılını kutluyoruz. 700. yıl kutlamaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihe karıştıktan sonra yokluğunda yapılan ilk 100. yıl kutlamalarıdır. Bu 700 yılın, son yüzyılın yaklaşık ilk çeyreğinde Osmanlı İmparatorluğu varlığını, toplumlararası ilişkilerde ağırlığını korumasını bilmiştir. Türk toplumu arada geçen 76 yıl içinde çok köklü bir değişime uğratıldığı için Osmanlı İmparatorluğu bugün bize çok uzak gibi görünebilir. Oysa babalarımız, bilemediniz dedelerimiz doğumlarında Osmanlı vatandaşı idiler, Osmanlı kimliği taşıyorlardı. Başka deyişle Osmanlı İmparatorluğu bizim yakın mirasımızı oluşturmaktadır. Günümüz toplumu Osmanlı İmparatorluğu mirası üzerine kuruludur (Osmanlı mirası ile olan ilişki sırasında çok çeşitli bir biçim kazanabilir. Bu mirasın reddi de bu ilişki biçimlerinden birisidir. Aslanan Osmanlı mirası ile bir biçimde kaçınma olanağının bulunmayışıdır).

Toplumlar özelliklerini ve sorunlarını ve gücünü belli birikim sonunda kazanırlar. Yine başka türlü söylersek toplumların özelliklerinin kaynağında kendi serüvenleri bulunmaktadır. Toplumların kimliği kendi tarihî serüvenleri içinde oluşmaktadır. Toplum bilimlerinde tarihin önemi sıkça vurgulanmaktadır. Tarih bu önemli belli kahramanlık öyküleriyle günümüz insanlarına hoşça vakit geçirtmeye ya da onları avutmasıyla kazanmaktadır. Günümüz toplum koşullarının, toplumumuz sorunlarının ve bu sorunlar karşısında çözüm olanaklarının temelinde toplumumuzun belli birikimi, tarihî mirası yatmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu günümüz sorunlarını, bu sorunlar önünde elimizde bulunan gücü-

müzü tanımamız açısından bizim için çok büyük bir önem taşımaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu biz Türkler için yalnızca tarihin belli bir başlığı, bu başlık ne denli ilgi çekici olursa olsun, olarak değil aynı anda günümüz toplumu ve sorunları ile olan ilişkisi için de büyük bir önemi bulunmaktadır. Bu nedenle Türkiye'de Osmanlı İmparatorluğu'na ilgisiz kalma olanağımız bulunmamaktadır. Gerçekten de toplumumuzun geniş bir kesiminde Osmanlı'ya ilgi görülmektedir. Ve bu ilgi de günümüz sorunları ve çekişmelerine bağlı bir ilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk ağızda bu ilgi sağlıklı bir yaklaşım biçimi görüntüsü taşımaktadır. Ancak bizde Osmanlı konusunda işler biraz tersine oluşmaktadır. Günümüzü anlamak, sorunlarımıza çözüm üretmek çabasında Osmanlı'ya yönelmek yerine günümüz tartışmalarında takınılmış tutumlar önünde söz konusu tutumların doğrulanması amacıyla ya da varolan tutumlardan birisine bağlılığın bir göstergesi biçiminde Osmanlı'nın değerlendirilmesine tanık olmaktadır. Osmanlı ile ilgili hepimizin bir yargısı bulunmaktadır. Ama bu yargılar biraz önce değindiğimiz olay sonucu Osmanlı'yı açıklamaktan çok uzaktır. Bu yalnızca tarih bilgisizliği ile sınırlı kalacak bir olay değildir. Tarihî birikimin birer ürünü olan sorunlarımızın anlaşılıp açıklanmasını ve böylece sorunlarımıza çözüm üretilmesini de engellemektedir. Türk insanı takınılmış belli tutumlar içinde tutsak kalmayı ve bu tutuma bağlılığını sorunlarının çözümü yolunda çaba harcamaya yeğlemektedir.

Hepimizin Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili bir yargısı bulunmakta ama bu yargılarımız Osmanlı İmpa-



ratorluğu'nu açıklamaktan uzak kalmaktadır. Bu nedenle de Osmanlı tartışmalarında bir ilerleme, Osmanlı ile ilgili sürdürülebilen araştırmalar sonunda bir birikimden söz etmemiz güçtür. Günümüz Osmanlı tartışmalarının ilgi çekici bir başka yönü daha bulunmaktadır. Osmanlı İmparatorluğunu bir bütün olarak ele alınıp değerlendirme yoluna gidilmemektedir. Bugün Osmanlı uzmanı sayabileceğimiz bir tarihçimiz, bir sosyologumuz bulunmamaktadır. Üniversitelerimizde tarih bölümlerinin yapılanmasına bağlı olarak Orta Çağ, Yeni çağ ve Yakın çağ tarihçilerimiz bulunmaktadır. Bu tarihçilerimiz kendi dönemleri içinde Osmanlı İmparatorluğu ile ilgilenmekte, Osmanlı İmparatorluğu bir bütün olarak kendi alanlarının dışına taşmaktadır. Üniversitelerimizde çağlara bağlı uzmanlaşma Osmanlı'yı bir bütün olarak ele almayı engellerken, orta öğretimde de Osmanlı İmparatorluğu'nun öyküsü (yalnızca öyküsü) bu kez bir başka dönemlendirme ile (Kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme...) parçalanarak ele alınmakta, kuruluş ve yükseliş dönemleri ile ilgili övgülerin yerini gerileme döneminde yergiler almakta ve yine Osmanlı'nın bütünü ile ilgili sağlıklı bir yargıya varmak güçleşmektedir.

Köprülü-Barkan kuşağından gelen başta iktisatçılarımız olmak üzere bazı toplum bilimcilerimiz Osmanlı İmparatorluğu'nu bir bütün olarak ele alma girişiminde bulunmuştur. Ne yazık ki en verimli olmaya aday girişimin sahibi daha sonraki yıllarda çalışmalarını Orta Asya'ya yöneltmiş bulunmaktadır. Orta Asya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında bir bağlantı kurmak ya da Orta Asya'dan Osmanlı'ya dönmek kanımızca zor görünmektedir. 1960'lı yıllarda başlatılan bu çabada ısrar edilmemiş olması nedeniyle başlangıç yanlış ve sınırlılıklarının tartışmalar sırasında aşılmasına olanak vermemiştir. Osmanlı toplum yapısından dem vurulmuştur. Sosyologlarımız konuyu devrimci strateji açısından ele aldıklarını öne sürecek kadar işi ileri götürmüşlerdir. Bugün Osmanlı egemenlik alanı üzerinde bağımsız kimlik sahibi AB üyesi Yunanistan'dan Arap şeyhliklerine NATO üyesi ülkelerden eski Varşova Paktı ülkelerine dek çok çeşitli ülkeyle karşılaşmaktayız. Bir kurama göre toplum yapıları bir önceki toplum yapısının ürünü olduğuna göre ister devrimci, isterse karşı-devrimci strateji açısından olsun Osmanlı toplum yapısının ne menem birşey oldu-

ğu bizim için merak konusudur. Osmanlı'yı bir bütün olarak ele alıp değerlendiren, değerlendirmeleri bugün de çalışmalarımızda bize ışık tutabilecek olan bir roman-cımızın, Kemal Tahir'in notları, yazdıkları bulunmaktadır.

Osmanlı'nın günümüzle bunca yakın bağlantısına karşılık konu ile ilgili herhangi bir ilerleme ve birikim sağlanamaması sonunda kısır bir döngü içine girilmekte, tartışmalarla sürekli başa dönme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Biz de kendimizi bu zorunluluğun dışında saymıyoruz. Tartışmaya belki daha Osmanlı İmparatorluğu'nun adından başlamak gerekmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan söz ediyoruz. Osmanlı herhangi, rastgele bir devlet değil, bir imparatorluktur. Hemen belirtelim imparatorluk isteğe bağlı olmadığı gibi mirası da isteğe bağlı vazgeçilememektedir. İnsanların aralarında toplanıp bundan böyle İmparatorlukla yönetilmek istemeleriyle İmparatorluk kurulamadığı gibi tüm çabamıza karşın Batı ile olan ilişkilerimizde Osmanlı mirasının en azından olumsuz yönleriyle ağırlığını duyurduğuna son 76 yıllık deneyimizde tanık olduk. Osmanlı İmparatorluğu bir dünya İmparatorluğudur. Ve Osmanlı'yı önce bir İmparatorluk olarak tanımlamak zorunluğu bulunmaktadır.

İmparatorluklarla ilgili ilk yapabileceğimiz gözlem, dışa en açık vuran özelliği olması nedeniyle çok geniş bir alan üzerine kurulu oluşlarıdır. Elbet geniş bir alan üzerinde kurulu olmayı zorunlu koşul saymak olanağı olmadığı gibi yeterli bir özellik saymamız da güçtür. Tarihte söz konusu kuralara uymayan çok sayıda örnek bulunmaktadır. Söz gelişi günümüzde de Kanada çok geniş bir alan üzerinde kurulmuş olmasına karşın hiçbir an, bir imparatorluk özelliği taşımamıştır. Yeterli ve zorunlu bir özellik olmamasına karşılık geniş bir alan üzerinde kurulu olmaları imparatorluklarda sıkça karşımıza çıkan bir başka özellik ise belki de çok geniş bir coğrafya alanı üzerine kuruluşlarına bağlı olarak çok sayıda ulus üzerinde egemenliklerini yaymış olmalarıdır. Hem geniş bir coğrafya alanı üzerinde kurulu olması, hem de çok uluslu özellikleri toplumlar arası ilişkilerde rol oynamalarına olanak sağlamakta, bu olanak da imparatorlukların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Nice belli bir uygarlık düzeyine erişmiş yerleşik siyasî kuruluşlar



imparatorluk özelliğini kazanmışken bozkırlar göçebe imparatorluklarına sahne olmuştur. Bozkır hakları bu başarılarının toplumlararası ilişkilerde olumlu ya da olumsuz rol oynamalarına borçludur. Attila, Roma İmparatorluğu'nu çöküşünde oynadığı rolle toplumlararası dengede yol açtığı sonuçlarla, Cengiz Hırستیyan Batı'nın Haçlı Seferleri'nde Yakın Doğu'da son bir girişiminin sekteye uğradığı sırada Batı'ya yeni çıkış yolları umudunu gündeme getirerek, Timur Osmanlı ve Altınordu Devleti'ni arkadan vurarak Osmanlı'nın ilerleyişi önünde Batı'ya nefes alma fırsatını sağlayarak imparatorluk sahibi olmayı başarmışlardır.

Altını çizerek vurgulayalım, imparatorluklar toplumlararası ilişkilerinde ağırlıklarına bağlı olarak tarih sahnesinde görülmektedirler. Bu olaya bağlı olarak bazı özellikler kazanmaktadırlar. Bu özelliklerin belli ölçüde dışına çıkan örneklerle karşılaşmak belki söz konusu olabilir. Söz gelişi Pers imparatorluklarının çok uluslu olmadılarından söz edilebilir. Pers imparatorlukları tarihte görülen ilk imparatorluk örnekleridir. Başka deyişle çeşitli halklar eski deneylere ve toplumlararası ilişkilerde farklı konumlara sahip olmak fırsatını henüz bulamamışlardır. Bu durumda Pers imparatorluğu'nun egemenliği altında bulunan topluluklar kendi aralarında farklılaşma gereği duymadıkları gibi böyle bir olanaktan da yoksun bulunuyordu.

İmparatorluk isteğe bağlı bir olay, bazı devletlere rastgele yakıştırılan bir ünvan değildir. Bokossa örneği, Orta Afrika'da kendini imparator ilân eden kişileri kimse ciddiye almamaktadır. XIX. yüzyılda sırasında "üzerinde güneş batmayan imparatorluk" olarak tanımlanmasına karşılık İngiltere hükümdarları bile imparator ünvanına sahip olamamış, İngiltere kral ve kraliçesi olarak anılmışlardır. Oysa Anadolu'nun imparatorluklar konusunda tarihte ayrı bir yeri olmuştur. Tarihte iki önemli imparatorluğun, Bizans ve Osmanlı imparatorluklarının yurdu olmuştur. Bizans'ın Yunan'la yakın bağına karşın yurdu Yunanistan ya da Balkanlar değil Anadolu'dur. Osmanlı döneminde İslâmiyet'in Batı'ya yönelişinde öncü konumunu kazanmasına karşın Balkanlar hiçbir zaman Anadolu'nun yerini alamamıştır. Bizans ve Osmanlı'nın Anadolu'yu yurt edinmiş olmalarının yanında bir başka ortak özellikleri daha bulunmaktadır. Bi-

zans tarihin tanıdığı en uzun ömürlü imparatorluktur. Bin yıl süreyle varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Osmanlı imparatorluğu ise aynı topraklar üzerinde 600 yıldan fazla egemen olmuştur. Başka deyişle Anadolu 1923'ten önce son 1700 yıl toplumlararası ilişkilerde etkin olmuş, ağırlığını korumuştur.

Osmanlı'nın üç kıtada egemenliğinden söz edilir. Oysa bizce Osmanlı'nın en önemli, en çarpıcı özelliği varlığını üç çağ boyunca sürdürebilmiş olmasıdır. Orta Çağ'da kurulan Osmanlı'nın yıkılışı XX. yüzyılın sonunda olmuştur. Oysa 1000 yıllık egemenliğine karşılık Bizans'ın ömrü orta Çağ'la sınırlı kalmıştır. Ayrıca bu üç Çağ, tarih akışının yeni bir hız kazandığı çağlardır. Tüm gelişmelere, yaşanan değişikliklere Osmanlı toplumlararası ilişkiler içindeki etkinliğini, kendi niteliklerinde çok önemli bir değişikliğe gerek duymadan koruyabilmiştir. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nun çok sağlam bir temel üzerine kurulu olduğunu gösterir. Bu temelin ne olduğunun iyice araştırılıp bilinmesi gerekme- ktedir.

Anadolu yalnızca dünya imparatorluklarına dayanak oluşturmakla kalmamıştır. Başka imparatorluklar da Anadolu'ya komşulukları ya da Anadolu'ya karşı tutumlarıyla öne çıkmışlardır. Bu konuda hemen verebileceğimiz örnekler Pers İmparatorluğu, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Rus Çarlığı'dır. Bu örnekler Anadolu'nun toplumlararası ilişkilerde etkinlik için çok ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu bize göstermektedir. Ancak Anadolu'nun tüm bu etkinliğine karşın Bizans'a dek imparatorluklara yurt olmaktan uzak kalmıştır. Toplumlararası ilişkilerde etkinlik elbet büyük önem taşımaktadır. Bu etkinlik bir ölçüde imparatorlukların ortaya çıkmasına izin verebilir ama bir başına imparatorluklara süreklilik kazandıramaz. Başka türlü söylememiz gerekirse bu etkinliğin toplumlararası ilişkilerin denetim altına alınmasıyla belli bir biçim kazanması gerekir. Bu da yetmez, toplumlararası ilişkileri denetlemek için Süveyş de, Cebelitarık da çok elverişli konumdadır ama tarihte hiçbir zaman imparatorluk merkezi olamamışlardır. İmparatorlukların kurulabilmesi için aynı anda toplumlararası ilişkileri yönlendirebilmek gerekmektedir. Bu da belli bir siyâset anlamına gelmektedir. İmparatorluklar belli bir siyâsetin temsilcileri olarak karşımıza çıkmakta-



dır. Elbet bu siyâset, toplumlararası ilişkilerde etkinlik söz konusu olduğu için bir dünya siyâseti olacaktır. Böyle bir siyâset oluşturma olanağını bulamayan bozkır imparatorlukları toplumlararası ilişkilerde kazanmış oldukları tüm etkinliklere karşın uzun ömürlü olamamıştır. Cengiz Han İmparatorluğu tarihte tanık olunan en geniş imparatorluktur. Buna karşın ömrü ancak bir kuşak boyu sürebilmiştir. Yine İngiltere toplumlararası ilişkilerin denetiminden büyük bir üstünlük sağlamış, dünyanın en güçlü devleti durumuna gelmiştir. Ama bu üstünlüğü belli bir siyâsetin ürünü değil, olayların itmesi sonucu ortaya çıkmıştır. İngiltere belli bir siyâsete bağlı bir üstünlük kazanmamış, aksine kazandığı üstünlüğüne bağlı bir siyâset oluşturmaya çalışmıştır. Sırasında “üzerinde güneş batmayan imparatorluk” diye anılmasına karşın hükümdarlarına imparator denilmesine dilleri varmamıştır. Oysa ayın üstünlük ve denetim Fransa’nın elinde bulunmazken Napoleon yeni bir Doğu siyâsetinin sahibi olarak kendisini imparator ilân etmekten çekinmemiştir. Yine düne değin bir Sovyet İmparatorluğu’ndan söz edilebilirken, bugün acaba bir Rus ya da Amerikan İmparatorluğundan söz edebilir miyiz?

Özetle belirtmek gerekirse imparatorluğun temel koşulu belli bir dünya siyâsetine sahip olmaktır. Bu siyâsetin dünya temel ilişkilerinde belirlenmesi ve bir kez ortaya çıkınca bu ilişkileri belirler bir siyâset olması gerekir. Anadolu bu açıdan çok özel bir konumda bulunmaktadır. Toplumlararası ilişkiler toplumların ve uygarlıkların gelişmesinde çok önemli bir paya sahiptir. Cermenlerin Roma ile kurmuş olduğu Cermen tarihinde büyük bir önem taşımaktadır. Ya da kendi tarihimizle ilgili İran-Turan çatışmasından söz edebiliriz. Ancak dünya tarihine son veren ve böylece tarihte temel ilişki özelliğini kazanan Doğu-Batı ilişki ve çatışmasına tanık olması nedeniyle Akdeniz merkezli sayılmış, ancak son dönem için Atlantik merkez gösterilmiştir. Tarihin bu son dönemi de Doğu-Batı çatışmasından, toplumlararası ilişkilerden tümüyle bağımsız değildir. Yine insanlık tarihi temel eğilimlerini Akdeniz döneminde kazanmış bulunmaktadır. Doğu-Batı çatışması iki uygarlığı karşı karşıya getirmektedir. Bu iki uygarlık birbirinden farklı özellikler taşıyan uygarlıklar olmuşlardır. Ve bu özelliklerini karşılıklı ilişkilerinde, çatışmalarında kazanmışlar-

dır. Bu özelliklerin tarih boyunca aldığı biçimler yazımının sınırlarını aşmaktadır. Bir örnekyle yetinelim. Günümüzde Doğu ülkelerine yakıştırılan “az gelişmişlik” tanımını ele alalım. Doğu’ya “az gelişmişlik” özelliği Batı toplumlarıyla olan karşılaştırmalarla yine Doğu-Batı çatışmasında oluşan ölçütlere göre yakıştırılmaktadır. Anadolu’nun tarih içindeki yeri ve öneminden sıkça söz edilir. Yine Anadolu’nun stratejik konumu vurgulanır. Stratejik konumunun ve öneminin kaynağı üzerinde durulmaz. En çok söylenen geçit yolları üzerinde bulunduğu ve çeşitli uygarlıklar arasında köprü görevi gördüğüdür. Böylesine üstünkörü bir tanımın Anadolu halkını gelen geçene hizmet veren, gelen geçenden haraç ve bahşişle geçinen insanlar durumuna düşürdüğü hiçbirimizin aklına gelmez. Anadolu, Doğu-Batı çatışmasındaki çok özel konumu nedeniyle tarihteki önemini kazanmıştır. Anadolu, Doğu-Batı ilişki ve çatışmasının yoğunlaştığı, düğümlendiği ülkedir. Gordium’un düğümünden söz edilir. Cihan fatihi İskender Gordium’un düğümünü Anadolu’da kesmiştir. Anadolu, üzerinde yaşayan halka Doğu-Batı ilişkilerinde, başka deyişle tarihin temel ilişkisinde büyük olanaklar sağlamaktadır. Ama aynı anda Anadolu’yu hak etmek gerekir. Anadolu bir dünya siyâsetinin merkezi olmayı hak etmektedir. Bu Anadolu üzerinde yaşayan halkın bir görevi, Anadolu’ya borcudur. Truva savaşları bir ileri karakol olarak Anadolu’nun büyük önemini göstermiştir. Ama bir imparatorluk merkezi olmayı ancak Bizans’la başarabilmiştir. Anadolu’da çeşitli devletler kurulmuştur. Bu devletlerin arasında Türk beylikleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında Anadolu Selçukluları ülkenin, coğrafyanın bütünlüğünü büyük ölçüde sağlamıştır. Osmanlı bu Türk devletlerinin başaramadığını başaracaktır. Bu başarısı sonunda ancak Ankara bozguna karşın ayakta kalabilmiştir. Osmanlı bu başarıya Anadolu’nun olanaklarının en iyi değerlendiren bir siyâset, bir dünya siyâseti aracılığıyla ulaşmıştır. Osmanlı’yı Mısır’da, Anadolu’da, Balkanlar’da ya da Arabistan çöllerinde ayrı özellikler taşıyan toplum yapısı, hukuk düzeni ya da başka bir olayla değil, bu söz konusu siyâset aracılığıyla tanımlamamız, değerlendirmemiz gerekir. Ayrıca Osmanlı’nın başarısı ve son dönem başarısızlıkları da bu siyâsetinin ürünü olmuştur (Bugün Osmanlı’yı eleştirenlerin aynı anda siyâset ve siyâset adamı



karşılığı sergilemeleri salt bir rastlantı sonucu olmasa gerekir).

Osmanlı İmparatorluğu belli bir dönem dünya egemenliğini elinde tutmuş, Kanunî Sultan Süleyman Batı dillerinde Muhteşem Süleyman olarak anılır olmuştur. Dünya egemenliği belli bir gücün göstergesidir. Elbet bu açıdan ciddiye alınması gerekir. Ama dünya egemenliği, kurulu dengenin korunmasından öte belli bir dünya siyaseti sahibi olmayı, Yeni Çağ'da İngiltere örneğinde görüldüğü gibi gerektirmemektedir. Osmanlı ise belli bir dönem elde ettiği dünya egemenliğinin yanında bir dünya imparatorluğudur. Ve bir dünya siyasetinin öncülüğünü, sözcülüğünü üstlenmiştir. Tarihte belli ağırlığı olan bir siyasî kuruluştur (İlerşeyden önce siyasî bir kuruluştur).

Osmanlı, dünya egemenliği döneminde çok önemli bir güce ulaşmıştır. Ama biz Osmanlı'nın öneminin yalnızca bu gücüyle sınırlı olmadığını söylüyoruz. Osmanlı bu gücünü belli ölçüde yitirdiği dönemlerde de önemini korumasını bilmiştir. Tarih sahnesinden çekilmesi XX. yüzyılın başında ve ancak bir dünya savaşı sonunda olmuştur. Ve aynı savaş yalnızca Osmanlı'nın değil Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun ve Rus Çarlığı'nın da sonu olmuştur. Ayrıca Osmanlı'nın tarih sahnesinden

çekilmesi onun tarihten silinmesi anlamına da gelmemiştir. Osmanlı'nın borçları Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra Türkiye Cumhuriyeti tarafından tasfiye edilmiştir.

Osmanlı toplumlararası ilişkilerde elinde tuttuğu olanakları dünyayı sömürmek için değil bir dünya soygununa engel olmak, Doğu'yu Batı soygununa karşı korumak için kullanılmıştır. Bu nedenle Osmanlı siyaseti, bu geçerliliğini hiçbir biçimde yitirmeyecek sağlam bir temel üzerinde kurulu olduğu için dünyadaki tüm gelişmelere karşın üç çağ boyunca geçiriliğini koruyabilmiştir. Böylesine onurlu bir siyasetle Anadolu toplumlararası ilişkilerde layık olduğu yerini Osmanlılar eliyle kazanmıştır.

Bizans'ın son günlerinde İstanbulluların Osmanlı'nın sarığını yeğlediği söylenir. Bugün Osmanlı mirasının önemi vurgulanırken Osmanlı'nın sarığına duyulan bir özlemi dile getirmemektedir. Toplumlararası ilişkilerde kazanmış olduğumuz yerden niçin vazgeçtiğimiz sorgulanmakta, bize yakışanın tarihte yüklenmiş olduğumuz onurlu görevi, mazlum halkların savunuculuğu görevini yeniden üstlenmemiz gerektiği inancı dile getirilmektedir.



GENEL DÜNYA TARİHİ İÇİNDE OSMANLI'NIN YERİ: METODOLOJİK MESELELER VE OSMANLI TARİHİ'NİN YENİDEN YORUMLANMASI

DOÇ. DR. AHMET DAVUTOĞLU
MARMARA ÜNİVERSİTESİ BİLİM

I. OSMANLI ARAŞTIRMALARINDA METODOLOJİK MESELELER

Osmanlı'nın anlaşılmasındaki en önemli metodolojik engel evrenselleşen hakim eğitim paradigmasının zihnimizde oluşturduğu tarihi akış şemasıdır. Her tür tarih çalışmasını eski Yunanla başlayıp, Roma ile devam eden, Hristiyan Orta Çağ'ından geçerek modern döneme ulaşan çizgisel bir doğru anlayışına dayandıran batı-eksenli tarih anlayışı Osmanlı Devleti'nin gerek kendine özgü yapısını gerekse batı medeniyeti ile olan ilişkisini anlayabilmeyi güçleştirmektedir. Bu durum sadece Osmanlı için değil batı-dışı bütün medeniyet havzaları için geçerlidir. Tarih tahayyülâtını böylesi bir anlayışa oturtan batı-eksenli bir zihin için Osmanlı'nın tarih içindeki yerinin tesbiti mümkün değildir.

İnsanlık tarihini batı medeniyeti tarihi ile özdeşleştiren bir çok tarihçi için Osmanlı Devleti bu medeniyet havzası ile olan ilişkisine bağlı ve bağımlı olarak incelenegelmiştir. Bu tesbit oryantalistler kadar yerli tarihçiler için de geçerlidir. Eğitim müfredatında tarihe önemli bir ağırlık vermekle birlikte talebelerin zihinlerinde gerek genel tarih, gerekse Osmanlı tarihi ile ilgili bir tarih, bilinci kuramayışımızın temel sebebi de budur.

Batı tarih paradigması, ki çoğu zaman doğu aydınlarının bilincini de esir almıştır; yaklaşık iki yüzyıldır Osmanlı'sız bir dünya tarihi üzerine oturmaya çalıştı. Marks'ın ekonomi eksensiz diyalektik tarih anlayışı Toynbee'nin medeniyet teorileri, Wallerstein'in dünya-ekono-

mi tezi, Modelski'nin hegemonik dünya liderliği tezi, Mc Neill'in batı-eksenli eklektik tarih yaklaşımı gibi büyük ölçekli tarih teorileri Avrasya'nın kalbinde ve bütün büyük medeniyetlerin kesişim havzasında duran Osmanlı'nın beşyüzyıllık hakimiyeti karşısında bir anlamlandırma aczi yaşamışlardır. Osmanlı, tabir caizse hakim batı medeniyetinin ben-merkezci tarih anlayışı¹ ve yazıcılığı için bir tür oyunbozan ya da kurgubozan bir rol oynamıştır.

İnsanlık tarihini batıdan aldığı metodolojik ve teorik kalıplara göre okumaya alışmış doğu aydınları ve özellikle de Osmanlı havzası içinde kalan Türk, Arap, Boşnak, Arnavut vb. ulusların aydınları için durum daha da vahimdir. Kendisini Osmanlı tarihi ile ilişkilendirdiğinde modernite ile çatışan, Osmanlı ile ilişkilendirmediğinde de tarihî bir boşluk içine düşen bu yaklaşım tarzı için Osmanlı engeli daha da dayanılmaz boyutlardadır.

Osmanlı tarihi ile ilgili çalışmalarda temel mesele, Osmanlı tarihini genel tarih içinde anlamlı bir şekilde yorumlayabilecek tutarlı bir tarih anlayışı ve metodolojisinin geliştirilememiş olmasıdır. Genel tarihe bakış biçimindeki yaklaşım yanlışlıkları büyük ölçüde mukayeseli bir yöntemin kuşatıcı bir şekilde tarihe uyarlanamamasından kaynaklanmaktadır. Herhangi bir toplumun ya da devletin genel tarih içindeki yerini anlamlandırmak dikey (değişik zaman dilimleri arasındaki mukayese) ve yatay (eş-zamanlı toplumlar ve medeniyetler arasındaki mukayese) mukayeselerin tutarlı bir çerçevede yapılmasına bağlıdır.



Değişik zaman dilimleri arasındaki mukayeseler bir toplumdaki değişim sürecini anlamlandırmak açısından, eş-zamanlı toplumlar ve medeniyetler-arası mukayeseler, bu medeniyetlerin genel insanlık tarihine yaptıkları katkıları ortaya koyabilmek açısından büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla bir geleneğin varlığını ve geçerliliğini ölçmek de, Osmanlı Devleti gibi altı asra yayılan bir büyük birikimin tarihî tahlilini yapabilmek de en azından dörtlü bir matris içinde mukayese yapabilmeyi gerektirmektedir. Burada düşülen temel hata yatay ve dikey mukayeselerin gelişigüzel kullanımı ile bir toplumda yaşanan belli bir vetireyi evrensel kılıp diğer toplumdaki bir tarihî olgu ile irtibatlandırma yanlışlığıdır.

Bu yanlış algılama biçimlerine yol açan metodik sapmalardan bir diğeri ise özellikle mutlakçı (absolutist) ve şimdici (presentist) yaklaşım biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Kendi dönemlerinin değer yargıları ile tarihî olguları yargılamaya çalışan mutlakçı yaklaşımlar ile tarihî olguları şimdiki duruma nisbet edilebildiği ölçüde değerli gören şimdici yaklaşımlar özellikle siyasî, ekonomik ve sosyal sistemlerin mekanik yapılanmalarının arka planlarını görebilme yeteneğini yok etmektedirler.

Mesela, Osmanlı siyasî sisteminin meşruiyeti bugünkü formel mekanizmalara bağlı meşruiyet anlayışları ile test edilemezler. Her siyasî düzenin dönemsels meşruiyeti o dönemin şartları ve özellikle de o dönemde geçerli bilgi-değer temeli ile ölçülebilir. Bugünkü formel ve kurumsal meşruiyet anlayışlarını geçmişe yönelik olarak uygulamak suretiyle, Osmanlı meşruiyet zemini konusunda yargılarda bulunmak da başka toplumların siyasî meşruiyet zeminlerindeki kurumsal özellikleri Osmanlı'da arama çabaları da Osmanlı siyasî sisteminin işleyişini anlamlandırmak bakımından yeterli bir altyapı oluşturamazlar. 15 ve 16. yüzyılda iç kargaşalarla sarsılan Avrupa'da Bodin, Makıyavelli gibi düzen arayışı içindeki düşünürlerin gelişmiş bir siyasî yapı olarak Osmanlı modeline yaptıkları atıflar, tarih metodolojisindeki mutlakçı ve şimdici yaklaşımların yol açtığı yüzeysel mukayeselerin açmazını göstermesi bakımından çok çarpıcıdır.

Gerçeğe ulaşmayı hedef edinen tarih araştırmaları doğru suallerle işe başlamak zorundadır. "Osmanlı Devleti idarecileri 17. yüzyılda neden batıya yönelmediler?" ya da "Osmanlı Devleti niçin kapitalist sisteme daha ön-

ceki bir dönemde entegre olamadı?" gibi bugünden geçmişî yargılayan mutlakçı sorularda ciddi bir yöntem problemi vardır ve bu tür suallerle başlayan tarih araştırmalarının tarihî olguyu anlamlı bir bütün içinde ortaya koyabilmeleri çok güçtür.

Mukayeseli çalışmaların diğer önemli bir şartı da mukayese edilen tarih ve kurumlar arasındaki korelasyonları ortaya koyabilmek ve saltanatlararası mukayese yerine toplumsal ve bireysel alan mukayesesini yaygınlaştırmaktır. Osmanlı dünya düzenini sultanların iniş ve çıkış tarihleri ile askerî başarı ya da yenilgilerin kronolojisine indirgemek bugünkü yaklaşım biçiminin en önemli zaaflarından birisidir. Tünel tarihçiliği olarak adlandırılan ve tarihî olgunun siyasî, ekonomik, kültürel, sosyal boyutlarını birbirinden kopuk alanlar olarak inceleyen parçacı tarih anlayışına dayalı metodik sapma Osmanlı birikimin bir büyük sistem bütünü olarak anlaşılmasını engellemektedir.

Parçacı tarih anlayışı tünel tarihçiliği diye adlandırılan ve tarihî gerçekliğin anlaşılmasını güçleştiren bir tür yöntem sapmasına yol açar. Değişik şekillerde tezahür eden tünel tarihçiliği historiographinin en kritik yöntem problemlerinden birini oluşturur. Siyasî tarih, ekonomik tarih, düşünce tarihi, askerî tarih, diplomatik tarih, hukuk tarihi, sanat tarihi, sosyal tarih gibi tarihî gerçekliğin ve bu gerçeklik içinde oluşan geleneklerin parçacı bir şekilde ayrıştırılarak incelenmesine yol açan bu yaklaşım türü, olaylar arasındaki korelasyonun da geleneklerin bir bütün şeklinde anlaşılmasının da önündeki en önemli engellerden birini oluşturur. Bizde bunun en yaygın görülen türü Osmanlı tarihini bir saltanatlar ve saray tarihi şeklinde algılama biçimidir. Osmanlı Devleti'nin düşüş ve çıkışları bu çerçevede ele alındığı için tarihî gerçekliği anlamak güçleşmektedir. Yanlış tarihî tasnifler de bu açmazın yansımalarıdır. Her alanda tek tek ele alınan olgulardan hareketle yapılan genellemeler Osmanlı düzeninin kronolojik tahliline de damgasını vurmaktadır. Mesela, Osmanlı Devleti'nin askerî yayılmasının seyrine göre oluşturulan yükselme, duraklama, gerileme gibi dönemsels tasnifler ekonomik, kültürel ve sanat tarihi açısından gerçekten geçerli midirler?

Bu konuda düşülen metodik yanılsamaların çoğu, zaman boyutu ile ilgili algıya yanlışlıklarından kaynak-



lanmaktadır. Tarih metodolojisinde anakronizm diye adlandırılan zaman boyutu ile ilgili algılama yanlışlıkları kimi zaman prochronizm -yani tarihî olgunun, olduğundan çok önce gerçekleşmiş gibi olarak algılanması- ya da metakronizm -yani tarihi olgunun olduğundan sonra gerçekleşmiş gibi algılanmış olması- şeklinde kendisini gösterir. Zaman algılaması ile ilgili bu tür zihnî ve metodik problemler Osmanlı Devleti gibi altı yüzyıllık bir siyasî yapı için çok daha yaygın bir şekilde söz konusu olmaktadır.

II. OSMANLI VE DÜNYA TARİHİ

Toynbee Ibn Haldun'un göçebe kökenli devletlerin üç nesilden fazla hüküm süremeyecekleri tezine atıfla "hemen hemen bütün göçebe topluluklar için geçerli olan bu kuralın göçebe kökenli Osmanlı Devleti için, niçin bir istisna teşkil ettiği ve Osmanlı Devleti'nin nasıl tarihin en uzun dönemli siyasî yapılarından birisi haline dönüşebildiği sorusunu sorar. Bu son derece önemli soruya Toynbee'nin cevabı çok basittir: Kendilerine hayvanları yardımcı kılan göçebe toplulukların aksine Osmanlılar kapıkulu sistemi ile devletin dayandığı temel unsuru insan kaynağı yapmışlardır.² Toynbee'ye göre Osmanlı'dan önce bir çok devlet tarafından kullanılan ve son misalini kurduğu devlete de adını vererek Memluklerde görülen kullar uygulaması asırlar süren bu egemenliğin temelini oluşturmaktadır.

Biz ancak askerî yapının dayanıklılığı için izah edici olabilecek olan bu yargının Osmanlı Devleti'nin kültürel, sosyal, ekonomik ve estetik yapısındaki kuşatıcılığı ve sürekliliği teorik bir çerçeveye oturtmakta yeterli olmadığı kanaatini taşıyoruz. Osmanlı Devleti'ni sadece etkin işleyen bir bürokratik yapı olarak gören ve bu çerçevede tarihi sürekliliği bir ya da birkaç kurumun başarısına indirgeyen yaklaşımlar, kısmi ve sınırlı alanlarda doğru unsurlar barındırsalar da, tarihi gerçekliğin bir bütün olarak kavranmasını engellemektedirler.

Osmanlı Devleti'nin genel insanlık tarihi içindeki yerini anlamlandırma çabalarının önündeki metodolojik problem alanlarının kaynağında bizatihi bu yapının hayatîyetini sürdürdüğü tarih diliminin özellikleri yatmaktadır. Osmanlı'yı tekelci medeniyet tarihi tezleri önünde bir engel kılan en temel özellik insanlık tarihini

belirleyen temel medeniyet havzaları (Mezopotamya, Mısır, Yunan, Akdeniz, İran) üzerindeki en uzun dönemli hakimiyetin kurucusu ve son temsilcisi olmasıdır. İnsanlık tarihi ile ilgili kapsayıcı tezler üretmeye çalışan her yaklaşım modernite öncesi bütün bu havzaları kuşatan bir tarih devi ile hesaplaşmak zorunda kalmaktadır. Bu hesaplaşmada yetersiz kalındığında ya Toynbee gibi Osmanlı'yı kendine has bir medeniyet olgusu olarak gören bir yaklaşım benimsenmekte, ya da Marxist analizlerinde olduğu gibi bir gözardı etme tavrı söz konusu olmaktadır. Kendi teorisinin Osmanlı gerçekliği ışığında yenisinden değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen ve bu konuda çeşitli sorular ortaya koyan Wallerstein ise aslında Osmanlı dışında üretilen tarih tezlerinin sınırlarını da dürtçe ortaya koymuştur.³

Batı-eksensel tarih anlayışına dayalı bu sınırlı teorik çerçevelerin ötesinde, Toynbee'nin Osmanlı Devleti'nin uzun dönemli varoluşu ile ilgili sorusunun cevabını Afro-Avrasya dünya anakıtası üzerindeki kadim medeniyet havzaları ile Osmanlı düzeni arasındaki ilişkide aramak gerekmektedir. Klasik medeniyet havzaları üzerindeki bu uzun dönemli hakimiyetin en temel sırrının Osmanlı'nın medeniyet aidiyeti, ruhu ve formu konusundaki kuşatıcılığı ve stratejik/siyasî yöneliş konusundaki kapsayıcılığı olduğu söylenebilir. Osmanlı bir taraftan İslam medeniyeti mirasını eksen alarak klasik medeniyet havzalarının tümüne kadim kavramının kuşatıcılığı içinde bünyesinde yer veren bir kuşatıcılık sergilerken, diğer yandan dünya ana kıtasının gördüğü en kapsamlı stratejik yönelişlerinden birini gerçekleştirmiştir. Bu yönüyle kadim kavramı ve bu kavramın değişik kullanılış biçimleri Osmanlı zihniyeti ve düzeni ile o döneme kadar ulaşan insanlık birikimi arasında önemli bir köprü oluşturmuştur.

Bunun içindir ki, Söğüt'ün pür Türkmen havasıyla başlayan Osmanlı şehirciliği belki de tarihin gördüğü en renkli ve kuşatıcı medeniyet formlarını üretebilmiştir. Bursa'dan Kahire'ye, Selanik'ten Bağdat'a, İstanbul'dan Saraybosna'ya, Konya'dan Üsküp'e, Edirne'den Bahçeşaray'a Osmanlı şehirleri, kadim medeniyet havzalarının renklerinin İslam medeniyetinin şemsiyesi altında yaşadığı küçük tarih sitelerine dönüşmüşlerdir.



Osmanlı Devleti'nin bu kapsayıcı tavrı stratejik yönelişini de belirgin bir şekilde etkilemiştir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı Devleti'nin Afro-Avrasya anakıtasındaki stratejik yönelişi tarih içinde özgün bir nitelik taşımaktadır. Tarih boyunca dünya ana kıtası kabul edilen Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarını bir bütün halinde stratejik hakimiyeti içinde tutmaya çalışan güçler coğrafi olarak dört ana yol takip etmişlerdir. Doğu-batı istikametinde seyreden ve genellikle Asya menşeli kavimlerin demografik baskısı ile gerçekleşen birinci türün en tipik misali Moğollardır. Batı-doğu istikametinde seyreden hakimiyet stratejileri ise genellikle modern dönemde kıta Avrupa'sının Napolyon ve Hitler gibi güçlü liderlerince yürütülmeye çalışılmış ve bu liderlerin hayatları ile sınırlı kalmıştır. Kuzey-güney istikametindeki hakimiyet yönelişi ise Rusya ve SSCB'nin takip ettiği geleneksel step gücü politikasıdır.

Osmanlı'nın temel aldığı stratejik yöneliş ise, coğrafi konum gereği, Avrupa içine doğru doğu-batı eksenli, kuzey steplerine yönelik olarak güney-kuzey eksenli, İran ve Hind Okyanusu'na yönelik olarak batı-doğu eksenli ve nihayet Mısır ve Akdeniz üzerinden kuzey-güney eksenli olarak seyretmiştir. Bu da Osmanlı'yı, hem kara hem de deniz kapasitesini kullanmayı gerekli kılan çok yönlü bir strateji geliştirmeye zorlamıştır. Benzer bir strateji bölge dışında bir güç olan İngiltere ve ABD tarafından deniz-eksenli olarak yürütülmüştür. Osmanlı tarafından dünya ana kıtasının merkezinden çevresine doğru takip edilen strateji İngiltere ve ABD tarafından çevreden merkeze doğru izlenmiştir.

Osmanlı'nın bu çok yönlü stratejisi zamanla olgunlaşmış ve İslam-eksenli kapsayıcı medeniyet idraki ile bütünleşerek uzun dönemli hakimiyetin mayasını oluşturmuştur. Devletin kuruluş döneminde Anadolu-Balkanlar omurgası üzerinde yükselen bu stratejinin Anadolu ayağı Bursa'da, Balkanlar ayağı Edirne'de istikrar kazanmıştır. İstanbul'un fethi ile birlikte bir pergel gibi stratejinin odağına yerleşen İstanbul'un çok yönlü karakteri devletin stratejik yönelişini de etkilemiştir. Bundan sonra artık Osmanlı Devleti de İstanbul gibi hem Asya hem Avrupa, hem Akdeniz hem Karadeniz, hem Balkanlar hem Anadolu, hem kara hem deniz devletidir. Pergelin odağının İstanbul'a konuşlanmasından sonra pergelin

ucu sürekli genişleyen daireler şeklinde bir yüzyıl içinde Kuzey Kafkasya'dan Cezayir'e, Volga'dan Nil'e, Vis-tül'den Hind Okyanusu'na ulaşacak bir niteliğe kavuşmuştur.

III. OSMANLI TARİHİ'NİN YENİDEN YORUMLANMASI: KADİM KAVRAMI VE MEDENİYETLER ARASI ETKİLEŞİM⁴

İnsanlık tarihinin bilinen en kadim medeniyet havzaları Afro-Avrasya anakıtasının uzun su yolları üzerinde kurulan ve bu bölgelerden çevreye yayılan Mezopotamya, Mısır, Hint, Çin ve Ege/Yunan medeniyet havzalarıdır. Nehir boylarında kurulan Mısır, Mezopotamya, Hint ve Çin medeniyetleri insanoğlunun varlık, bilgi ve değer problematikleri ile ilgili felsefi problemlerle ilgili ilk düşünce ürünlerinin de bu düşünce ürünlerinin sosyal, siyasi ve ekonomik düzen haline dönüşme biçimlerinin de şekillendiği havzalar olurken Ege-eksenli Yunan birikimi daha sonraki dönemlere etkide bulunan temel yazılı kaynakların oluşturulduğu ve bu birikimlerin aktarıldığı önemli bir rol oynamıştır.

Bu havzaların etkileşim alanları ise farklı medeniyet havzalarında ortaya çıkan birikimlerin aktarılmasında ve belli sentezlerle yeni zihniyet ve sosyal yapıların ortaya çıkmasında belirleyici bir konuma sahip olmuşlardır. Bu etkileşim ve aktarım alanlarının başında;

(i) İlk yerleşim birimlerini bünyesinde barındırmak yanında daha yakın dönemlerde Ege ve Mezopotamya arasında bir geçiş alanı olan Anadolu;

(ii) Mezopotamya ve Mısır arasındaki kültür aktarımında öne çıkan ve özellikle İbrahimî geleneğin oluşmasında önemli bir rol oynayan Filistin;

(iii) Mezopotamya ile Hint havzalarının hem aktarıldığı hem de yeni sentezlerle tekrar üretildiği bir geçiş coğrafyası oluşturan İran;

(iv) Engin steplerle Hint, Çin ve Mezopotamya birikimlerinin aktarılmasını sağlayan ve İran ile birlikte Avrasya'yı doğudan batıya birleştiren en derinlikli etkileşim ve aktarım alanlarının biri olan Orta Asya;

(v) Hint ile Çin'in gerek dinî ve felsefî birikimlerinin gerekse sosyal formlarının hem yüzleştiği hem de yeni arayışlarla dönüştüğü Tibet ve Hind-i Çin;



(vi) Mısır, Mezopotamya ve Hint havzası arasında deniz ticaret yolu üzerinden önemli bir geçişkenlik sağlayan Aden-Basra-Hint hattı yer almaktadır.

Kadim medeniyet havzalarının ve etkileşim bölgelerinin büyük bir kısmını bir siyasî ve ekonomik düzen kurarak ortak bir otorite altında birleştiren eklektik siyasî yapılar dönemlerine göre sınırlı bir küreselleşme etkisi yapmışlardır. Bu yapılar daha önce birbirlerinden bağımsız olarak gelişen medeniyet birikimlerinin tanışmalarına, aktarılmasına, yüzleşmelerine ve kimi zaman da hesaplaşmalarına zemin hazırlamışlardır. Bu dönemlerde ortaya çıkan ve bu eklektik siyasî yapıların küçük modellerini oluşturan eksen şehirler bir anlamda kadim medeniyet havzalarının bulunduğu ve harmanlandığı kültür alanları olmuşlardır.

Özellikleri itibarıyla farklılaşmakla birlikte medeniyetler arası etkileşim açısından benzer sonuçlar doğuran bu eklektik yapılar arasında özellikle İskender İmparatorluğu, Roma İmparatorluğu, Emevi-Abbasi Devleti, Moğol hakimiyeti ve Osmanlı düzeni kadim birikimin kökleşmesinde, sentezlenmesinde, harmanlanmasında ve yeniden üretilmesinde önemli dönüm noktaları oluşturmuşlardır.⁵

Makedonya'dan hareketle önce Yunan havzasını, daha sonra Anadolu etkileşim bölgesini geçtikten sonra Mısır ve Mezopotamya havzalarını ve İran geçiş bölgesini tümüyle denetim altına alan ve Hint havzası ile doğrudan temasa geçen Büyük İskender'in oluşturduğu siyasî düzen, kalıcı etkiler yapan ilk büyük etkileşim alanını oluşturmuştur. Bu anlamda daha küçük ölçekli bir küreselleşme etkisi yapan İskender İmparatorluğu felsefî, kültürel, siyasî ve ekonomik unsurların Afro-Avrasya derinliğinde temel medeniyet havzaları arasında aktarılmasına zemin hazırlamıştır. İskender İmparatorluğu'nun sembol şehri olan İskenderiye, İskender'in ölümünden sonra da kadim medeniyet birikimlerini aktarıldığı bir kütüphane şehri niteliği kazanırken, İskender adına kurulan ve Anadolu'dan Hind'e kadar uzanan onlarca şehir kültürün aktarım istasyonları haline dönüşmüşlerdir.

Hint ve İran dışında kalan İskender birikimini tek bir otorite altında toplamayı başaran Roma imparatorluğu bu etkileşimi Akdeniz-merkezli bir yapıya kavuşturmuştur. Roma'nın paganizmden Hristiyanlığa uzanan

zihniyet dönüşümü de, Roma siyasî düzeninin temelini oluşturan hukuk anlayışı da bütün yolları Roma'ya ulaştıran ticari ve ekonomik ulaşım ağı da bu eklektik yapının izlerini taşır. Pagan sembolleri hristiyanlıkla, İran'ın Mitra dinini Stoacı düşünce tarzıyla buluşturan Roma düzeni süreklilik ve düzenlilik açısından daha sonraki dönemler için bir mihenk oluşturmuştur.

Tevhid inancına dayalı kolay idrak edilebilir, saf ve kuşatıcı dünya görüşünün Mısır ve Mezopotamya kadim havzalarının etkileşim sınırında bulunmakla birlikte bunların doğrudan etkisinde kalmamış olan Hicaz bölgesinde ortaya çıkışı ile başlayan İslam medeniyeti de en dinamik döneminin Hz. Ömer (r.a.) zamanında çok kısa bir süre içinde Büyük İskender'in birleştirdiği bütün alanları otoritesi altına almasıyla başlamıştır. İslam inancının bir medeniyet haline dönüşmesi bu hızlı yayılmanın tabii bir sonucu şeklinde tecelli etmiştir. Bir kaç yıl gibi kısa bir süre içinde Mısır, Suriye, Mezopotamya ve İran'ı fethederek bir yandan Hint diğer yandan Roma birikimine komşu olan müslümanlar, yoğun bir medeniyet etkileşiminin getirdiği bütün dinamik unsurlarla yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Bu yüzleşmenin ürünü olan varlık-bilgi-değer paradigması İslam medeniyetinin daha sonraki temsilcilerinin ve yeni sentezlerle oluşan farklı versiyonlarının da temel hareket noktası olmuştur. Harun Reşid Dönemi Bağdad'ı da Endülü'sün altın dönemindeki Kurtuba ve Granada da İslam inancı ile bu medeniyet etkileşimi arasındaki çok yönlü ilişkinin izlerini taşır. Doğu Akdeniz'den İpek yolu ile Çin'e, deniz yolu ile Endonezya'ya ulaşan ticaret yolları da bu medeniyet etkileşimin atardamları işlevini görmüşlerdir.

Avrasya step-merkezli hareketli göçebe kültürünün tarih boyunca görülen en dinamik temsilcileri olan Moğollar bütün bu kadim medeniyet havzaları ve etkileşim/aktarım merkezlerini kısa sürede tasfiye ederek denetim altına alan bir kasırga etkisi yapmışlardır. Cengiz'in süratli yayılmasından sonra Kubilay hanlığı ile Çin'i, Çağatay ve Altınordu hanlığı ile Orta Asya ve kuzey Avrasya steplerini, Hulagu Hanlığı ile de İran ve Mezopotamya'yı etkisi altına alan Moğollar kadim medeniyet havzalarını birbirinden ayıran yerel otoriteleri çözerek yeni bir yoğun etkileşim döneminin önünü açmışlardır. Moğol tasfiyesinin izleri üzerinde yükselen Timur ve



Babür devletleri bu etkileşim hattının Hind'den Anadolu'ya kadar uzanmasına zemin hazırlamışlardır. Medeniyetler arası etkileşimin yeni merkezi olarak yükselen Semerkand altın dönemini bu zemin üzerinde yaşamıştır. Semerkand'ın etkisini kaybetmesinden sonra bu misyonun doğudaki temsilciliğini Babürlüler döneminde Delhi ve Agra üstlenecektir.

Kadim medeniyet merkezleri ve etkileşim hatları üzerindeki yerel otoriteleri çözmekle birlikte kalıcı bir düzen kuramayan Moğolların ortaya çıkardığı boşluğun doğurduğu kaos ile Osmanlı Devleti'nin doğuşunun aynı döneme rastlaması kesinlikle bir tesadüf değildir. Osmanlı Devleti kademeli ve istikrarlı yükselişinde kadimin yeni temsilcisi ve toparlayıcısı misyonunu görmek gerekir. Osmanlı ile Timur arasındaki rekabet bir anlamda Büyük İskender'den beri gelen, insanlık birikimini kuşatan kadimi toparlayıcılık misyonu ile ilgilidir. Fatih'in başta Ali Kuşçu olmak üzere Semerkand'ın büyük bilginlerini İstanbul'a çekme çabası da böylesi bir misyon ile ilişkilendirildiğinde özel bir önem taşımaktadır.

Kadim medeniyet havzalarının ve etkileşim alanlarının Osmanlı Devleti'nin kuruluşu esnasındaki konumlarını değerlendirmek bu yeni devletin oluşturduğu sentezin tarihi ve coğrafi temelini göler önüne sermektedir. Bu dönemdeki medeniyet havzalarını kültürel, ekonomik ve siyasi çekim alanları ile sekiz bölgede incelenebilir.⁶

I. Batı-Avrupa: Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun egemenlik alanı içinde olan bu bölge kadim medeniyet havzaları ile doğrudan iletişimi ve etkileşimi en az olan bölgelerden birisidir.

II. Doğu ve Orta Akdeniz: Büyük İskender'in ve Roma'nın egemenlik alanı olan ve Haçlı savaşları ile doğu-batı yüzleşmesine sahne olan bu alan XIII. yüzyılda ciddi bir siyasî otorite boşluğu içindedir.

III. Orta Asya ve Avrasya step derinliği: Mezopotamya, İran, Hint ve Çin arasında ticarî ve kültürel aktarım hattını oluşturan bu alan Cengiz Dönemi ile bir çekim alanı olarak öne çıkmış ve diğer havzaları dinamik insan unsuru ile etki altına almıştır.

IV. Mezopotomya havzası: Kadim kültürlerin beşiği olan bu havza Abbasîlerin birleştirici otoritesinin zayıf-

lamasından sonra kadimin merkezî çekim alanı olma niteliğini kaybetmeye başlamıştır.

V. Mısır havzası: İnsanoğlunun en köklü birikimlerinden birine sahip olan ve İskender sonrası dönemde medeniyetler arası harman niteliği taşıyan, daha sonra da İslam medeniyetinin önemli merkezlerinden birisi olan bu havza kendi özgün önemi dışında Akdeniz-Hint, Asya-Afrika-Avrupa bağlantılarının keşişim noktasında bulunmaktadır. Bu dönemde Moğolları durduran Memluklar idaresinde yeni bir çekim alanı oluşturmaya başlamıştır.

VI. Bir yandan Mısır, Hint ve Mezopotamya diğer yandan Kızıldeniz, Basra ve Hint Okyanusu arasında önemli bir ticarî bölge oluşturan bu alan XIII. yüzyılda Asya ile Afrika arasında geniş bir etkileşim havzası oluşturmaktadır. Daha sonra doğu ile batının önemli yüzleşme alanlarından birisi de bu bölge olacaktır.

VII. Hint havzası: Kadim medeniyet havzalarının en köklülerinden biri olan bu havza bir yandan İslam ve Hint medeniyetleri arasındaki yoğun etkileşime, diğer yandan dinamik Orta Asya güçleri ile yerleşik Hint toplumu arasında çok yönlü bir kaynaşmaya şahit olmaktadır. Aynı dönemde Hind-i Çin ve Malay bölgelerine yayılan Hint havzası bu bölgeye yönelecek sömürgecilik faaliyetleri ile daha da karmaşık bir nitelik kazanacaktır.

VIII. Çin havzası: Tarih boyunca kendini dünyanın merkezi olarak algılayan Çin medeniyeti ilk defa Orta Asya kökenli bir siyasî otoritenin tesiri altında yeni bir etkiye açılmış bulunmaktadır.

Bu bölgeler Osmanlı Devleti'nin *kadim* kavramı etrafında yeni bir medeniyetler arası etkileşim havzası oluşturma süreci açısından ele alındığında Osmanlı Devleti'nin varlığını uzun süre idame ettirebilmesinin gerçek kökenlerine de inilebileceği kanatındeyiz. Kurucu insan unsuru olarak III. bölgeden kaynaklanan, 1040 Dandanakan Savaşı'ndan 1299'da Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna kadar geçen yaklaşık üç yüz yıl içinde süregelen göçlerle kadim kültürlerin kaynağını oluşturan IV. havzanın kültürel zenginliği ile beslenen, Büyük İskender ve Roma'yı çıkaran II. havzada (Doğu Akdeniz) temerküz eden bir hazırlık döneminden sonra yine asırlar alan bir süreç içinde Doğu Akdeniz, Mısır ve Mezopotamya'yı içine alan II, IV. ve V. havzaları hemen hemen



tamamen, III ve VI. havzaları kısmen bünyesine katan, VII ile doğrudan VIII ile dolaylı temasa geçen Osmanlı bir anlamda Büyük İskender'den beri süren bir ideali en kapsamlı ve en uzun süreli bir şekilde gerçekleştirme başarısına ulaşmıştır.

Osmanlı Devleti'nin kadim bilinci insanlık birikiminin İslam medeniyetini eksen alacak şekilde kuşatılmasıdır. Osmanlı Devleti'nin kullandığı semboller, ünvanlar, kavramlar ve kurumlar bu kapsayıcılığın izlerini taşır. Osmanlı sultanları hem halife (İslam), hem padişah (İran, hem Hakan (Turan) hem de Kayzer-i Rum (Roma)'dır. Mihr-i Süleyman Osmanlı Devleti'nin İbrahimî gelenek içindeki idealini, devlet kurumlarına eklenen *humayun* eki kadimin ulaşılmaz enginliğini, seyfiye ve esnaf loncalarının sembol şahsiyetleri derinliğine bir inanç-tarih ve ahlak-iş bütünlüğünü bir zihniyet parametresi olarak toplumsal hafızaya yerleştirir. Bu etkileşimde eklektik bir kaostan çok, kendine güvenden ve tutarlı bir seçicilikten kaynaklanan bir düzen vardır. Bunun içindir ki, Rumcadan alınan efendi kavramı dinî hiyerarşiyi gösteren bir ünvan haline dönüşmüş, İslam düşüncesinin değişik ekolleri Osmanlı kültür atmosferinde uyumlu bir bütünlük oluşturmuş, Eflatun'dan Farabi'ye, İran devlet geleneğinden Roma'ya uzanan siyasî düşünce ve tecrübe birikimi, Osmanlı düzeninde iç uyumu bozmayan bir hayat alanı bulabilmiştir.

Bu sebeptendir ki, Osmanlı düzeni içinde yer alan her medeniyet birikimi ve her kültürel topluluk kendisi ile siyasî düzen ilişkisi arasında bir tür meşruiyet ilişkisi bulmuştur. En geniş sınırlarına M.S. 117 yılında ulaşan Roma'nın hemen bu dönemden itibaren karşılaştığı ve önce Stoacılık sonra da Hristiyanlığın kapsayıcılığı ile çözmeye çalıştığı ama başaramadığı meşruiyet bunalımı

ile Osmanlı ancak ve ancak 19. yüzyıl başlarında Fransız devriminin etkisi ile karşı karşıya kalmıştır. En geniş sınırlarına 17. yüzyıl başlarında ulaşan Osmanlı Devleti'nin bu geniş alanlardaki farklı medeniyet birikimlerinden gelen insan unsurlarını en az iki yüzyılı aşan bir süre ortak meşruiyet zemini içinde birarada tutabilmesi ve bir dış faktör olan Fransız devriminin kendi bünyesindeki toplulukları çözmesine kadar bu iç doku bağlarını muhafaza edebilmesi bir askerî ya da bürokratik mekanizma başarısı ile izah edilemez.

Kendisine kadar ulaşan insanlık birikimini hiç bir komplekse kapılmaksızın kuşattığından emin olan Osmanlı kendi düzeninin tarihî sürekliliğinden de emindir. *Kadim* ile *devlet-i ebed müddet* kavramları arasında böylesi bir tahayyülât bütünlüğü vardır. Osmanlı çeşitlilik ile bütünlüğü uzlaştıracı büyük bir sentez kabiliyeti ile kadimi kuşatabildiği için bünyesindeki unsurları bir düzen içinde tutabilmiştir.

Osmanlı ile Batı arasındaki temel çelişki de kadim medeniyet havzalarından uzakta köklerini bulan ve kadim kültürleri çözdükçe egemenliğini pekiştiren batı medeniyetinin Osmanlı'yı kadimin son direnç noktası olarak görmesi; Osmanlı'nın da yükselen batı tehlikesini kadim ile devlet-i ebed müddet arasında kurduğu ilişkiyi tehdit eden bir unsur olarak algılamasındandır. XIX. yüzyıl tarih felsefesi ve büyük ölçekli tarih tezleri ile insanlık birikimini kendi ekseni etrafında yeniden yorumlayan batı medeniyeti bu yolla kadim medeniyet temsilcilerinin zihinlerindeki zaman ve tarih algılamalarını da çözmüştür. Osmanlı medeniyetinin batı karşısındaki çöküşü sadece sömürgecilik ile tarih bilincini yok eden bu zihniyet çözülüşü ile söz konusu olmuştur.

- 1 Toynbee batı-eksensiz bu bakış açısını ben-merkezci yanılsama (egocentric illusion) olarak tanımlamaktadır. Bkz.: Arnold, J. Toynbee, *A Study of History*, (Oxford University Press, N. Y., 1965), c. 1, s. 55.
- 2 Arnold, J. Toynbee, *a.g.e.*, s. 205-213.
- 3 Immanuel Wallerstein'in bu konudaki teorik yaklaşımı ve soruları için bkz.: "The Ottoman Empire and the Capitalist World-economy" *Some Questions for Research; Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (1071-1920) (ed.: Halil İnalcık ve Osman Okyar), Hacettepe Üniversitesi Ankara, 11-13 Temmuz 1977, s. 117-122.
- 4 Bu çerçevede bir çalışma Türk Tarih Kurumu'na tertip edilen XIII. Türk Tarih Kongresi'nde "Medeniyetler arası Etkileşim ve Osmanlı Sentezi" başlıklı bir tebliğ ile sunulmuştur.

- 5 Mezopotomya ve Ege havzaları arasında daha sınırlı ve kısa dönemli bir etki yapan Darius'un Pers İmparatorluğu, elimize yeterli kaynaklarla ulaşmamış olmakla birlikte Afrika medeniyet birikimi ile Hind arasında köprü oluşturduğu kabul edilen Dravid kültürü, Budizm'i Güney ve Doğu Asya'nın hakim dünya görüşü haline dönüştürerek Hint ve Çin havzalarını ortak etkileşim alanı üzerinden hakimiyeti altına alan Asoka İmparatorluğu da daha sınırlı etkileşim alanları olarak zikredilebilir.
- 6 Bu sekiz bölgenin ticaretyolları açısından incelenmesi için bkz.: Janet L. Abu-Lughod, "The World System in the Thirteenth Century: Dead-End or Precursor", *Islamic and European Expansion*, ed.: Michael Adas, Philadelphia: Temple University Press, 1993), s. 75-103.



OSMANLI YÖNETİMİ SIRASINDA MISIR TARİH YAZIMINDA OSMANLILARA YAKLAŞIMLAR

PROF. DR. MICHAEL WINTER

TEL AVIV UNIVERSITY DEPARTMENT OF MIDDLE EASTERN AND AFRICAN HISTORY / İSRAİL

*M*emlûk İmparatorluğu'nun 1516 ve 1571 yılının başlarında Osmanlılar tarafından devrilmesinden sonra, Mısır yüzyıllardır taşıdığı büyük imparatorluğun merkezi olma konumunu kaybetti ve takip eden üç yüzyıl boyunca devam edecek vergi ödeyen eyalet statüsü ile Osmanlı devletine dahil edildi.¹ Osmanlı İmparatorluğu gibi Mısır da Sünni bir ülke olduğu ve yabancı topraklarda doğmuş olan ve Türkçe konuşan yöneticiler tarafından yönetilmeye alışık bulunduğu için Memlûk yönetiminin bitişinin sarsıcı olmaması beklenebilir. Yine de, Mısırlılar ve yeni efendileri arasındaki gelenek, zihniyet ve mizaç farklılıkları gözardı edilemeyecek kadar büyüktü. Mısır her zaman için kendine özgü bir şahsiyete sahip olmuştu ve fethe- denlerin kültürüne kolaylıkla dahil edilemezdi. Mısırlılar her zaman için, kendileri ile dışdakiler arasındaki uçurumu genişleten güçlü bir kimlik ve yurtseverlik hissi taşımışlardı. Memlûkler'in de yabancı oldukları doğ- ruydu, fakat rejimleri tam anlamıyla aşınlaşmış ve eyaleti İstanbul'dan yöneten Osmanlılar'ın aksine, yerleşmiş bir yönetici sınıf haline gelmişlerdi. Örneğin, her ne kadar Memlûkler'in dili Türkçe kökenli idiyse de yönetimleri sırasındaki resmî dil Arapça idi. Yeni rejim altında bütün valiler, üst düzey devlet memurlar, kadılar ve askerler artık yönetim dili olan Türkçe konuşuyorlardı. Böylelikle, Mısır'daki yabancı varlığı daha önce olduğundan çok daha büyüktü.

Osmanlı yönetimi altındaki Mısır tarihi üzerine araştırma çalışmaları son yıllarda ilerleme kaydetmektedirler ve bu dönemdeki, çoğunlukla Arapça, fakat aynı zamanda Türkçe ve İbranice olan Mısır tarih yazımının

zenginliğine dair daha iyi bir değerlendirme ortaya çıkmaktadır. Mısırlılar'ın Osmanlı yöneticilerine karşı tavırlarını çalışmak önemlidir, fakat genellemeye gidilmemelidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun gücü Kanuni Sultan Süleyman'ın (Muhteşem Süleyman, 1520-1566) hükümdarlığı sırasında doruk noktasındaydı ve bu dönemden sonra, aralıklarla ortaya çıkmış olmasına ve kesinlikle yıkım anlamında olmamasına rağmen çöküş işaretleri belirmeye başladı. Yine de, İstanbul'un eyaletler üzerindeki denetiminin zayıfladığı açıktı ve kaçınılmaz olarak Mısırlılar'ın İmparatorluğu algılama biçimleri keskin bir şekilde değişti. Doğal olarak, tarihi yazan Mısırlılar, her biri tarihsel yazılarına da yansıyan çok farklı bir geçmişten gelmekteydiler ve farklı eğitime, toplumsal bağlan- tılara, görüşlere ve kaygılara sahiptiler. Temsili bir tarih- çi (chronicles) örnekleme seçtim.

Beklenebileceği gibi, Mısırlı yazarlar kuzeydeki güçlü komşuya dikkat etmişlerdi, fakat uzun bir süre için Memlûkler ve Osmanlılar arasında hiç bir sürtüşme olmamıştı ve al-Qalqashandi, Ibn Taghribirdi, Ibn Iyas ve diğerlerinin yazılarındaki Osmanlılar'a dair referanslar bölüm pörçüktü. Osmanlılar, Konstantinopolis'in fa- tihi olan Sultan II. Mehmed'in (1451-1481) hükümdarlığı sırasında Anadolu'daki hâkimiyetlerini pekiştirdikleri ve böylece Memlûkler'in sınır komşuları haline geldikleri için gerilim yükseldi. Anadolu'daki tampon kuşaklar meselesi, daha sonraları iki imparatorluk arasında bir dizi çatışmaya yol açtı (1485-91). Bu savaş Memlûkler açısından iyi bir şekilde sonlandıysa da, kendilerinden daha güçlü olan komşularına karşı duydukları korku yatışmadı.²



Bu savaş, her ikisi de tedbirli hükümdarlar ve temelde barışa inanan insanlar olan II. Bayezid ve Kayıtbay arasında yapıldı. Her iki tarafa ait kaynaklar karşılıklı bir saygının kazanıldığını gösterir. Bayezid'in, Portekiz tarafından tehdidi ile karşı karşıya kalan Memlûk devletine istekle ve cömertçe yardım etmesi Kahire'de takdirle karşılandı. Bayezid, ölümünden sonra zamanın en önemli tarihçisi olan Ibn Iyas tarafından adil ve mücahit olarak övüldü.³

Bayezid'in oğlu ve halefi olan Selim, terörü başlattı. Ibn Iyas, Memlûk sultanı Kansu Gavri ve Selim arasındaki nihâi savaşı öngören görüşmeler boyunca, Selim'in kötü niyetle hareket ettiğinden, tek amacının aldatma ve hile ile Memlûkler'in savunmaya geçmelerini engellemek olduğundan emindi. Aslında, Selim savaşa girmeye karar verdiğinde, Gavri'nin elçisi kötü muamele ile karşılaştı ve hâtrâ ölümle tehdit edildi.⁴

Burada son çatışma ve Memlûk devletinin sonuna yol açan gelişmeler arasındaki bağlantılar kurulmayacaktır. İlk önce Suriye ve bir kaç ay içinde Mısır, Selim tarafından ilhak edildi. Burada bizi ilgilendiren şey Mısır'da Osmanlı rejiminin başlamasıdır. Bu, Muhammed Ibn Iyas tarafından *Bada'i' al-zuhur fi waqa'i' al-duhur* adlı tarihinin beşinci cildinde fevkalade bir şekilde anlatılmıştır. Bütün hikâyeyi detaylı ve doğru bir şekilde anlatır; işgale götüren siyasi, diplomatik, askerî olaylar ve daha sonra Osmanlı yönetiminin ilk altı yılı. Bu en değerli çalışmadır ve Ortadoğu tarihinde ya da diğer bir alanda yeni bir rejimin eskisinin yerine geçişini anlatan eşdeğer çalışmalar azdır. (Ibn Iyas'ın çağcılı Damascene 'alim Ibn Tulun da bizzat şahit olduğu Osmanlı'nın Şam'ı işgalini yazmıştır.⁵ Bu önemli ve dürüstçe yazılmış bir kayıttır, fakat Ibn Iyas'ın çalışması kadar iyi ve dramatik bir şekilde yazılmamıştır. Akla gelen en yakın benzer çalışma al-Jabarti'nin 300 yıl sonraki Fransız işgalini anlatışıdır).⁶ Ibn Iyas sadece Osmanlılar'ın Mısır'da (öncelikle Kahire'de) aldıkları kararları ve uygulamaları kayda geçirmekle kalmaz, aynı zamanda Mısırlıların yeni efendilerine karşı tavırlarını ve besledikleri hisleri de yansıtır.

Ibn Iyas'ın Osmanlılar'a karşı düşmanlığı tarihinin hemen her sayfasında açıkça görülür. Bir yerde, *kendi top-raklarında* adaletleri ile tanındıklarını teslim eder.⁷ Fakat

Kahire'deki rejimlerine ve tutumlarına dair yargısı aşırı derecede olumsuzdur. Şüphesiz ki, kimse önyargıdan muaf değildir ve Ibn Iyas kendini yenik Memlûkler'le özdeşleştirmekreydi. *Awlad al-nas*, "(önemli) insanların oğulları", yani Memlûkler'den biriydi. En alt kademeler dışında orduda hizmet etmelerine izin verilmezken, *awlad al-nas* belirli aylıklardan ve ayrıcalıklardan yararlanmakta ve doğal olarak ailelerinin hisseleri ile nitelendirilmekteydiler. Ibn Iyas, bir tarihçi olarak iktidarda oldukları sırada Memlûkler'i ve yönetimlerini sert bir şekilde eleştirmekte tereddüt etmedi, fakat yine de onların yönetimlerinin, yerlerini alandan çok daha iyi olduğuna inanmaktaydı. Osmanlılar hakkındaki fikirleri burada detaylı bir şekilde anlatılamaz,⁸ fakat şu şekilde özetlenebilir:

Osmanlılar özellikle Memlûkler ile kıyaslandığında kötü Müslümanlar olarak resmedilirler. Aslında bu her şeyi açıklar. Hepsi -bizzat Sultan Selim-, görevlileri, kadıları ve askerleri kişisel davranışları ve Mısır'ın sivil halkına karşı tutumları ile kötü Müslümanlar olduklarını kanıtlarlar. Ellerine düşen hazinenin ve uygarlığın değerini bilmekten aciz barbarlardır. Ordu ayak takımından başka bir şey değildir ve âmir ile basit bir eri ayırt etmek mümkün değildir. Osmanlılar, Kahire halkının Memlûkler zamanında, *mawlid al-nabi*, Peygamber'in doğumgününde olduğu gibi alışmış oldukları kutlamaları ve cömertliği savsaklamışlardır. Mısırlılar Memlûk ordusunun atlı talimlerle yaptığı renkli geçit törenlerini özlemişlerdir. Ibn Iyas Memlûkler'in görkeminin, savaşta deneyimli Osmanlı askerleri karşısında yozlaşmanın semptomu olduğunu anlamamıştır.

Sultan Selim kana susamış bir tiran, içkiye düşkün ve oğlancı olarak tasvir edilir. Adalet dağıtmaz ve sözünde durmaz. Genelde güvenlik vaadlerine rağmen Memlûkleri öldürmüştür. "Kralların etiketi"nden (*nizam al-muluk*) mahrumdur. Osmanlı askerlerinin çoğunluğu Ramazan ayında oruç tutmaz ve namaz kılmaz. Kadınları ve genç oğlanları taciz ederler. Osmanlı kadıları cahildirler. Ibn Iyas üst düzeydeki bir kadıyı "bir eşekten/dangalakattan daha cahil, dini hukuktan hiç anlamaz" olarak nitelendirir. Yazar, genelde şeriatın statüsünün hiç bir zaman bu kadar düşürülmediğinden şikayet eder. Osmanlılar şeriatı uygulamazlar ve idari hukukları, kanun



ve yasak, İslam dışı orijinlere sahiptir. Mısırlılar, yerel nüfuz sahiplerinin ve zanaatkarların İstanbul'a zoraki sürgünleri karşısında da dehşete düşmüşlerdir.

Selim'in ayrılmasından ve (1520'de) ölümünden ve oğlu Süleyman'ın tahta çıkışından sonra yönetimin katılığı azalmış gibi görünür ve Ibn Iyas bile eleştirisini bir bakıma yumuşatmıştır. "Sultan Süleyman'ın bilge bir insan olduğu söyleniyor" diye belirtir.⁹

Söz konusu tarihin sorunu neredeyse tamamen izole olmasıdır. Ibn Iyas'ın eserinin karşılaştırılabileceği, hiçbir çağcıl Mısır tarihi yoktur. Daha da kötüsü, takipçisi de yoktur.¹⁰ Tarihçimiz Memlûk tarih yazımının en iyi temsilcilerinden biriydi, fakat aynı zamanda sonuncusuydu. Bu gelenek işgalden sonra aniden ve tamamen durur; ve Mısır tarih yazımının yeniden başlaması için bir yüzyıl gerekecektir; o zaman bile bu daha küçük bir ölçekte ve daha aşağı bir düzeyde olacaktır.

Arap tarihsel kaynaklarında Osmanlı İmparatorluğu'nu ve Mısır'ı belirten terminolojiyi kısa bir şekilde ele almak gerekir. Modern-öncesi siyasal düşüncesinde soyut devlet kavramına yer yoktu.¹¹ Bilindiği gibi *dawla* terimi, bir hanedanlığı, somut bir hükümdarlar çizgisini belirtir. Bağlamsal olarak, soyut olduğu şüphesiz olan fakat "devlet"i çağrıştırdığı kurumsal yan anlama sahip olmayan, hükmetmek ve yönetmek anlamına da geldiğini eklemek istiyorum. *Memlûkler* o dönemde genelde Çerkez olmalarına rağmen Ibn Iyas ve zamanın diğer Arap tarihçileri tarafından, Türkçe konuştukları için "Atrak" olarak nitelendirilirlerken, Ibn Iyas Osmanlı hükümdarını Ibn 'Uthman (Osmanoğlu), tebaasını "*Athamina*", "*Tarakima*" (Türkmenler) olarak adlandırır. Daha sonraları, Osmanlı devleti Mısır kroniklerinde, genelde methedilirken *al-dawla al-'Uthmaniyya* ya da sadece *al-dawla*, (merkezî) yönetim olarak adlandırılır. Sıklıkla kullanılan terim *al-Diyar al-Rumiyya*, "Türkler'in ülkesi"dir. Diğer bağlamlarda, özellikle Osmanlı İmparatorluğu ile Hristiyan ya da İran (Şii) düşmanları arasındaki savaşları anlatırken, devlet tahmin edilebileceği gibi İslam'ın bütünüyle özdeşleştirilir: "İranlılar (Acemler) İslam'ın topraklarına saldırdılar", ya da "İslam kafirler karşısında zafer kazandı".

Tarih yazımı Ibn Iyas'tan sonra kaldığı yerden devam ettiğinde, Osmanlı imajı takdirin ötesinde değer

kazanır. Belirtildiği gibi, Ibn Iyas kişisel olarak Memlûkler'e yakındı ve askerî işgal, başlangıçta anlaşılabilir bir şoka neden olmuştu: Mısırlılar (ve onlardan önce Suriyeliler) daha önce Osmanlı ordusunun büyüklüğünde bir ordu görmemişlerdi ve işgal deneyimi muhtemelen travmatikti. Takip eden on yıllarda Mısırlılar gerçeği kabul etmek zorunda kaldılar. Bu, Osmanlılar politikalarını Mısır'daki koşullara göre ayarladıkları, ya da en azından yönetici hanedan kusursuz bir şekilde Müslüman olarak kabul edildiği için çok zor değildi. Hicaz ve Filistin'deki kutsal şehirleri ilhak ederek ve İslamî ilmin ve ibadetin Kahire ve Şam'daki saygıdeğer merkezlerine daha da yakınlaşarak, İmparatorluk bizâtihi daha da ortodokslaşmaya başlıyordu. Yanısıra, Osmanlı rejimi Süleyman'ın hükümdarlığı altında en iyi durumundaydı. Büyük sultan *mujaddid al-din fi'l-qarn al-'ashir*, "Hicri takvime göre onuncu yüzyılda İslam dinini yenileştiren" olarak anılıyordu.¹² Aynı zamanda Sufizm tarihçisi ve önde gelen toplumsal eleştirmen de olan önemli bir mistik, 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani Süleyman'ı en önemli Sufi terim olan *al-qutb al-zahir*, "görünen *Mihver/Axis*" olarak adlandırdı.¹³ O dönemde tarihi yazanların çoğunun din adamları, ulemalar ve Sufiler olduklarını ve kendilerini cömertçe destekleyen Osmanlı otoritelerinden şikayet etmek için çok az nedenleri olduğunu belirtmek gerekiyor.

Onaltıncı yüzyılda Arapça yazan belki de en etkili tarihçi Qutb al-Din al-Nahrawali'ydi (ölümü, 1582). Hint kökenliydi ve Mekke'de yaşıyordu; yine de Mısır, Hicaz ve bir ölçüye kadar İstanbul'daki gelişmelerin farkındaydı. Osmanlılar'ın Yemen'deki sömürülerinin detaylı bir anlatısının yanısıra Mekke'nin tarihi hakkındaki kitabının büyük bir bölümünü oluşturan Osmanlılar'ın kendi zamanına kadarki uzun tarihini yazdı.¹⁴ Eserleri onaltıncı ve onyedinci yüzyılda ve hattâ daha sonraları Mısırlı tarihçiler için bilgi kaynağı oldu. Şüphesiz ki, İmparatorluğu takdir edişi yazarlar üzerinde güçlü bir etki bıraktı. Mısır'da yaşayan ve bu ülkenin tarihini ve Osmanlı hanedanlığına methiye yazan Filistinli bir alim olan Mar'ı ibn Yusuf al-Karmi al-Hanbali'nin al-Nahrawali'nin Osmanlı tarihinden yararlandığı açıktır.



Mar'ının Osmanlı hanedanlığı için kullandığı tâbirlere kısaca bakmak yararlı olacaktır. Zira bu tâbirler aynı dönemin (onyedinci yüzyılın ilk yarısı) kroniklerinde tekrarlanır.¹⁵ Osmanlılar İslam kroniklerinde en dini bütün hanedan olarak övülürler. Bu övgüyü şeriat kanunlarına katı bağlılıkları ve tebalarına adil davranmaları, İslam topraklarını savunmaları ve genişletmeleri, vakıflar kurarak din adamlarına saygıları ve destekleri, hac yollarına gösterdikleri büyük özen ve Mekke ve Medine'de yaşayanlara gıda ve mali destek göndermeleri ve genelde ideal Müslüman hükümdarlar olarak davranmalarıyla kazandılar. Söz konusu dönemde Mar'i ibn Yusuf'un Osmanlılar'a atfetmediği ve Osmanlılar'ın da hak iddia etmedikleri bir şeref payesi halife titriydi. Yazar Osmanlılar'ın tarihteki bütün İslami devletlerden daha geniş topraklara hükmettiklerini söyler. Ardından, sanki sonradan aklına gelmiş gibi, Emevilerin ve Abbasilerin daha büyük imparatorluklar olduklarını, (halife olmayan Osmanlılar'ın aksine) halife olduklarını ekler.

Aynı dönemden diğer bir tarihçi olan Muhamad 'Abd al-Mu'ti al-Ishaqi benzer şekilde yazar.¹⁶ Memlûklerin'in hükümlarlığının sonlarına doğru devlette yayılmakta olan yozlaşmayı anlatır. Allah ezilenlerin dualarına karşılık verip Osmanlılar'ı kurtarıcı olarak göndermiştir. Daha sonra Osmanlılar'ın erdemlerinden bahseder: Şimdi, İstanbul onur ve mükemmeliyet kaynağıdır. Bütün işlerde en başarılı insanlar oradadır. Ulemaları İslam'ın en büyük ulemalarıdır (sic!). Osmanlı'nın başkentindeki mahalleler, evler, camiler vd. hakkında detaylı bilgi verir. Al-Ishaqi şöyle der: "Geçmişteki devletlerin ve kralların tarihine baktık ve Osmanlılar'ın mükemmel düzenine sahip başka bir devlete rastlamadık ve hiç biri Kutsal Kanuna uymakta daha özenli ve ulemaya daha saygılı ve yoksullara, iki Yüce Mabedin (*al-haramayn al-sharifayn*) sakinlerine daha fazla yardımcı değildi. Allah'a Osmanlı hanedanını sonsuza kadar koruması için yalvarıyoruz."¹⁷

Sultan Selim sert karakterli bir adam olarak tasvir ediliyordu; bu inkâr edilemeyecek kadar bilinen bir şeydi. Bununla birlikte ünvanı *Yavuz*'du. Yine de çok yeneekli ve âdil bir hükümdar, dinî rehberlerini dinleyen iyi bir Müslüman, Türkçe, Farsça ve Arapça şiir yazan kültürlü biri olarak etkileyici biriydi. (Söylentiye göre mik-

yasın bulunduğu kameriyenin/*pavilion* duvarında kendi eliyle yazdığı Arapça bir dize vardır.) Selim, Mercidabık savaşında Suriye'yi yendikten sonra Suriye ve Filistin'de bir kaç yeri ziyaret etti ve nereye gittiyse insanlara iyi davrandı. Vezirinin tavsiyesini dinlemeyerek, yendiği düşmanları olan Memlûklerin'in vakıflarını kaldırmadı.¹⁸

Süleyman'ın kazandığı yüksek övgü hiç şaşırtıcı değildir, fakat her açıdan daha zayıf sultanlar olan halefleri, II. Selim, III. Murad, III. Mehmed ve I. Ahmed bile İslam için savaşan, özellikle Kutsal Şehirler ve hac olmak üzere dinî davaları destekleyen büyük hükümdarlar olarak takdim edilirler.¹⁹

Dönemin tarih yazımı, olaylara ayrılan yeri bilim adamları tarafından "Sultan-Paşa" kronik biçimi olarak adlandırdıkları şekilde böler. Sultan hakkındaki bilginin ardından, atadığı Mısır valilerine dair anlatı gelir. Mısır'ın stratejik ve iktisadi önemi sayesinde ülkeyi idare etmek üzere gönderilmiş olan paşalar çoğunlukla yüksek rütbeli ve yetenekli yöneticiler ve askerî komutanlardı. Tarihçiler her bir valiyi kişiliğine (popüler ve popüler olmayan, âdil, suçlarla uğraşırken verimli vb.) ve dinî profiline (ulema ve kutsal insanları severdi, Sufi ya da fakihdi). Mısırlı tarihçilere göre onaltıncı yüzyılda, paşaların çoğunluğu halkın beklentilerini açıkça tatmin etmekteydiler; bir kaç istisna sultan tarafından görevlerinden alındı ve cezalandırıldı.²⁰

Üveyz Paşa'nın görevde bulunduğu sırada (1578-91) askerî disiplinde ilk bozulma yaşandı. Büyük Osmanlı *garnizonunun* birlikleri Mısırlılar'dan (*awlad-al-Arab*) diğer şeylerin yanında, beyaz Memlûklerin'in mülkiyeti gibi Türkçe konuşan askerlerin tekelinde olduğu düşünülen belirli imtiyazlardan vazgeçmelerini istediler. Kaynaklar, paşalardan birini "*awlad-al-Arab*"dan nefret ediyor" olarak tasvir ederler. Daha sonra, onyedinci yüzyılda *awlad-al-Arab*'ın çoğu düzenli Osmanlı ocaklarına kaydolmayı başardılar ve Osmanlı askerleri, askerî hizmetten çıkarılmaları için otoritelere yaptıkları baskıda başarılı oldular. Kroniklere geçirilme tarzından konunun yerli Mısırlılar'a yapılmış bir haksızlıktan ziyade, hukuk ve düzen açısından ele alındığı söylenebilir. Askerliğin geleneksel olarak Türklerin nüfuz alanı olduğu kabul edilmekteydi.²¹



Arapça konuşan nüfusun, yabancı bir ırka ait olan Türkçe konuşanlar tarafından yönetilmesi ondokuzuncu yüzyıldan önce Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruiyetini hiç bir şekilde azaltmadı. Mısırlılar'ın Türkler'e karşı besledikleri antipati bile tarihçilerin büyük bölümünün Osmanlı hanedanına duydukları samimi sadakatle ilgili değildir.

Osmanlılar'a hayranlığını en etkili ve güzel şekilde dile getiren, onyedinci yüzyılın ilk yarısındaki en önde gelen tarihçi olan Muhammad ibn Abi'l-Surur al-Bakri al-Siddiqi (1661'den sonra ölmüştü.), aralarında doğal olarak Mısır'a vurgu yapan Osmanlı tarihi hakkında bir kitabın da bulunduğu bir çok kroniğin yazarıdır.²² İbn Abi'l-Surur, ilk halife Ebu Bekir'in soyundan geldiğini iddia eden, eşraftan ünlü bir aristokrat Sufi aileden gelmekteydi. Bekirler 18. ve 19. ve hattâ 20. yüzyılda Mısır'ın dinî ve kamusal hayatında merkezî bir role sahiptiler. Tarihçinin babası ve büyükbabası halihazırda imtiyazlı bir konumdaydılar ve bazı paşalarla, Mısır'ın yöneticileri ile yakın bağları vardı.

Yazar Osmanlılar'ın güçlü ortodoksisinin üstünde durur. Örneğin, Bektaşiler'in kötü namı heterodoks deriş tarikatının kurucusu ve isim babası olan Hacı Bektaş'ı, daha sonra kafirler kendilerini ona referansla tanımladıkları halde, tamamen temiz olarak tanımlar. İbn Abi'l-Surur Şii yanlısı bir asi olan bir Hurufî mistiğini Sultan'ın açık onayı ile öldüren Sultan'ın etrafındaki şeyhleri de över.²³

Yazar muhtemelen al-Nahrawali'nin kitabında okumuş olduğu Memlûkler'in çöküşü hakkındaki hikâyeyi anlatır. Bir Memlûk askeri pazar yerinde bir tüccarı dolandırmış, daha sonra da dövmüştür. Olaya şahit olan kutsal bir adam (*wali*) bütün Memlûk yönetimine beddua etmiştir. Daha sonra rüyasında meleklerin Memlûkleri süpürgeleri ile Nil'e doğru süpürdüklerini görmüştür. Memlûk ordusunun, Osmanlılar tarafından ortadan kaldırılacağı, kuzey Suriye seferine hazırlanma sesleri ile uyanmıştır.²⁴

Al-Bakri'nin Sultan Selim'i İshaqi'ninki gibi ideal bir hükümdardır. Yazar, Selim'in fetihten sonra, her biri ortodoks *madhab*'i temsil eden dört baş kadı atadığından bahseder.²⁵ Al-Bakri, Sultan böyle bir politikayı gerçekten uygulamışsa bile, bunun geçici olduğunun far-

kında olmak durumundaydı: Osmanlı dönemi boyunca (diğer vilayetlerde olduğu gibi) Mısır'da sadece bir tane ve her zaman için Hanefî olan ve Türkçe konuşan ve İstanbul'dan gönderilmiş baş kadı vardı. Süleyman Hama-rayn'ın yoksul ulema ve dindar halkı (*mujawirun*) için *dhimmi*' *jawali* vergisini tahsis ettiği için övülür. Al-Bakri bu düzenlemenin Memlûkler döneminde neredeyse hiç olmadığını söyler.²⁶ Sultan Ahmed adeta bir aziz gibi betimlenir. İranlılarla barış yapmaktansa sahip olduğu her şeyi feda etmeye hazır olduğundan bahsedilir. Sultan'ın ölümü sırasında yanında bulunan nüfuz sahibi kişilerin otoritesine dayanılarak ölmeden önce halife Ebu Bekir ve Reşid/*Rashidun* gördüğü anlatılır.²⁷

Yine, Süleyman'ın halefleri hükümdarlıkları sırasında Kıbrıs, Yemen, Tunus, vb. İmparatorluğun kazandığı fetihlerden dolayı itibar kazanırlar. Şüphesiz ki, Süleyman'dan sonra sultanların artık ordularına bizzat komutanlık etmemeleri sessizce geçiştirilir.

Al-Bakri Mısır'ı yöneten paşalar arasından en fazla, başkaldıran askerleri kararlı bir şekilde durdurarak *Qul Qiran* (*Kol Kıran?*) "asi askerleri kıran" namını kazanan Mehmet Paşa'ya (1607-11) saygı duyar. Bir valiyi öldüren askerleri cezalandırmış ve fellahlardan aldıkları kandanışı *tulba* vergisini kaldırmıştır. Sultan'ın otoritesini yeniden kurduktan sonra, orduyu örgütlemiş ve vergi sistemini daha eşitlikçi yapmak üzere yeniden düzenlemiştir. Al-Bakri bu olayların uzun ve kayda değer bir anlatısını yazmıştır.²⁸

Bu dönemde özel bir ilgi konusu Mısır'ın İbranice yazılmış tarihidir. Çok az çalışma vardı -Yahudiler o dönemde yazma itiyadında değillerdi- fakat iki çalışma öne çıkar. Biri, onaltıncı yüzyılda *Candia*'da yaşamış olan Rabbi Eliyahu Capsali'nin kroniğidir ve bu yüzden de, doğruyu söylemek gerekirse, Mısır tarih yazımına ait değildir.²⁹ Yine de Mısır'daki gelişmelerle ilgili bölümlerdeki Mısırlı Yahudiler'in gerçek tepkilerini yansıtan bilginin konu mahallinde olan bir kaynak ya da kaynaklar tarafından sağlanmış olması kuvvetle muhtemel. Capsali Osmanlılar'ın Memlûkler ve Venedikliler karşısında kazandıkları zaferlerin Allah tarafından gönderildiklerini düşünmüştür; Osmanlılar'ın Filistin ve Mısır'ı fethetmeleri Yahudi kavrayışında mesihvari anlamlara sahipti. Çerkezler açık bir şekilde "Yahudiler'in düşmanları" ola-



rak adlandırılırken Osmanlılar "kibar, ya da yardımsever krallar" (*malke besed*) olarak tasvir edilirler.³⁰ Doğal olarak, Osmanlılar, özellikle Sultan Bayezid, İber Yarımadası'ndan ve Sicilya'dan sürülmüş Yahudiler'e sığınma yeri sağladıkları için övülürler. Modern tarihçilerde olduğu gibi Capsali ve diğer bir çok yazar Memlûk Sultanı Kayıtbay'ın kendi nüfuz alanı içinde Yahudiler'e aynı sığınmayı sağladığını göz ardı ederler. Bu, topluluğu büyük ölçüde canlandıran *Sephardi* Yahudileri'nin Mısır'a akmalarına neden oldu.

Yahudiler, Ahmed Paşa'nın "Hain" (*al-Kha'in*) isyanının *Purim yortusu* sırasında bastırılmasını, cemaatin körtü niyetli bir vezirin zulmünden bir kez daha dost bir kral, bu kez genç Sultan Süleyman tarafından kurtarıldığı Mısır *Purim'i* olarak kutladılar. Yahudiler'in Osmanlı devletine sadakatleri dönemin Hahamı'nın verdiği karşılıkta da seçilebilir.³¹ Capsali'den yaklaşık yüzelli yıl sonra yazan Mısırlı bir tarihçi Rabbi Yosef Sambari 1672'ye kadar olan İslam tarihini yazdı.³² Sambari çeşitli İslami hanedanlıkları hızlı bir şekilde geçer, fakat tarihsel örgüsü özellikle Mısır'ın fethinden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nu ele alan bölümlerde detaya girer. Yazarın temel Arapça kaynaklara ulaşabildiği ve aynı zamanda Capsali'nin tarihine başvurduğu açıktır. Capsali'nin Osmanlılar'a dair övgü dolu ifadelerinden bir çoğunu o da tekrar eder. Yine de, metnin editörü olan Shimon Shtober'in de doğru bir şekilde belirttiği gibi, Mısır'da yüzelli yıllık Osmanlı yönetiminden ve ülkede başlayan ve Yahudi topluluğunu da etkileyen çöküşten sonra kurtuluş ümitleri yitirilmiş ve Yahudiler'in zulüm gördüklerine ve rahatsız edildiklerine dair bir çok vaka kaydedilmiştir. Şüphesiz ki, Osmanlı yönetiminin zulüm ve bağnazlığın karşısındaki esas koruyucu olduğu kabul edilir, fakat artık ortada heves namına bir şey yoktur.³³

Şu ana kadar dinî âlimler tarafından yazılmış olan tarihî eserlerle ilgilendik. Kâtip ya da bürokrat olarak askeriye'nin hizmetinde olan kişilerin yazdığı tarihsel eserler de vardır. Bunlar 17. ve 18. yüzyıllara aittirler. Şüphesiz ki, o dönem itibarıyla siyasi ortam büyük ölçüde değişmişti. İmparatorluk zirvede bulunduğu yılları geride bırakmıştı ve vilayeti yakın denetim altında tutma yeteneği neredeyse yok olmuştu. Onaltıncı yüzyılda çok güçlü olan paşalar bir sonraki yüzyılda, güçlerini beyler

ve diğer ordu görevlileri ile paylaşmak zorundaydılar. Paşa (eğer doğru kişiliğe sahip ise) hâlâ güçlü bir figürdü ve siyasi hizipler arasındaki mücadelede, İstanbul'un izni olsun ya da olmasın, atama, ya da üst düzey bir askerî görevliyi öldürmek suretiyle dengeyi sağlayabilirdi. Ancak, onsekizinci yüzyılda paşa, İstanbul'un otoritesini temsil eden bir sembolden ibaretti.

17. yüzyılın ortalarına ait Türkçe yazılmış iki elyazması dönemin tarihsel yaklaşımını temsil eder. Yazarlar artık ne İmparatorluk'la ne de Mısır'la özdeşleşirler. Asıl çıkarları Mısır'da yerleşik, kendisine özgü imparatorluk ordusu ile her zaman için uyum içinde olmayan bir kimliği ve çıkarları olan bir ordudadır. Yazarlardan biri, Mısırlı alaylardan birinde bulunan karanlık bir kâtip, 'Ali Efendidir,³⁴ diğeri ise daha kısa bir kronolojidir.³⁵ Her iki eser de bizi, diğer kaynaklarda bulunmayan bilgi açısından zenginleştirmez, fakat yazarların siyasi ve tarihsel görüşleri ilgi çekicidir. Sultan'ın askerî köleleri olan Kapıkullarının karşısında Mısırlı alayların (*Mısır kulları*) etosunu ve çıkarlarını temsil ederler. Her iki grubun da Sultan'a sadık olduğu ve her ikisinin de Türk kökenli olduğu yeniden vurgulanmalıdır. Farklar, çıkarlarda, yaşam tarzlarında ve zihniyettir: Örneğin, "Mısırlılar" olarak adlandırılanlar kendilerini daha iyi Müslümanlar olarak görmekteydiler.

Tarihsel bir kaynak olarak çok daha önemli olan bir askerî görevlinin, *al-Durra al-musana fi akhbâr al-kina-na*'nın yazarı olan al-Amir Ahmad al-Damurdashi Ketk-huda 'Azeban'ın Mısır'daki siyasi olaylar ve çeşitli askerî birimler ve görevliler arasındaki iktidar mücadeleleri hakkındaki tarihidir.³⁶ Osmanlı İmparatorluğu *al-dawla*, merkezî hükümet, ya da muhtemelen saygısız bir ifade olmayan ama yazarın dünyası ile uzaktaki iktidar merkezi arasındaki mesafenin altını çizen *al-dawla-al-Rumiyya* olarak adlandırılıyordu. Osmanlılar'ın al-Bakri al-Siddiqi ya da al-Ishaqi gibi daha erken dönem hayranları bu adı kullanmadılar. Damurdashi Mısır'daki yönetime, kitabının başlığında olduğu gibi "Memlûk yönetimi", *dawlat al-Mamalik adını verir; fi akhbâr ma wawa'a bi-Misr fi dawlat al-Mamalik*. Mısırlı askerlere, Mısır halkı anlamına gelen *ahl Misr* deniyordu.

Asker değil, âlim geçmişine sahip olan onsekizinci yüzyılın önemli tarihçisi Ahmad Shalabi (Çelebi) ibn



'Abd al-Ghani kendini Mısır toplumu ile daha geniş bir ölçekte özdeşleştirir. İslam'ın öncü gücü olarak sultanın rolünü kabul ettiği şüphesizdir.³⁷ Bu sadece "İslam"ın zaferinden duyulan sevincin dile getirilişinde değil, fakat aynı zamanda belki de daha önemli olarak İstanbul'dan İmparatorluğun savaşlarına bir kaç bin asker gönderilmesi için dönemsel olarak gelen emirlere karşı hiç bir itirazın olmamasından açıkça anlaşılabilir. Yine de, metin zaman zaman Kahire ve İstanbul arasındaki gerilimleri, Osmanlı'nın Mısır'daki gücünün gitgide zayıflamasını ve Arapça konuşan halkla Türkler arasındaki sürtüşmenin belirgin işaretlerini açığa çıkarır. Örneğin: Mısırlılar'ın sözcüleri ünlü mali danışman, Yasif al-Yahudi'nin önerdiği vergileri protesto ettikleri zaman; Suriye'de (*al-Sham*) uygulandığı şekliyle böylesine adaletsiz bir davranış kabul etmeyeceklerini ilan ettiler. "Bu Mısırmız'da olmayacaktır" (*wa-hadha la yatimmu bi-Misrina*)!³⁸

Kibirli bir Osmanlı başkadısı Kahire'ye geldiğinde Mısırlılar'ın dinlerini yeniden kuracağını (*yujaddidu*) ilan etti. Daha sonra, başı derde girdiğinde Mısırlılar keskin bir sarkazmla şöyle karşılık verdiler: "Ey, Şeyhülislam, Mısır'a halkın dinini halk için yeniden kurmaya gelen siz miydiniz?"³⁹

18. yüzyıla gelindiğinde beylerin paşayı yerinden etmeleri, Kale'deki mekânını terketmeye zorlamaları, kendi aralarından birini vali olarak atamaları ve sultanı yeni bir paşa talebinde bulunmaları rutinleşmişti. Hiç şüphesiz, İstanbul bu nahoş durumdan haberdardı. Ahmad Shalabi Mısırlı yüksek rütbeli askerlere sultan tarafından gönderilen bir emirden alıntı yapar. Sultan (haklı olarak) onları "sanki sizler krallar ve sultanlar mısınız da bizler zavallı tebaanız mısınız gibi", vezirlerini (yani valilerini) yerlerinden etmeyi alışkanlık yapmak ve böylelikle kendisine saygıda kusur etmekle suçlar. "Bu kez sizi affettik, fakat bunu tekrar etmemeye özen gösterin. Eğer bunu bir kez daha tekrarlayacak olursanız ancak kendinizi suçlayabilirsiniz!"⁴⁰ Bu acınası metnin sahibi olan tarihçisi sultanın otoritesinin ne kadar düştüğünün farkında olmalı. Yeni atanmış bir paşanın beylere şöyle demesi hiç şaşırtıcı değildir: "Hiç bir şey hakkında endişe etmeyin ve korkmayın. Sizler Sultan'a ait topraklarda onun emanetçileri, ben ise sadece bir misafir olduğum için Allah'ın izniyle her şey yoluna girecek. Sadece sizler Sultan'ın topraklarından sorumlusunuz."⁴¹

Son olarak al-Jabarti'nin, her ne kadar kendisi henüz bunu bilecek durumda değildiyse de, Mısır'ın Osmanlı'ya ait bir eyaletten yarı-bağımsız bir ülkeye geçişi sırasında yazdığı muazzam eseri var. Al-Jabarti'nin kroniklerinde kendi zamanındaki şekliyle Osmanlı devletinden derin bir hoşnutsuzluğu dile getiren ve Fransız işgalinin açıkça gösterdiği gibi İslam topraklarına öncülük edecek bir alternatifin olmadığına bilincinde bulunduğu na dair açık ifadeleri vardır. Yine de, Ibn Iyas'ın 300 yıl önce yaptığı gibi kötü Müslümanlar olarak gördüğü Osmanlı birlikleri hakkında sert eleştirileri vardı. Mehmed 'Ali'nin birliklerini Osmanlı olarak kabul edip, bu yüzden onlardan hoşlanmamıştı. Paşaya ait birlikler tarafından gerçekleştirilen Memlûk toplu kıyımını anlatan al-Jabarti'nin desteği tamamen Memlûkler tarafından. Yanısıra, daha iyi Müslümanlar olduklarına inandığı Vahabileri İmparatorluk kuvvetlerine tercih eder. Bilindiği gibi, Fransa'nın Mısır'dan çekilmesinden ve Osmanlılar'ın geri dönüşünden sonra al-Jabarti Osmanlılar'ı pohpohladığı *mazhar al-taqdis*'i⁴² yazdı. Onun gibi dindar bir Müslüman için Fransız kafirlerle karşılaştırıldığında her şey daha iyiydi.

Bir yüzyıl daha ileriye gidelim ve bir diğer Mısırlı, kesinlikle tamamen farklı koşullar altında yazılmış Osmanlı İmparatorluğu tarihine kısaca değinelim. Yazar, Mısır'ın Milliyetçi partisi, *al-Hizb al-Watani*'nin önderi Muhammad Farid'dir.⁴³ Başlığı *Ta'rikh al-dala al-'Aliyya al-'Uthmaniyya* olan kitap ilki 1909 ve ikincisi 1912'de olmak üzere iki baskı yaptı. Milliyetçi hareketin ideolojisi diğer şeylerin yanında Osmanlı yanlısı ve İslamcı'ydı. (Mısır 1882'den itibaren İngiliz işgalı altındaydı ve formel olarak Osmanlı İmparatorluğu'na dahildi). Yazarın ifadesiyle İmparatorluk, Müslüman olsun ya da olmasın, her Doğulu için eşit derecede gurur kaynağıydı (o günlerde Doğuculuk hâkim ideolojiler arasındaydı). Avrupalı güçlerin hısrlarına karşı İslami inancı savunuyordu. Tebaasının tümü din ya da ırktan bağımsız bir şekilde, sözde uygar devletlerin tebaasından çok daha fazla eşitlik ve barışa sahipti.⁴⁴

Farid erken-dönem Osmanlılarını şehzadelerin kardeş katli pratiğinden dolayı eleştirir. Osmanlılar şehzadeleri öldürmek yerine, prenslerin askerî komutanlıklarında görevlendirdikleri Avrupalı kraliyet ailelerinin gele-



neklerini benimsemeliydiler. Osmanlılar, bunun yerine savunmaları için hiç bir zaman sadık olmayan ve anavatanlarının çıkarlarına hizmet etmeye devam eden sonradan Müslüman olmuş Avrupalılar'a ya da Çerkezler'e güvendiler.⁴⁵

Mısır'daki Osmanlı yönetimini ele alan Farid aynı düşünce çizgisini sürdürür. Osmanlılar Memlûkler'in alımına ve Mısır'a ithaline izin vermekle büyük hataya düşmüştü. Bu adaletsizlik ve sömürü sisteminin oluşmasına neden oldu ve bir çok Mısırlı'yı, sonuç itibarıyla tarımda düşüşe yol açacak olan göçe zorladı. Bu yüzden Farid'in Mehmed 'Ali'yi bütün kötülüklerin kaynağı olarak tasvir edilen Memlûkler'i yok ettiği için övmesi şaşırtıcı değildir.⁴⁶

1909'daki ilk baskıda yazar, Sultan II. Abdülhamid'i bütün azametli titrlerini kullanarak anar (gazi, halife vb.) Kitap II. Osman'ın 1622'de askerleri tarafından katledilmesinden bahsederken, Farid bu berbat, tarif edilemeyecek kadar korkunç suçu lanetlemek için sözünü esirgemez. Bunun nedeni, düşündüğü şeyin tarihsel öncel değil, Sultan Abdülhamid'in suikast paranoyası olmasıdır. Öte yandan ikinci baskı 1912'de yayınlanır. Burada, Abdülhamid zorba olarak alınır ve muhtemel bütün şerefli titrler halefine atfedilir, İslam'ı I. 'Umar ibn

'Abd al-'Aziz'in, âdil halifenin günlerindeki durumuna kavuşturan, "anayasal halife, âdil, *Amir al-mu'minin*, V. Mehmed Reşad.⁴⁷

Bilindiği gibi, Muhammad Faridin trajik bir hayatı vardı; sürgünde acı ve hayal kırıklığı içinde öldü. Osmanlı savaş gücünü destekledi ve İmparatorluğun Mısır'ı İngilizler'den kurtarmasını ümid etti. Yine de, mülteci olarak İstanbul'a geldiğinde önemini ve Türk yönetimini Mısır için yeniden çaba göstermeye ikna etme kabiliyetini gereğinden fazla önemsendi. Hatıralarında Türkler'e karşı duyduğu kını ve Mısır'a dair saikleri ve planları hakkındaki şüphelerini dile getirdi. Böylelikle, Farid'in Osmanlılar'la yaşadığı talihsiz aşk macerası son buldu.⁴⁸

Modern Arab ve Mısır tarih yazımında İslam dünyasının Orta Çağ'ın sonlarında (yaklaşık olarak 11. yüzyılın ikinci yarısı) kaydettiği çöküşün sorumlusu olarak Türkler'i gördüler. Osmanlı İmparatorluğu, 16. Yüzyılda arap Orta Doğu'yu içine aldığı genellikle bölgenin sorunlarından sorumlu tutuldu. Son yıllarda, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi hakkındaki çalışmaların Arap dünyası da dahil olmak üzere her yerde ilerlemesi ile önceki yaklaşımlar büyük ölçüde düzeltilmiş ve değiştirilmiştir.⁴⁹

1 Siyasi ve askerî gelişmelerin vezir bir anlatısı için bkz. P.M. Holt *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922 (Mısır ve Verimli Hilal, 1566-1922)* (Ithaca, N.Y., 1966), s. 33-45.

2 Bkz. Carl F. Petry, *Twilight of Majesty: The Reign of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansub al-Ghawri in Egypt* (Seattle ve Londra, 1993), s. 88-103.

3 Ibn Iyas, Muhammad bin Ahmad, *Bada'i' al-zuhar fi waqa'i' al-dihur*, der., Muhammad Mustafa, Cilt. 4, s. 270.

4 a.g.e., cilt 5, s. 45, 60.

5 Ibn Tulun Muhammad, *Minfakabat al-khillan fi hawadith al-zaman*, der., Muhammad Mustafa (Kahire, 1962-64, 2 cilt). Osmanlı işgali ikinci ciltte anlatılır.

6 Al-Jabarti, 'Abd al Rahman, *'Aja'ib al-athar fi'l-tarajim wa'l-akbar* (Bulaq, 1297/1880), 4 cilt. Al-jabarti Fransızlar'ın Mısır'ı işgalini ele alan çok daha kısa iki kroniğin de yazarıdır: *Ta'rikh muddat al-Faransis bi-Misr* der. ve çev. Sh. Moreh (Leiden 1975) ve *Mazhar al-taqdis bi-dhahab dawat al-Faransis*, der. H. M. Jawhar ve 'U. al-Dasuqi (Kahire, 1969).

7 Ibn Iyas, cilt 5, s. 162.

8 Bkz. M. Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517-1798* (Londra ve New York, 1992), s. 7-14.

9 Ibn Iyas, cilt 5, s. 363.

10 Ibn Iyas'ın kaldığı yerden itibaren iki buçuk yılın Türkçe kroniğini bir

Osmanlı kadısı olan 'Abd al-Samad al-Diyarbakri yazmıştır. Bu elyazmasını "An Arabic and a Turkish Cronicle from the Beginning of Ottoman Rule in Egypt: A Comparative Study", *Scripta Hierosolymitana* içinde, cilt 35, *Aspects of Ottoman History*, Papers from CIEPO IX, der. A. Singer ve A. Cohen (Kudüs, 1994), s. 318-326 içinde ele almıştım.

11 *Falasifa*, özellikle Farabi'nin (ölümü 950) ve hiç şüphesiz İbni Haldun'un (ölümü 1406) yazıları önemli, ama tipik olmayan istisnalardır.

12 Muhammad Ibn Abi'l-Surur al-Bakri al-Siddiqi, *al-Minab al-rahmaniyya fi'l Dawla al-Uthmaniyya*, der. Layla al-Sabbagh (Şam, 1995), s. 105.

13 Bkz. M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sharani* (New Brunswick, NJ, 1982), s. 268, al-Sharani'nin *al-Akhlaq al-Matbuliyya*'sı zikredilir.

14 Al-Nahrwali, Quth al-Din Muhammad ibn Ahmad, *Kitab al-Ilam bi-a'lam bayt Allah al-haram*, der. F. Wustenfeld (Beyrut, 1964, yeni baskı); *idem, al-Barq al-Yamani fi'l-fath a-Uthmani*, der. Hamad al-Jasir (Riyad, 1967).

15 Bkz. M. Winter, "A Seventeenth-Century Panegyric of the Ottoman Dynasty" *Asian and African Studies*, 13/2 (1979): 130-156.

16 Al-Ishaqi, Muhammad 'Abd al-Mu'ti ibn Abi'l-Fath, *Kitab akhbar al-urwal fima tasarrafa fi Misr min arab al-duwal* (Kahire).

17 *Ibid.*, s. 300.

18 *Ibid.*, s. 305-307.



- 19 *Ibid.*, s. 310-313.
- 20 M. Winter, "The Islamic Profile and the Religious Policy of the Ruling Class in Ottoman Egypt", *Israel oriental Studies*, 10 (1988): 132-145.
- 21 Bkz. M. Winter, "Turks, Arabs and mamluks in the army of Ottoman Egypt", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 72 (1980): 97-122.
- 22 Bkz. 12. dipnot.
- 23 Al-Bakri al-Siddiqi, s. 22, 33.
- 24 *Ibid.*, s. 81-82.
- 25 *Ibid.*, s. 89-90.
- 26 *Ibid.*, s. 126-129.
- 27 *Ibid.*, s. 286-289.
- 28 Muhammad ibn abi'l-Surur al-Bakri al-Siddiqi, "*Kashf al-kurba fi ras' al-tulba*", der. 'Abd al-Rahim 'Abd al-Rahman 'Abd al-Rahim, *al-Majalla al-ta'rikhiyya al-Misriyya*, 23 (1976): 291-384.
- 29 Rabbi Eliyahu Capsali, *Seder Eliyahu Zuta*, der. A. Shmuelevitz, Sh. Simonson ve M. Benayahu, (3 cilt, Kudüs ve Tel Aviv, 1976-1983). İbrani-ce.
- 30 *Ibid.*, s. 141-142, 218-219.
- 31 Bkz. I. M. Goldman, *The Life and Times of Rabbi David Ibn Abi Zimra* (New York, 1970), s. 153.
- 32 Yosef ben Yitzhak Sambari, *Sefer Divrei Yosef*, der., Sh. Shtober (Kudüs, 1994). İbrani-ce.
- 33 *Ibid.*, s. 39.
- 34 M. Winter, "Ali Efendi's 'Anatolian Campaign Book': A Defence of the Egyptian Army in the Seventeenth Century," *Turcica* 15 (1983): 267-309.
- 35 *A Chronicle of the Pashas of Egypt*. (Ms. 1050 Muzaffer Ocak collection, Ankara Üniversitesi).
- 36 Al-Damurdashi, al-Amir Ahmad, *al-Durra al-musana fi akhbar al-kinana*, der. 'Abd al-Rahim 'Abd al-Rahman 'Abd al-Rahim (Kahire, 1989). *Idem.*, *al-Damurdashi's Chronicle of Egypt: 1688-1755*, der. ve çev. D. Crecelius ve 'A Bakr (Leiden ve New York, 1991).
- 37 Ahmad Shalabi 8Çelebi) ibn 'Abd al-Ghani, *Awḍāḥ al-isharat fiman tawallā Miṣr al-Qahira min al-wuzara' wa'l-bashat al-mulagqab bi-ta'rikh al-'Ayni*, derç 'Abd al-Rahim 'Abd al-Rahman 'Abd al-Rahim (Kahire, 1978).
- 38 *Ibid.*, s. 200.
- 39 *Ibid.*, s. 315.
- 40 *Ibid.*, s. 631.
- 41 *Ibid.*, s. 321.
- 42 Bkz. I. K. Poonawala "the Evolution of al-Gabarti's Historical Thinking as Reflected in the Muzhir 'Aga'ib," *Arabica* 15 (1968): 270-278.
- 43 Muhammad Farid, *Ta'rikh al-Dawla al-'Aliyya al-'Uthmaniyya*, der. Ihsan Haqqi (2. baskı, Beyrut, 1983).
- 44 *Ibid.*, s. 20-22.
- 45 *Ibid.*, s. 276.
- 46 *Ibid.*, s. 194-195, 373, 407.
- 47 *Ibid.*, s. 23, 276, 710.
- 48 Bkz. I. Gershoni ve J. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for the Egyptian Nationalism, 1900-1930* (New York, 1986), s. 28-30.
- 49 'Abd al-'Aziz M. al-Shinawi, *al-Dawla al-'Uthmaniyya, dawla islamiyya muftara 'alayha* (4 cilt, Kahire, 1980-1986).



OSMANLI MİRASI VE BALKAN TARİHÇİLİĞİNİN OLUŞUMU

ASSOC. PROF. DR. ANTONINA ZHELYAZKOVA
THE INTERNATIONAL CENTRE FOR MINORITY STUDIES / BULGARIAN

Balkanlardaki İslamlaşma süreçleri çok ayrı bölgesel özgüllüklerle karakterize edilmiştir. Bu da, İslamlaşmanın tarih yazımında ele alınmasında, mukabil şekilde ifade bulmuştur. Osmanlı devrinde ortaya çıkan İslamlaşma meseleleri hakkında ulusal Balkan tarih yazımlarındaki kuvvetli ihtilaflar ve yazıların çokluğu, belki paradoksal olarak, ilgili bölgelerdeki (İmparatorluğun eski vilayetlerindeki) İslamlaşmanın büyüklüğünden ve genişliğinden çıkartılamaz. Örneğin, her ne kadar İslamlaşma sürecinin bir sonucu olarak Arnavutluk'ta halkın yüzde 70'ten fazlasını oluşturan bir Müslüman topluluğu ortaya çıkmışsa da, Arnavutluk tarih yazımı, İslam'ın Arnavutluk'ta yayılmasının nedenleri, sonuçları ve boyutları üzerinde yoğunlaşmamıştır. Bunun zıddına olarak, 1950'lerden beri, Bosna tarih yazımı, yalnızca İstanbul arşivlerinden ve kendi ulusal fonundan birçok Osmanlı kaynağı yayınlamakla kalmamış, fakat aynı zamanda Osmanlı fethinden sonraki Balkan tarihine ve özellikle ilgili nüfus problemlerine ışık tutmaya çalışan sağlam çalışmalar üretmiştir. İslamlaşma sürecinde Bogomillerin rolüyle olduğu kadar, zamanlama ve büyüklük açısından Bosna'nın İslamlaşmasıyla da ilgili birkaç hipotez Bosnalı tarihçiler arasında ağırlık kazanmıştır.

Yüzde olarak İslamlaşmanın etkisinin o kadar yüksek olmadığı Bulgaristan, bu tarihî gerçeğe her zaman romantik-duygusal bir şekilde yaklaşmıştır. Sürekli değişen siyasî konjonktüre hizmet etmesi, kamuoyunu harekete geçirmesi ve etkilemesi için Bulgar tarihçilerinin ve bilim adamlarının çalışmalarını devlet mekanizması, sık sık teşvik etmekte ve yönlendirmektedir.

Üsküplü tarihçilerin İslamlaşmayla ilgili ifade tonları çok daha yumuşaktır. Onlar, kadaastro listelerine dayanan yerel tarih çalışmaları üzerinde durmanın yanında Osmanlı kaynaklarını yayınlamayı tercih etmişlerdir. Arnavutluk'un kine benzeyen Makedon ve Sırp tarih yazımları, XV. ve XIX. yüzyıllar arası dönemdeki İslamlaşma süreçleri üzerinde yoğunlaşmaktan çok, belli alanlara itiraz etmeye ve Arnavut göçlerini tartışmaya karşı duyulan mevcut ilgi ile Kosova, Tetovska ve Slav nüfusa sahip bazı Arnavut bölgelerindeki halkın bileşimi üzerinde önemle durmaktadırlar.

Konuya benzer bir etnik yaklaşım Yunan tarih yazımında da bulunabilir. Bizans İmparatorluğu'nun son zamanlarına ve Küçük Asya'daki geniş toprakların Türkleşmesi ve İslamlaşmasına hasredilen mükemmel çalışmalar bir kenara bırakıldığında, Yunan tarihçileri detaylı olarak İslamlaşmaya özel bir dikkat sarfetmemişlerdir. Onlar, daha sık bir şekilde belli bölgelerde yaşayan halkın yerlilik özelliği için argümanlar sağlamaya ve Panhellenizm ideolojisine uygun olarak belli bölgelerdeki hâkimiyetlerini ispatlamaya çalışmışlardır.

Türk tarih yazımı, Osmanlı fethinin sebep olduğu demografik ve etnik değişiklikler kadar Balkanlardaki Osmanlı gücünü sağlamlaştırma metodlarıyla ilgili pek çok çalışmayı içermektedir. Türk tarih yazımının temel bir eksikliği, İslam'ın tüm Balkan bölgelerinde yayılması, yerel inançlara uyarlanması ve Balkan nüfusunun büyük bir kısmının İslam'ı kabul etmesi konularının, Türk tarihçilerin dikkat odağının dışında kalmasıdır. Belli sosyo-ekonomik süreçlerden ve siyasî olaylardan ayrılmadığı için konu yalnızca, bazen çalışılmıştır.



Bir bakıma Osmanlı fethinin en derin etkileri, tek başına Balkan devletlerinin fethedilmesi ve tabi kılınması gerçeği bile değildir, fakat daha çok Balkanların uygarlık yapısındaki değişikliklerdir. Birkaç yüzyıl öncesinde Küçük Asya'da Bizans İmparatorluğu'nun temellerinin tahrip edilip Türk-Müslüman Anadolu'nun eski siyasî ve kültürel kurumlar üzerinde kurulduğu gibi, Balkanlarda da fetihden sonra İslam kendini yerel inançlara uyarlama yolunu buldu ve Müslüman toplumlar oluştu. Muhtemelen bu, Balkan topraklarındaki değişen dinî ve kültürel durumla bağlantılı olarak Balkan tarih yazımının dikkatini celbeden temel sorunlardan birinin niçin ilgili Müslüman toplumların oluşma şekli olduğunu göstermektedir.

Yıllardır Bulgar tarih yazımı, aşırı derecede tutarsız tezlerle rağbet etmektedir. Genel taslak olarak bu tezler şu şekilde formüle edilebilir:

- Bulgarların Anadolu Türkleri tarafından yoğun şekilde sömürgeleştirilmesi ve fetihden sonra Osmanlıların elinde soykırıma tâbi tutulması. Bundan sonra hayatta kalan Bulgarların bazısının İslamlaştırılması için paralel istikamette uygulanan kitlesel şiddet kampanyaları. Belirli aralıklarla bu tez, siyasî durum için güncel önem kazanmakta ve bundan dolayı tarihçilerin ilgisi tekrar tekrar konuya çekilmektedir.

- Anadolu tarafından sömürgeleştirilme tezinin mutlak olarak reddedilmesi. "Sömürgeleşme" ve "sömürgeciler" kavramları bile tarihî metinlerden çıkarılmaktadır. Şu anki Müslüman topluluğun, yerli halkın İslamlaştırılması için uygulanan kitlesel şiddet kampanyalarının sonucunda oluştuğu belirtilmektedir. Bu sonraki tez daha revaçtadır ve "vazroditelen protses" (uyanış sürecinin) yani 1984-1989 döneminde Bulgaristan'daki Türk azınlığının asimile edilmesi girişiminin arkasında bulunan tezdır.

Bulgarlara karşı soykırım gerçekleştirildiği ve onların Anadolu tarafından büyük çaplı sömürgeleştirilmeye tâbi tutulduğu görüşünün ispatlanması açıkça zordur. Temelde yerli ve Bizans kaynakları kadar Osmanlı vakânüvislerinin fethi tanımlamalarına dayanan Bulgar tarihçileri, birçok Bulgarın ilk Osmanlı saldırıları sırasında ve daha sonra Bulgaristan'ı fethetmek için gerçekleştirilen askerî kampanyalar esnasında ortadan kaldırılmasını ilke

olarak sorgulamazlar. Fakat bu noktadan sonra bu tezi sayısal veriler de dahil olmak üzere demografik argümanlarla ispatlama gayretleri ortaya çıkmaktadır. Daha az inandırıcı olan ise imparatorluk tarafından takip edilen maksatlı ve başarılı bir politika ve uygulamanın sonucu olarak gerçekleştirilen büyük çaplı Anadolu Türklerinin sömürgeciliğini ve çok kuvvetli Osmanlı merkeziyetçiliğini ispatlama girişimleridir. Türk araştırmacı M. T. Gökbilgin'in sağlam şekilde orijinal Osmanlı kaynaklarına dayanan önemli çalışmaları dikkate alındığında bu iddialar temelsizdir.¹

Modern Bulgar tarih yazımı, Osmanlı İmparatorluğu'nun sömürgeleştirme politikasının temel bir zorluğunun, fethedilen insanlarla karşılaştırıldığında fethedenlerin daha az sayıda olmasından kaynaklandığı tezini desteklemeye hazır durumdadır. Bu zıtlık ilk defa Osmanlı Devleti'nin kurulmasıyla ortaya çıktı, genişleyen yayılmasıyla birlikte daha da büyüdü ve Balkanlardaki hâkimiyetinin son günlerine kadar devam etti.² Bu tez Yunan araştırmacı T. Papadopoulos tarafından da 1980'lerde desteklendi.³

Bazı taraf tutucu ve milliyetçi tezleri hesaba katılmazsa, Türk tarihçileri O. Barkan ve M. T. Gökbilgin'in sömürgeleştirmenin dallarına ve boyutlarına yaptıkları katkılar şüphe götürmez. Barkan, imparatorluğun sömürgeleştirme politikasını "üstün Osmanlı feodal mutlakliyetinin" eylemi olarak tanımlar; Gökbilgin de bahsedilen dikkate değer çalışmada "Yörüklerin gelmesiyle Balkan Yarımadası'nın eski durumuna getirilmesi ve imparatorluğun güçlendirilmesi sürecinin başladığını ve göçebe kavimlerin bu yeni fethedilen topraklarda anavatanlarının oluşturulmasının sağlam temellerini attıklarını" söylemektedir.⁴ Gökbilgin sayesinde sayılarının Balkanlarda en yüksek düzeyinde olduğu 1543 yılı civarında Yörüklerin yaklaşık 1305 ocaktan ve 160,000 kişiden oluştuğunu hesaplamak mümkün olmuştur.⁵

Bir dönemlik geçmişi olan bir görüş-Osmanlı yönetimi döneminde gerçekleşen ve Balkan halkına uygun düşmeyen etno-kültürel değişikliklerin sadece büyük çaplı Yörük-Tatar sömürgeleştirmesi tarafından neden olunduğu görüşü-Bulgar tarih yazımında varlığını devam ettirmektedir. Kurtuluştan sonraki ilk yıllarda anavatan tarihine karşı takınılan doğal romantik-duygusal



tavır ve mevcut en önemli Osmanlı kaynaklarına sahip Türk tarihçilerin tavrı, bu sömürgeleştirme algılamasını daha da güçlendirmiştir. Jireck'le başlarsak, o şöyle diyor "...fakat o zamandan başlayarak Bulgarlar öyle büyüklükte bir Türk sömürgeleştirmesine maruz kaldılar ki, Bulgar unsuru bazı uzaktaki bölgelerde tamamen ortadan kaldırıldı." Bu bağlamda sonraki nesil tarihçilerden olan V. Zlataraski, M. Drinov ve Hr. Gandev gibi klasikleri de zikredebiliriz. Onların hepsi, yerli halkı ya öldürerek ya da Küçük Asya'dan getirilen gruplarla yerlerinden ederek Bulgaristan'a ve diğer Balkan ülkelerine etno-demografik bir darbe vurmaktan dolayı Osmanlı gücünü sorumlu tutmaya çalışmaktadırlar.⁶

Türk ve Yörük sömürgeleştirmesinin Makedon tarihçiler tarafından yorumu Bulgar tarih yazımındaki geleneksel teze oldukça yakındır: "Türk halkı tarafından gerçekleştirilen sömürgeleştirme, Osmanlı fethiyle ortaya çıkan ve halkın etnik yapısını kısmen ya da bazı bölgelerde ve yerlerde tamamen değiştiren en önemli demografik değişikliklerdir."⁷

Üsküplü bir tarihçi, N. Limanoski, Ayni Ali'nin ve Ali Çavuş'un tarih risalelerine dayanarak Yörük sömürgeleştirmesi için farklı sayısal parametreler sunmaktadır. Onlara göre, XVII. yüzyılda bütün Rumeli'de Yörük ocaklarının sayısı, 1.264 ya da 1.464'tü, yani aileleriyle beraber Yörüklerin sayısı 190.000 ile 220.000 arasındaydı.⁸ Aynı yazar, sömürgeleşme ve İslamlaşma arasında ayırım yapmak, bu ayırımı kesin şekilde belirtmek ve mümkün olduğunca Türk sömürgecileri Tatarlardan, Çerkezlerden ve özellikle din değiştirmiş Bulgarlardan, Makedonlardan, Sırlardan, Arnavutlardan, Çingenelerden, Yahudilerden ve diğer Balkan halklarından ayırt etmek için çaba göstermiştir.

Kuzey-güney göçleri daha XVII. yüzyılın sonunda (Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Kutsal İttifak Savaşı sırasında ve savaşın hemen sonrasında) zaman zaman gerçekleşmekteydi, bundan sonra sıklıkla ve hacim olarak da büyüdü. Macaristan'ın bağımsızlığından sonra Osmanlılar Sırbistan'a ve Bosna'ya doğru çekildiler. 1718 yılında Avusturya ile Osmanlı arasında Pasarofça Anlaşması imzalandığında etnik Türkler bu defa Avusturya'ya verilen Sırp topraklarını bırakarak göç ettiler. Avusturya'nın da katıldığı 1788-1791 Rus-Türk Savaşı esnasında ve daha

sonra 1803-1813'deki Karageorgic'in ayaklanması sırasında önemli sayıda Türk kitleleri Sırp topraklarını terkettiler. Özellikle Londra Konferansı ve 1830'da ilân edilen Sırp özerkliğinden sonra Sırp topraklarından gerçekleşen göç kitleselleşti. Ardından etnik Türklerin ve İslamlaşmış yerlilerin, İslam'ın hâkim olduğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun hâlâ yönetimi elinde bulundurduğu bölgelerde yeni yurt bulmak amacıyla Eski Sırbistan (Kosova) ve Makedonya'ya doğru hareketleri başladı.⁹

Balkan halklarına özgürlük getiren savaşlardan sonra da Küçük Asya'ya doğru büyük miktarda dramatik nüfus hareketleri yaşandı. Bütün Çerkezlerin, çok sayıda Türkün, Tatarın ve Pomaklardan bazısının Bulgar topraklarını terketmesi ise Rus-Türk Savaşı sırasında gerçekleşti.¹⁰ Kuzeydoğu Bulgaristan'dan – Yukarı Trakya Düzliklerinden ve Aşağı Balkan Ovalarından – yani askerî çatışmaların olduğu yerlerden ve yerel Müslüman halkın ulusal kurtuluş ayaklanmalarının bastırılmasında rol alarak fedakârlık yaptığı bölgelerden gerçekleşen göçler özellikle yoğundu. 1.000 kişiden 574'ünü oluşturan Bulgar Türkleri göçmenlerin en büyük kısmını teşkil etmekteydi. Onların çoğu Doğu Trakya'ya, Anadolu'ya ve Makedonya'ya göç ettiler.¹¹

Büyük bir göç de, Berlin Kongresinin ardından Bosna'nın Avusturya-Macaristan tarafından işgal edilmesinden ve özellikle 1908'de ilhak edilmesinden sonra gerçekleşti. Birkaç nesildir dininden dönmüş olan çok sayıda yerli halk, Türklerle birlikte Anadolu'ya, yani "anavatanlarına" göç ettiler.

Yerli halk aktif şekilde İslam dinine bağlı olduğu hâlde, elverişsiz demografik şartlar nedeniyle Bulgaristan, Bosna ve Hersek'teki Müslüman toplulukların sayısı sürekli olarak azaldı. İmparatorluğun askerî ve stratejik girişimleri, Müslüman topluluklardan çok sayıda kişinin ağır kayıplar verdikleri askerî seferlerde rol almalarını gerektirmekteydi. Silahlı kuvvetlerin düzenli ve yardımcı birliklerine katılmayan, fakat çiftçilik yaparak, hayvan besleyerek ya da esnaflıkla hayatlarını sürdürenler de genellikle çekilen ordu ile birlikte evlerini terkettiler ve bu zorunlu göçebelik özellikle son başarısız savaşlar döneminde birçok çocuk, kadın ve yaşlı insanın canına mâl oldu.

A. Suheska, yalnızca 1711-1739 döneminde 20.000'den fazla Boşnağın (Bosnalı Müslümanın) İmpa-



ratorluğun askerî seferlerinde öldüğüne işaret etmektedir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Bosna'nın bazı bölgelerinde 5 yıl içinde 20.000 civarında insan savaşlarda ve salgın hastalıklarda hayatını kaybetti.¹²

Kosova'nın (Eski Sırbistan'ın) Arnavutlar tarafından sömürgeleştirilmesi Balkan tarih yazımlarında önemli bir yer tutmaktadır. Bu bölge Osmanlı-Türk sömürgeleştirmesinden çok az etkilenmişti. Burada Müslümanlar, sınır garnizonlarında asker, feodal mülklerin sahibi ve kasabalarda idarî görevliler konumundaydılar. XV. yüzyılda ve XVI. yüzyılın başında Kuzey Arnavutluk'un çalkantılı bölgelerinden göç eden çok sayıda Katolik Arnavut aile Kosova kürtüğüne kaydoldular. 1690-1691'de Avusturya askerlerinin çekilmesinden sonra Osmanlılar halkı bastırmak için ağır cezâlar içeren önlemler aldılar. Mezâlimden kurtulmak için Kuzey Makedonya, Kosova ve Metohia'da, Pec Patriği III. Arseni Cernoevic başkanlığındaki neredeyse 37.000 kişi evlerini terketti, çekilmekte olan orduya katıldı ve Güney Macaristan'a göç etti (bunlar bugünün Vojevodina Sırplarıdır). Onların gidişini Kosova'nın terkedilmiş bölgelerini kendilerinin sürekli yurtları hâline getirecek olan hayvan yetiştiricisi Arnavutların göçü takip etti. XVIII. yüzyılın ilk yarısında Patrik IV. Arseni liderliğindeki Novipazar, Niş ve Uzhice'nin yerlileriyle birlikte Kosovalı bazı Hıristiyanlar Macaristan'a doğru gerçekleşen yeni bir göç dalgasıyla bölgeden ayrıldılar. Aynı dönemde -XVII. ve XVIII. yüzyıllarda- Kosova'ya göç eden Arnavutluk göçmenleri büyük oranda İslam'ı kabul etmeye başladılar; bu Arnavutluk'ta da yoğun şekilde işleyen bir süreçti. Böylece Arnavutlar Kosova bölgesinin etnik yapısını değiştirdiler ve oradaki yerel Müslüman topluluğu büyüttüler. XV. ve XVI. yüzyıllarda Kosova'ya yerleşmiş olan Müslümanların sayısı Osmanlılara karşı yürütülen Kutsal İttifak Savaşı (1684-1699) sırasında önemli şekilde azalmıştı. Türk kaynakları, askerî operasyonlar döneminde İslama inananların yalnızca üçte birinin yaşamak için Rumeli kasabalarında kaldıklarını göstermektedir. 1689'da Prizren'in Avusturyalı ve Sırp gönüllü ordusu tarafından ele geçirilişini anlatan risalede belirtildiği gibi bu kasabada ve yakındaki yerleşim yerlerinde yaşayan Müslümanlar yerel Hıristiyanlar tarafından kılıçtan geçirildi, sonuçta o bölgede yalnızca 16 aile hayatta kaldı.¹³

Arnavut göçlerinin boyutlarının ve zamanlamasının duygudan uzak bilimsel değerlendirilmesini Makedon ve Sırp tarih yazımlarında bulmak çok zordur. Halbuki Osmanlı kayıtlarındaki veriler kesin şekilde göstermektedir ki, özellikle etraftaki bölgelerin sömürgeleştirilmesi için önemli bir insan grubu oluşturan, Arnavutluk'un kırsal nüfusu ve hayvan yetiştiricileri arasında İslam'ın büyük çapta yayılması ancak daha sonra gerçekleşti. XVII. ve özellikle XVIII. yüzyılda İslam ilk olarak Katolik Guguların yaşadığı Kuzey Arnavutluk'ta büyük çapta yayıldı. Antivari'nin (bugünkü Bar'ın) Katolik Piskoposu Marino Bizzi'nin bildirdiğine göre 1610 yılında Kuzey Arnavutluk nüfusunun yüzde 10'u Müslümandı.¹⁴

Osmanlı yönetiminin Kuzey Arnavutluk'taki Gugulara karşı takındığı özel tutum, XVII. yüzyılın ikinci yarısında ve XVIII. yüzyılda köylülerin görelî olarak hızlı ve kitlesel bir şekilde İslamlaşmasında yardımcı oldu. Anadolu'dan gelen sömürgecilerin az olan sayısı, geniş dağ bölgelerinin tecrit edilmiş konumu, güçlü köy toplulukları ve örf ve âdetlerin yaşamakta olan kuralları Osmanlı gücü için belirsizlik faktörleriydi. Birçok durumda Osmanlı gücü sözde ya da resmîyeteydi. Aynı zamanda Ortodoks kuzey bölgesi, Avrupa'nın İmparatorluğa karşı girişeceği bütün kampanyalara katkıda bulunmaya hazırды. Girit Adası için yapılan Osmanlı-Venedik Savaşı'nda (1644-1669) kuzeydeki Katolik Arnavutlar ve onların güneydeki (Himara bölgesindeki) Ortodoks yurttaşları Venedik Cumhuriyeti'ni destekledi. Merkezî gücün bu bölgelerde özel bir mâlî politika uygulamaya başlaması da bu döneme rastlamaktadır. O zamana kadar 40-50 akçeyi aşmayan baş vergisi ciddi şekilde artırıldı. Bu vergi bazı nüfus kategorileri için XVIII. yüzyılda 10 misli yükseldi. Her yerde bu verginin tam ve zamanında ödenmesinin sorumluluğunu köylü aileler yüklendi. Bu durum, kırsal kesimde İslam'ın kitlesel olarak kabul edilmesine neden oldu. Bu dönemle ilgili Katolik misyonerlerin yazıları halkın vergiyi ödemenin imkânsızlığı önünde baş eğmek durumunda kaldığına tanıklık etmektedir: "Artık inanmayan, İslam'ı yalnızca şerefleri için kabul eden, fakat Hıristiyan inancını hâlâ kalplerinde aziz tutan böyle sefil insanlar Osmanlı vilâyetlerinde çok sayıdaydı ve çoğu, vergi ödemedi kaçmak için köylerin toptan inançlarını terkettikleri Arnavutluk'ta bulunmaktaydı.¹⁵



Arnavutların Kosova, Metohia ve Makedonya'yı sömürgeleştirmesinde merkezî Osmanlı gücünün rolü tarih yazımında bir şekilde abartılmıştır. H. Kalesi ve N. Limanoski, çalışmalarında, kendi çıkarları tarafından yönlendirilen Türk yetkililerin Arnavutların topraksal açıdan yayılmasına yardım ettiğini ileri sürmektedir. Onlara göre Osmanlı gücü Arnavut Müslümanlarını Eski Sırbistan ve Makedonya'da isyan eden Hristiyanlara karşı kullanmak istedi ve "Arnavut halkını isyankâr Sırp'lara ve diğer Balkan Hristiyanlarına karşı yürüttüğü mücadelelerinde başlıca destek olarak gördü."¹⁶

Onların tezleri, A. Stojanovski'nin Makedonya'daki Derbencilerin hizmetleri ve Arnavutların burada ve İmparatorluğun başka koruma hizmetlerinde kullanılması hakkındaki çalışmalarıyla karşılaştırıldığında çok daha yanıltıcıdır. Bol miktarda kaynağa dayanan A. Stojanovski, XVII. yüzyılın sonunda ve XVIII. yüzyılın başında Bab-ı Âli'nin, Martolos ve Pandurlar olarak vazife gören, geçişleri, köprüleri, yolları, bazen de kazaları korumakla görevlendirilen Makedonya'daki Arnavutlara ciddi şekilde güvenmediği tezini ortaya atmıştır. 7 Eylül 1704'te Rumeli vezirinden Ber, Dorian vs. kadılarına gönderilen bir emirde "bazı Arnavut haramilerin (haydutların) Martolosbaşılığı görevini elde etmeyi başardıkları" söylenmekteydi. "Her biri etrafında 200-300 Arnavut harami toplamış, rahya ve yolculara karşı öldürme, hırsızlık ve zulümlerde bulunmaktalar." Bundan dolayı kadı'nın bütün Arnavut Martolosları görevden alması ve yerlerine yerel halkı görevlendirmesi emredildi.¹⁷ Daha sonraki Osmanlı yetkililerinin emirlerinden de onların, Arnavut göçmenlere güvenmedikleri, fakat tam tersine yerli halka karşı olası zulümleri sınırlandırmaya ve yerel Müslümanları halkı korumakla görevlendirmeye meyilli oldukları anlaşılmaktadır.

Şüphesiz bu, Makedon tarih yazımında tartışmalı bir konudur. Çünkü yerli halka karşı Arnavut vahşetini yalanlamayan, fakat yetkililerin göçlere müdahalesini sorgulayan A. Stojanovski'nin tezleri diğer Makedon araştırmacılar tarafından reddedilmiştir. H. Limanoski'ye göre, sömürgeleştirme sırasında Hristiyanların birlikteliğini parçalamak amacıyla Müslüman Arnavutlar yetkililer tarafından Hristiyan Makedon köylerinde yerleşmeye teşvik edilmişlerdi.¹⁸ Yazar, Bitola-Prilep vadi-

sinden gelen Arnavutların iki nedenle-yeni bölgelerde hayvan yetiştirme için şartların uygun olması ve insanların çoğu Arnavut kabilelerinin karıştığı kan dâvalarından kaçmak istemesi-Kuzey Arnavutluk'a göç ettiği iddiasına itiraz etmektedir.¹⁹

Arnavutluğun kendisinin sömürgeleştirilmesinin boyutları ise Batı Trakya, Makedonya ve Bulgaristan'ın sömürgeleştirilmesiyle karşılaştırıldığında oldukça önemsizdir. Osmanlı arşivleri, Osmanlı yönetiminin, toplumun büyüklerini kendi yönetim sistemiyle bütünleştirerek bağımsız dağ toplumları üzerinde en azından minimum kontrol oluşturmaya ve onlarla iletişim kurmaya çalışmasının delillerini sunmaktadır. Toplumun bir büyüğü, tımar sahibi olarak kayıt sistemine girdiğinde hukukî olarak doğrudan sorumlu Osmanlı sipahisi hâline geldi. Ancak uygulamada, vergilerin zamanında ödenmesini ve Osmanlı ordusu için asker toplanmasını kontrol etme konusunda yönetimle bağlantı içinde olsa da, asıl kendi kapalı köylü toplumunun çıkarlarını savunmaktaydı. Bu, yerel örf hukukunun ve geleneksel sosyal ve bölgesel örgütün normlarına uygun olarak imparatorluk gücünün özel şekilde uygulamaya konmasını göstermekteydi.²⁰

Arnavut tarih yazımı bu bölgelerdeki Osmanlı sömürgeleştirmesine tanıklık eden bazı Osmanlı kaynaklarını kullanmıştır, ancak onların analizleri, çok nadir şekilde sömürgeleştirmenin gerçek boyutlarının sorunları ya da İslamlaştırma sürecinin spesifik özellikleri, büyüklüğü ve kronolojisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Muhtemelen 1980'lerin sonuna kadar bilime hâkim olan dogmatizm, K. Frasheri, S. Pulaha, S. İslami ve İ. Zamputi²¹ gibi profesyonel tarihçilerin ve Osmanlı çalışmalarında uzman olan kişilerin, ilgilerini daha çok sosyo-ekonomik ilişkiler ve Osmanlılara karşı Arnavut direnişi üzerinde yoğunlaştırmalarına neden olmuştur. Aynı konular diğer Balkan sosyalist tarih yazımları için de aşağı yukarı kabul edilebilir, izin verilebilir ve dolayısıyla tercih edilebilir cinstendi.

Bosna'da Müslüman topluluğun oluşturulması da özel bir gelişmedir ve onun başlangıcını da sömürgeleştirme ve imparatorluk içi göçlerde bulmak mümkündür. Osmanlı feodal sisteminin kuruluşunu ve Bosna'nın Osmanlı Türklerinin elinde sömürgeleştirilmesini inceler-



ken, coğrafi konumu ve imparatorluğun askerî ve siyasî stratejisindeki yerinden dolayı Bosna'nın bir sınır vilâyeti olarak örgütlendirildiği gerçeğini aklımızda tutmamız gerekir. Bu sınır bölgesinde yerleşmiş garnizonlar ve askerî kuvvetler ve özellikle Kuzey ve Kuzeydoğu Bosna'da ilân edilmemiş, fakat sık sık gerçekleşen sınır çatışmaları buradaki hayatı Rumeli'nin içindeki bölgelerden çok daha farklı kılmıştır.²²

İ. Zvijih'in tezlerine göre, bu vilâyeti askerler, yöneticiler ya da tüccarlar olarak sömürgeleştiren Osmanlılar oldukça çok sayıdaydı. Gerçekten Osmanlı kaynakları ve günümüzdeki etnolojik araştırmalar, uzaktaki Asya ve Yunan bölgeleri halklarının özelliklerini taşıyan emekli Türk askerlerinin (Saraybosna'nın batı ve kuzeybatısına düşen) Fojniza ve Vissoko bölgelerine geldiklerini göstermektedir. Vissoko'nun çevresindeki 71 kabile Küçük Asya, Arabistan, Kuzey Afrika ve Avrupa'daki Osmanlı bölgelerinden gelmişti.

Araştırmacılar Bosna'daki Müslüman halkın Sırbistan, Makedonya, Arnavutluk ve Bulgaristan'dan geldiği konusunda görüş birliği içindedir. Bu, N. Filipovic tarafından yayınlanan Osmanlı kaynakları tarafından da teyit edilmiştir.²³ 1477 yılı için Hersek sancağı ve 1519 yılı için Zvornik sancağı konusunda Osmanlı kaynaklarının kaydettiğine göre, bu bölgelerde yerleşen Müslüman sipahiler arasında Kiustendil, Nikopol, Vidin, Plovdiv, Shoumen, Nis ve Arnavutluk'un değişik kasabalarından ve köylerinden gelen insanlar bulunmaktaydı.²⁴

XVI. yüzyılın başında Müslümanların dinî hayatlarının ihtiyaçlarını karşılamak, İslamî kültürün gelişmesini sağlamak ve kasabaları İslamî yönelimli merkezler hâline dönüştürmek için Anadolu'dan ve I. Selim tarafından fethedildikten sonra Arap vilâyetlerinden belli sayıda din adamı ve düşünür bu bölgeye göç etti. Genellikle araştırmacılar Bosna'da Slav orijinli olmayan Müslüman sömürgecilerin bütün Bosna Müslüman topluluğunun yüzde 2-5'inin ötesine geçmediğinde oy birliği içindedir. Bosna kasabalarına ve kalelerine ilk yerleşenlerin büyük kısmı İslamlaşmış Balkan yerlileri ve değişik etnik kökene sahip kölelerdi. Özellikle Hırvatların ve Slovenlerin ve Ivan Jukic'in ortaya koyduğu gibi "Sırp ve Yunan Poturnaklarının sayısı" oldukça fazlaydı.

XVI. yüzyılın başında tam tersi bir hareketlilik yaşanmakta ve köleler Bosna kasabalarına gönderilmekteydi. Sınır bölgelerinden çevredeki Hristiyan bölgelere karşı sürekli gerçekleştirilen yağma saldırıları Hristiyan halkı mağdur etmekteydi... Dalmaçya, Hırvatistan, Slavonya, Slovenya ve Macaristanlı halk Bosna'ya getirildiler, köle olarak satıldılar, İslamlaştırıldılar ve oraya yerleştiler. Kaynaklar XVI. yüzyılda hem kölelerin hem de azat edilmiş insanların Bosna şehir halkının önemli bir kısmını oluşturduğuna tanıklık etmektedir. Örneğin 1528'de Novipazar'daki Müslüman ailelerin 616 tanesinden 42'si azat edilmiş ailelerdi. 1570'de Saraybosna'da 130 azat edilmiş aile vardı ki, bunlar İslam'ı kabul eden tüm ailelerin yüzde 4'ünü oluşturmaktaydı. Şüphesiz Bosna'daki Müslüman topluluğu, İslam'ın birleştirici etkisi altında yerli halkın içinde eriyen, değişik renkleri içeren bir etnik karışımı temsil etmektedir. Bosna olgusu, Osmanlı ve diğer Müslüman sömürgecilerin İslam'ı yoğun şekilde kabul eden yerliler arasında başarılı şekilde asimile edildiği gerçeğine dayanmaktadır.

Balkanların geniş topraklarıyla karşılaştırıldığında Osmanlı'nın kendi sömürgeleştirmesinin hacmi Osmanlılaşmaya neden olacak kadar büyük değildi. Osmanlı gücünün siyasî emelleri, imparatorluğun, siyasî ve sosyo-ekonomik istikrarını garanti edecek olan İmparatorluk içindeki çok sayıda halkın manevî birliği sorununu çözmek ve etno-politik birlik idealine ulaşmak istediğini göstermektedir. Fakat bu gerçekleşmemiş bir hayal olarak kaldı. Yine de bu ideale ulaşmanın yollarından biri İslam'ın Balkan vilâyetlerinde yayılmasıydı.

İlk yüzyıllarında Osmanlı İmparatorluğu yabancı kültürlerin etkisine açıktı ve geniş dinî hoşgörü özelliğiyle ön plana çıkmaktaydı. Hangi etnik orijinden olursa olsun İslam'ı kabul etmek ve Müslüman topluluğa (ümmete) sıkı şekilde bağlanmak; din değiştirmenin yollarını açmak, Osmanlılardan biri hâline gelmek ve yönetimin en üst hiyerarşisinde görev almak için yeterliydi. XIV. yüzyılın sonundan XVII. yüzyılın ortalarına kadar Türk milletini oluşturma süreci, asimile edilen ve Anadolu'daki heterojen Türk kabileleri arasında dağılan değişik Türk olmayan etnik unsurları ihtiva etmekteydi. Aynı süreç Rumeli'de de işlemekteydi. Esirlerden ve devşirme sisteminden elde edilen çok sayıda askere ilave ola-



arak Osmanlılar yerli aristokrasiyi ve daha iyi sosyal statü kazanmak isteyen yerli halktan herkesi de kabullendiler.

XV. ve XVI. yüzyıllarda yönetici elit arasında Slav ve Yunan etnik kökenlilerin, Arnavutların, Boşnakların ve İslam'ı kabul eden ve Osmanlı Devleti'nin çıkarları için çalışan başka halkların temsilcileri bulunmaktaydı. Orduda yer alan çok sayıdaki birlik vilâyetlerin yerli halkı arasından seçilmişti. Bunlar Arapları, Kürtleri, Lazları ve bütün Balkan uluslarının üyelerini içermektedir. Bazı kaynaklara göre, XVI. yüzyılda akıncılar, deliler gibi müfrezelerin bazısındaki askerler iletişim dili olarak Bulgarca, Sırpça ve Yunancayı kullanmaktaydılar. Osmanlı donanmasında daha çok Yunanlılar ve Lazlar görev yapmaktaydı. Türk gençleri ise daha çok deniz askeri olarak hizmet görmekteydi.

Aynı eğilim ekonomi alanında da mevcuttu. Değişik etnik kökenli Balkan halklarından olan tüccarlar, sanatçılar, esnaf ve üreticiler, ayırımcı vergilerden kurtulmak, işe yaramayan rekabeti başlarından atmak ve en önemli şehir faaliyetlerinden uzak kalmamak için İslam'ı kabul etmeyi ve kendi kasabalarındaki Müslüman topluluğa katılmayı tercih etmişlerdi.

Bu örnekler, yerli etnik Balkan gruplarının temsilcilerinin, geleneksel dinlerini ve daha sonra kısmen ya da tamamen etnik kimliklerini kaybetme ve ardından da kendilerini Osmanlılarla özdeşleştirme şekillerinden bazısını göstermektedir. Aynı zamanda yeni ve genç bir millet -Türk milleti- dev bir Anadolu-Rumeli eleğinde oluşturulmakta ve güçlendirilmekteydi. Bütün bunların hepsi İslam'ın birleştirici bir araç olması çerçevesinde gerçekleşti. Balkanlara yabancı ve bilinmeyen bir din ve yeni bir uygarlık olarak gelen İslam etnik yapılandırıcı olma işlevini gördü. Balkan yerlileri ise İslam'ı kabul eden kendi yurttaşlarını yok sayma yoluna gittiler. İslam'ı kabul edenler bir anda yabancılar, dönmeler hâline geldiler, artık onlar "Hristiyan kardeşler" ve kabile içindeki arkadaşlar değil, fakat kâfirler, Osmanlılar ve Türklerdi.

İmparatorluğun Arap vilâyetlerinde itaat altına alınmış yerli halkın kendi kendine saygısı daha farklıydı. Araplar, kendi kimliklerini kaybetmek ya da saklamak için herhangi bir nedene sahip değillerdi. Onlar Osmanlılardan daha gerçek Müslüman olmaktan dolayı gurur

duymaktaydılar. Onlar için İslam kültürü ve gelenekleri yeni bir şey değil, fakat Anadolu'daki ve Balkanlardaki yerel geleneklerin İslam'la birleştirilmiş şekillerinden ve etkilerinden çok daha fazla hâlis ve daha derinden asimile edilmiş bir inanç sistemi idi. Arap etkisi Osmanlı sarayında uygulanmakta olan din, yönetim, dil, edebiyat ve bilim alanlarında ve yönetici elit arasında oldukça kuvvetli hissedilmekteydi. Dindarlıkta Arap reayayı yakalama konusunda Osmanlılar arasında her zaman belirsiz bir nostalji hissi ve isteği bulunmaktaydı. Hiçbir zaman tam bunun tersi söz konusu değildi. XVIII. yüzyılın ortasında Arapların birlik ve kurtuluş hareketinin, bütün yeni çıkan âdetlerin ortadan kaldırılmasını, sadeliği ve orijinal İslama ve onun köklerine dönüşü savunan aşırı derecede ortodoks bir İslam mezhebi olan Vahhabilik tarafından yönlendirilmesi sıradan bir gerçek değildir.

Yunanistan'ın kıta kısmındaki İslamlaştırma süreci, Bulgar topraklarında ve Makedonya'da olduğu gibi, Türk sömürgeleştirmesinin ilk dalgalarının yoğunlaştığı Batı Trakya'da etkili oldu. Yunanlıların yalnızca Yunan topraklarının değil, fakat aynı zamanda diğer geniş Balkan vilâyetlerinin yönetiminde kullanılması düşünüldüğü için, Yunan tebaaya karşı uygulanan Osmanlı politikasının temel özelliği, onlara daha serbest bir statü verme ve şiddete başvurularak İslam'ın yerli Yunan halkı arasında yayılması girişimlerinden uzak durma eğilimiydi. Aynı zamanda Bâb-ı Âli, Rum Patriğini yetkilerle donatarak ve Hristiyan inancını garanti altına alarak Batı'dan gelen Katolik Haçlı seferlerine karşı kendine sağlam bir dayanak oluşturmuştu. Bunun ötesinde Bâb-ı Âli, Ortodoks toplumun iyi davranışından ve itaatinden sultana karşı kişisel olarak sorumlu olan patriği başına getirdiği kilisenin merkezî yönetimi yoluyla Hristiyan tebaayı yöneterek yeni ele geçirdiklerini pekiştirme yoluna gitti. Yine Bâb-ı Âli, Ortodoks Kilisesinin coğrafi, yönetsel ve hiyerarşik yapısını Osmanlı düzeninin yönetsel olarak sağlamlaştırılmasında oldukça başarılı şekilde kullandı. Elbette bu tez kabul olunmuş doktrinlere aykırı gözükmektedir ve onu bazı uzak ve belirsiz imâlar hariç olmak üzere Yunan, Bulgar, Sırp ve Makedon tarih yazımlarında bulmak imkânsızdır.

(Bulgarlar, Sırlar ve Makedonlar gibi) Yunanlılar da Osmanlı ordusunun bazı birliklerine alınma yoluyla



olduğu kadar devşirme sistemi aracılığıyla da İslamcılık için insan gücü sağladılar. Yunanlıların Osmanlı ordusunda çalıştırılması çok tipik bir olaydı: Sahil boyundaki Levent birlikleri daha çok zorunlu olarak İslam'ı kabul etmiş ve "Levend-i Rumî adını almış Yunanlılardan oluşmaktaydı. Aynı askerî kategoriye ait olmalarına rağmen Yunan denizcileri elbiseleriyle ve başlarını örtme şekilleriyle Türklerden ayrılmaktaydı.²⁵ Müslüman Yunanlılar akıncı birliklerinde paralı süvari -Altı Bölük Halkı- olarak da kullanılmaktaydı.

Osmanlı fethinden sonra Yunan milleti, sömürgeleşme ve İslamlaşma yoluyla yalnızca etnik ve dinî açıdan değil, fakat halkın büyük miktarlarda ve sık sık göçünden dolayı demografik olarak da mağduriyet yaşadı. Birçok Yunanlı Venedik'e ve bazı başka deniz aşırı ülkelere göç ettiler. Yunan sosyal sınıfları Avrupa çapında iyi tüccarlar olarak bilinmekteydi. Epiruslu çok sayıda aile Calabrian sahili boyunca yerleşmişti. Yunan topraklarında İslam'ın sınırlı yayılması, Arnavut Müslümanlarının Yunanistan'ın bazı bölgelerine ve Ege adalarına yerleşmeleleriyle telafi edildi.

Yunan tarih yazımında sömürgeleşmeyi ve İslamlaşmayı incelemeye yönelik hiçbir ciddi girişim yapılmamıştır. Osmanlı devri hakkında ise Yunanistan'daki tarih bilimi dikkatini demografik ve toprak kayıpları üzerinde yoğunlaştırmıştır. Yalnız son zamanlarda Osmanlı çalışmaları alanındaki Yunan araştırmacılar, yalnız sosyo-ekonomik tarih kavramları açısından değil, fakat aynı zamanda bu dönemdeki etnik ve dinî değişiklikler hakkında bir bilgi kaynağı olarak Osmanlı sicilleri basmışlardır. Bu açıdan çok mükemmel bir örnek, Eğriboz (Euboea adası) sancağının sicilini basan ve araştırmasını tam olarak kırsal ve şehir nüfusunun bileşimi ve nüfusun heterojen etnik ve inanç yapısı üzerinde yoğunlaştıran Evangelia Balta'nın kitabıdır.²⁶ İlk defa Osmanlı dönemini çalışmış bu Yunan araştırmacı, sicildeki isimlerin yazılışını ele alarak İslamlaşma sürecini incelemeye ve onu sömürgeleşmeden ayırt etmeye çalışmıştır. Aynı zamanda mümkün olan yerlerde birbirini takip eden birkaç sicil, Hristiyanların ve Yahudilerin olduğu kadar Müslümanların sayısındaki artış ya da azalmayı ortaya koymak için karşılaştırılmıştır.²⁷

Son zamanlarda hukuk, sosyoloji ve siyaset gibi bilimin diğer alanlarında çalışan Yunan araştırmacıları da Yunanistan'daki azınlıklar konusuna ilgi göstermektedirler ve şu anda bile Yunanistan'daki Müslümanların ve onların etnik orijinlerinin tanımlanması konusu da dahil olmak üzere araştırmacıların daha doğru sayısal göstergelerle çalışmaları mümkün bulunmaktadır. Fakat Yunanlı araştırmacılar, Batı Trakya'daki Türkçe konuşan azınlığın resmî olarak dilsel ya da etnik değil fakat yalnızca dinsel bir azınlık olarak kabul edilmesi sorunuyla karşı karşıyadırlar. Buna karşın kavram Pomakları, Çingenele-ri ve Arnavutları da içermektedir. Araştırmacıların karşısına çıkan daha karmaşık bir problem ise Yunanistan'daki Slav nüfusunun resmî statüsüyle ilgilidir.²⁸

Balkan tarih yazımları, Pomaklar, Torbeşler, Ahri-anlar, Poturnaklar ve Müslümanlar olarak bilinen İslamlaşmış yerli halka atıfta bulunurken ön yargılı davranan ve vicdanî kaygı taşımayan bilimsel tezlerle doludur. Çok sayıda çalışma bulunmasından ve Balkan Müslümanlarının orijini hakkındaki çoğu hipotezin dayanaksız olmasından dolayı Balkan tarihçileri tarafından bu sorun üzerinde yazılan herşeyi bu çalışmada ele almak mümkün değildir.

Örnek olarak, Pomakların Türk-Kuman orijinin-den geldiği ve tüm Batı Balkanları içeren Türk-Kuman-Peçenek Birliğinin XI. yüzyılda dağılışından sonra Batı Trakya'ya, Rodop ve Pirin dağlarına yerleştikleri yolundaki Türk algılayışı²⁹ ile; Selanik Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde hazırlanan, kan testleri yoluyla Ehinios, Satrai, Oreon, Milivia ve Kotili köylerindeki Pomaklar ve Yunanlılar arasında yüzde 50-70 oranında kan ilişkisi olduğunu ispatlayan bir doktora tezinde savunulduğu gibi Pomakların Trakya ve Yunan orijinli olduğu yolundaki Yunan algılayışı verilebilir. Bu bağlamda Yunan tarih yazımında kafa karıştırıcı bir terminoloji ortaya çıkarılmıştır- "hematolojik ilişki" ya da "Pomakların Trakya'nın yerlisi ve daha geniş Helen bölgesinin eski mukimleri olduğunu ispatlayan arkeolojik, tarihî, kültürel, dilsel ve hematolojik veri..." Bu, 1985 ve 1989 yılları arasında Bulgar tarih yazımının, Anadolu'dan gelen Türk göçmenlerin eski Bulgar orijinininden geldiğini ispatlamak için yeni ortaya attıkları "vazroditelen protses" kavramı için argümanlar bulma girişimleri kadar saçma görün-



mektedir. Bu durumda dürüst olabilmek için yeniden alıntı yapmak gerekecek: "Topraklarımızdaki İslamlaşmış halkın Bulgar orijini ve kimliği, tarih bilimi, arkeoloji, dil bilimi, etnografya, folklor ve antropoloji tarafından sağlanan verilerle; yani milletlerin etnik yapısı, çalışmasını sıkı bir şekilde bilimsel ölçütlere dayandıran, karşılaştırmalı analizi kullanan bilimlerden sağlanan verilerle tasdik edilmiştir."³⁰

Ulusal Balkan tarih yazımlarında hâkim durumda olsalar da, Balkanlarda İslam'ın yayılması ve Balkan Müslümanlarının etnik yapısıyla alakalı bu tür nazari ve siyasi olarak doğru yolu aramayan kavramları analiz etmek bir işe yaramaz. Bu teoriler, İslamlaşma, Balkanlarda İslam'ın kabul edilmesi ve tek tek Balkan ülkelerinde Müslüman toplumların oluşturulmasıyla ilgili az sayıda ki, fakat anlamlı ve derinlikli çalışmaları arka planda bırakmaktadır.

Ortodoks İslam (Sünnilik) Balkanlarda idari görevliler ve din adamları tarafından temsil edildi ve daha çok kasabalarda revaç buldu. Balkan Hristiyanları arasında İslam'ın yayılmasının daha önemli bir faktörü ise dinsel törenleri ve âyin sistemleri yerlilerin inançlarına daha yakın olan Müslüman fırkalarıdır. Örneğin sufi-derviş tarikatları azizlere hürmet edilmesinin en devamlı destekçileri arasındaydı. Bu da onları yerli Hristiyan halka daha da yaklaştırmaktaydı. Dervişler, ayrıca günlük Hristiyan yaşantısının göstergesi olan azizlerin yerel inançlarını ve belli âyinleri asimile ve adapte etmek için uygun Hristiyan ibadet binalarını ve âyin yerlerini kullandılar. Bu, İslam'ın yerel inançlara uyarlanmasına katkıda bulundu ve yerel halkın, fâtiherin dinlerini incelemelerini kolaylaştırdı.³¹ Müslümanların dinî propaganda ve kültürel bağlantı kurma merkezleri tekkeler ve diğer âyin yerleri idi. Bu yerler genellikle bazı Hristiyan azizlere adanmışlardı ve fetihten sonra ilgili mezhep üyesi dervişin ve azizin adını aldılar. Bu, özel günlerde niçin değişik dinden olan insanların ibadet törenleri için kutsal yerlerde bir araya geldiklerini göstermektedir. Her iki din tarafından miras alınan, putperestliği andıran azizlere ve velilere adak ve kurban sunma âyinleri günlük yaşamda onları birbirine daha da yaklaştırdı ve ilgili ortodoks dinî doktrinin katı dogmalarından onları uzaklaştırdı. Bu gelenekler bugüne kadar devam etmiştir ve

Bulgar antropologlarının ve etnologlarının da ilgisini çekmeyi sürdürmektedirler.

Müslümanların bunlara benzer dinî propaganda ve iletişim merkezleri hemen hemen Balkanların her yerinde bulunmaktaydı. Yalnızca Arnavutluk'ta 40'dan fazla Bektaşî tekkesi vardı. Bektaşîlik Arnavutluk, Kuzeydoğu Bulgaristan ve Makedonya'da İslam'ın revaçta olan yayılma şekillerinden biriydi. Bosna'da ise Mevlevî tarikâtı aynı dönemde revaçta ve etkiliydi.³²

Osmanlılar, aynı zamanda yeni fethettikleri yerlerde, çok yaygın şekilde dinî inançlardan sapmalarla karşılaştılar. Bilinç dışı bir şekilde halk inanışlarındaki putperestlik izleri ile Türk Şamanizminin kalıntıları arasında bağlantı kuruldu ve böylece halkın belli bir kesimi resmî Hristiyan doktrininin uzaklaştırıldı.

İşte burada XV.-XVIII. yüzyıllar arasındaki Bosna tarihi konusundaki akademik tartışmaya değinilmelidir. Değişik araştırma tezlerinin doğal olarak yoğunlaştığı bir konu, siyasi ve etnik süreklilik ve süreksizlikle ilgili olarak incelenen Bosna'daki kitlesel İslamlaşma olgusudur. Böylece tarih yazımında Osmanlı yönetimi ve ondan hemen önceki dönemde Bosna'nın özel tarihî gelişimiyle ilgili olarak iki temel eğilim ortaya çıkmıştır: siyasi-ulusal ve dinî. Bu tartışma bazı sorulara neden olmuştur: Bosna Krallığı, Bosna Kilisesi ve Bosnalı ortaçağ aristokrasisi tarih sahnesini tamamen terkettiler mi ya da varlıklarını devam ettirdiler mi ve ettirdilerse ne dereceye kadar yeni siyasi güç yapısında yer aldılar? Özellikle ilgi çeken bir konu, Osmanlı dönemi öncesindeki Bosna kilisesinin tartışmalı karakteridir: kiliseye karşı geldiği mi (Bogomil olarak mı) düşünülmeli; Ortodoks Hristiyan Kilisesiyle mi özdeşleştirilmeli ya da Katolikliğin onda hâkim olduğu mu düşünülmeli? Bilindiği gibi Bogomil tezi hem ateşli taraftarları, hem de ateşli düşmanları olan bir tezdur; bu tez, İslam'ın hızlı ve büyük çapta yerli halk tarafından kabulünde Bosnalı dinden sapanların oynadığı role dayanmaktadır.

Bir yüzyıldan daha fazla zamandır tarihçilerin (özellikle Sırp ve Hırvat kökenli olanların) ilgileri, Bosna olgusunun ve İslamlaşmanın her bir detayının ve kanıtının aydınlatılması üzerinde yoğunlaşmıştır. Tartışma değişik konulara hasredilmiştir: İslam'ın yayılması kitlesel miydi ve kısa bir zamanda tamamlandı mı; Bogomil öğreti-



sinin yerel halk arasında aktif bir etkisi oldu mu; Patarlar Katolikliği kabul etti mi ya da Bosna'nın Osmanlılarca işgalinden önce ortadan kalkmışlar mıydı?³³

Bosna'nın fethinden önceki yıllarda Bogomillere karşı gerçekleştirilen şiddetli zulümler ve onları kuvvet kullanarak Katolik ya da Ortodoks inancına döndürme girişimleri, kırsal kesime karşı kitlesel bir şiddeti, anarşiyi ve tam bir emniyetsizliği beraberinde getirdi. Bu durum Osmanlı fâtiplerinin işine yaradı. Köylüler onların kişiliğinde bir korunma şansı buldular. Papa II. Pius'a gönderdiği bir mektupta Kral Stefan Tomashevich (1461-1463) şunları yazmaktaydı: "Türkler benim krallığında birkaç kale inşa ettiler ve köylülere dostça davrandılar. Onlara katılan her köylünün özgür olacağına dair söz verdiler... Ve köylüler tarafından terkedilen feodal lordlar kalelerinde uzun süre kalamadılar."³⁴ Köylülerin, özellikle Bogomil toplumlarından olanların, çağlardır çektikleri acılardan sonra kaybedecek birşeyleri yoktu, bundan dolayı fâtiplerin işgalini ve dinî propagandalarının girişini kolaylaştırdılar. Böylece Mevlevîlerin, Nakşibendilerin ve Halvetîlerin mistik kardeşliği ülkeye yerleşti. Müslümanlar fikirlerini ve âyinlerini yaymaya başladılar ve özellikle daha yeni Katolik ya da Ortodoks inancını kabul etmeye zorlanmış olan insanlar arasında başarılı oldular.

Karadağ'da İslam'ın yayılmasıyla ilgili olaylar tam zıt istikametteydi: Balkanların bu kısmında İslamlaşma çok sınırlı ve etkisizdi. Zeta'daki (Karadağ) Zupa, yerel Ortodoks kilisesinin aşırı derecede önemli rol oynadığı özel bir kabile ittifakı türünü temsil etmekteydi. Karadağlılar (Yukarı Zeta'daki) tırmanılmaz dağlara çekildiler ve dağ toplumları olarak pratikte bağımsızlıklarını korudular. Onlar Ortodoks piskoposlarının yüksek otoritesi altında bir tür teokratik devlet yapısı oluşturdular. Bu şehirli piskoposlar dinî güçlerine ek olarak tüm dünyevi gücü de ellerinde topladılar.

Bununla beraber İslam başarılı vuruşlarını Karadağ'da da gerçekleştirdi. Her ne kadar Karadağlılar etnik ve dinî kimliklerini korumak için çaba gösterecekler de onlar arasında da dinden dönenler vardı-bunlar ekonomik ve sosyal konumlarını güçlendirmek için İslam'ı kabul eden toprak sahipleri idi. Emirleri altındaki köylüler dinden dönmeye onları takip ettiler. XVIII. yüzyılın ba-

şında (1703) Karadağlıların dinî direnişi daha da şiddetlendi. Onların İslamla uzlaşmamaları ve aralarında dinden dönenlerin olması, Karadağlı Müslümanlara karşı Petrovic Piskoposu Danilo tarafından yönetilen ve yüzyılın sonuna kadar devam eden seri kampanyanın başlatılmasına neden oldu. Çok sayıda Karadağlı Müslüman öldürüldü ya da topraklarından ve evlerinden uzaklaştırıldılar.³⁵

Yahudi toplulukları ise çarpıcı şekilde bağımsız bir gelişmenin etkisi altında kaldılar. XV. yüzyılda İspanya, Portekiz ve diğer ülkelerden atılan Yahudiler Osmanlı İmparatorluğu ve Balkan etnik toplulukları tarafından çok iyi karşılandılar. İstanbul, Edirne, Selanik, Üsküp, Bitola, Sofya ve Saraybosna gibi büyük şehirlerde aktif ekonomik, kültürel ve dinî hayatın oluşmasına yol açan kuvvetli Yahudi merkezleri kuruldu. Yüksek eğitim düzeyine sahip olmaları, Yahudileri, doktorlar, mâliyeciler ve ticarî danışmanlar olarak Osmanlı saray hiyerarşisinde üst görevler almalarını sağladı.

XVII. yüzyılda Balkanlarda Yahudilerin İslamlaşması, öğretisini takip edecek binlerce Yahudiyi peşinden sürükleyen Sebatay Sevi'nin (1626-1676) adıyla anılan dinî-siyasî nitelikli Sebataycılık akımıyla ilişkilidir. Sevi, imparatorluk için tehlikeli görülerek ve yalancı Mesih ilân edilerek ya ölüm cezasına çarptırılma ya da İslam'ı kabul etme alternatifleriyle karşı karşıya bırakıldı. O 1666'da İslam'ı kabul etmeyi ve Ahmet Aziz adını almayı tercih etti; bundan sonra onun taraftarları yeni bir "dönme" fırkası oluşturdular ve Selanik, Bitola, Kostur, Ber, Sofya, İzmir, İstanbul ve Üsküp gibi Sebataycılığın önemli merkezlerinde gruplar hâlinde İslamiyete dönüş süreci başladı. Yunan tarihçisi A. Vacalopoulos Selanik'teki Müslüman Yahudileri (dönmeleri) İslam'ı sözde kabul eden, fakat Yahudi mistisizminin bazı formlarını gizli olarak uygulayan insanlar olarak tanımlamaktadır.³⁶

Balkan yerlilerinin İslamlaştırılmasının bazı şekilleri ve metodları İslamî devlet geleneğiyle yakından bağlantılıydı. Bu durumlarda halkın asimile edilmesiyle birlikte İslamlaştırma sistematik bir şekilde devlet yönetiminin katılımıyla ve kontrolü altında gerçekleştirilmekteydi. Bunu doğrudan sınırlama şekilleri şunlardı: kölelik kurumu-köle ticareti için savaş esiri alınması ve insanların kaçırılması; zaptedilmiş ulusların bazı grupları-



nın Osmanlı ordusuna katılmasını zorunlu kılan bazı idarî tedbirler; devşirme sistemi-düzenli olarak Balkan vilâyetlerinin yerli halkının çocuklarını Yeniçeri birliklerinde hizmet etmek üzere eğitilmesi için ellerinden alma.

Hayatın ve günlük uygulamanın, kurallardan çok daha karmaşık ve değişik olduğu daha önce belirtilmişti. Bu kanıtlanmış zorla İslamlaştırma şekilleri arasında bile bazı istisnalar vardır; zamanın geçmesiyle belli bir gönüllülük eğilimi görülmeye başlanmaktadır. Örneğin, köleler, İslamlaşma yoluyla özgürlüklerini kazanma, sosyal statülerini değiştirme ve imparatorluk içinde eşit insan hakları elde etme uygulamalarını benimsemeye en önlere gelmektedir. İslamî gelenek, bir kişinin sahip olduğu kölelerden bazısını azat etmesini erdemli bir eylem olarak görmektedir. Bu olgu, azat edilmiş kölelerin çokluğu yüzünden Balkanlardaki Müslüman topluluklarının sayısının önemli ölçüde arttığı XVII. yüzyılda çok sık görülmekteydi. Bir köleye özgürlük veren belgenin son kısmında şöyle yazmaktadır: “Şu andan itibaren onu diğer özgür Müslümanlar gibi özgür bırak.”³⁷

XVI. yüzyılın sonuna kadar yeniçeri birlikleri imparatorluktaki en prestijli kurumlardan biri hâline gelmişti ve yeniçerilerin oğulları ve değişik sosyal sınıflara mensup Osmanlılar ocaklarda hizmet etmeye başlamışlardı. İslam inancını yeni kabul edenlerden birçoğunun yeniçeri ocaklarına atanmaları için başvurmaları da devam etmekteydi.

Önceki yüzyılda devşirme yoluyla asker toplama sıkı şekilde düzenlenmişti-yalnızca Arnavutlar, Bulgarlar, Yunanlar, Bosnalılar ve Ermeniler alınmaktaydı. Diğer şartlardan başka, İslama bağlanmak için gerekli bütün törenlerden geçirilmeleri için devşirmelerin Hristiyan olması ve sünnet olmamış olması gerekiyordu. XVI. yüzyılın sonuna doğru bu şart kaldırıldı ve Arnavutlar ve Bosnalı Müslümanlar da dahil olmak üzere daha geniş bir gruptan asker almak mümkün hâle geldi. İslamlaşmış yerli halk, çocuklarının alınmasını isteyerek kabul ettiler, çünkü bu şekilde çocuklarına ordu kademelerinde ya da imparatorluğun daha yüksek askerî ve idarî çevrelerinde daha iyi bir gelecek sağlamayı ummaktaydılar. 1666 yılına kadar uzanan bir belgede kabul ettikleri ve 15 ile 20 yaşları arasında oldukları takdirde Bosnalı ve

Arnavut Müslüman çocukların alınabileceğine dair talimatlar bulunmaktadır. Aynı talimatlar bu çocukların Hristiyan çocuklarla karıştırılmamasını, ayrı olarak listelere alınmasını ve ayrı gruplar hâlinde İstanbul'a gönderilmesini gerekli kılmaktadır. Bu çocukları “sünnetli oğlan” ya da “potur oğlanları”, poturnakların çocukları denmekteydi. Onlar ya sarayda ya da kişisel koruma birliklerinde ve sultanın gizli servislerinde eğitildiler.³⁸ Böylece yeniçeri olmak yalnızca fayda getiren bir ayrıcalık hâline geldi; bundan dolayı XVII. ve XVIII. yüzyıllarda yeniçeri olmak babadan oğula geçen bir asker mesleğine dönüşmüştü.

Kölelik kurumu ve devşirme sistemi dışında merkezî otoritenin bazı cezalandırma eylemleri de İslam'ı, bastırılan Balkan halklarına zorla kabul ettirmek için başvuru doğrudan şiddet metotları içine girmektedir. Bu eylemler özellikle Bulgarların hafızasında, elbette bazı tarihî mistikleştirmenin de yardımıyla derin yer etti. Bu konu hakkındaki yerli kaynakların tarihî güvenilirliğine itiraz edilmekte ve Bulgar dil bilimi ve tarih yazımında eleştiri konusu yapılmaktadır, fakat genellikle bu eleştirel yaklaşım da Bulgar halkı olduğu kadar çoğu Bulgar tarihçisi tarafından da şiddetle reddedilmektedir.³⁹

Fetih yıllarında ve imparatorluğun siyasî ve askerî yükselme yıllarında Bab-ı Âli, inatçı bir şekilde halkı zorla asimile etme ve İslam'ı halk arasında yayma çabalarında bulunmadı.

XVII. yüzyılda Osmanlı toplumunun dinî yaşamında belli değişiklikler meydana geldi. Artan ekonomik zorluklar, devletin dereceli olarak azalan askerî gücü ve devlet gücünün tedricî zayıflaması, mevcut düzeni güçlendirecek ve ilk zamanlardaki merkezî devlet mekanizmasının iyi işlemlerini geri getirecek ivedi olarak bazı sosyal ve siyasî değişiklikler yapılmasını gerekli kılmaktaydı. O aşamada bu amaçlara Osmanlı Devleti'ndeki sosyal ve siyasî hayatın bütün alanlarında dinî kurumların rolü ve İslam'ın etkisi artırılarak ulaşılabilirdi. Bu ve sonraki yüzyılda İslam'ın artan rolü açık şekilde ortaya kondu. Askerî sınıfa girebilmek için ilk önce İslamlaşma süreçlerinden geçmek gerekiyordu. Her bir yeni Müslüman olan kişi için maddî ve manevî saik önemli ölçüde artmaktaydı. Osmanlıların 1693'te Kutsal İttifaka karşı



yaptıkları savaşta dinî fanatizmin arttığına bir göstergesi, Peygamberin yeşil sancağının ilk defa savaş alanında taşınmasıydı; ilk kaynakların hiçbirinde bu sancaktan bahsedilmemiştir, muhtemelen o ana kadar sancak Şam'da saklanmaktaydı.

Bulgar yerel kaynaklarındaki Rodop bölgesinin büyük çaplı İslamlaştırılmasıyla ilgili raporlar XVII. yüzyıla atfedilmektedir, fakat bu ciddi bir anlaşmazlık konusu hâline de gelmiştir. Üç iyi bilinen tarih risalesi-rahip Metodi Draginov'un, Golyamo Belove köyünün risalesi ve aynı olaylarla ilgili Batkunino'da nakledilenler açık bir şekilde ortak bir orijinal rivayete dayanmaktadır. Rodop Bulgarlarının İslamlaştırılmasıyla ilgili bu üç risale son yüzyılın sonunda Balkan tarih yazımında ve yerel tarih çalışmalarında kullanılmaya başlanmış ve o zamandan beri yorumlanmaktadır. Aziz Zahariev, Hr. Popkonstantinov, G. Dimitrov, Aziz Şişko ve bazı diğer yazarların yayınlarından sonra P. Petrov, rahip Metodi Draginov'un risalesine dayanarak birçok monografi ve yayınında 1669 yılında Rodop'un (1666'da Chepin'in) tahrip edilmesi ve Rodop Bulgarlarının zorla İslamlaştırılması tezini kesin şekilde ortaya attı. Bu yazarlara göre anlatılan olaylar Girit Adası için yapılan Osmanlı-Venedik Savaşı'nda meydana gelmişti.⁴⁰

Bulgar dil bilimci I. Todorov'un 1984 yılındaki kapsamlı çalışması, rahip Metodi Draganov tarafından sunulan rivayetin, Aziz Zahariev'in XIX. yüzyıldaki orijinal Belovo risalesine dayanarak ortaya koyduğu edebî uyarlamadan başka birşey olmadığını iddia etmektedir.⁴¹ Aynı analitik makalede yazar, ulusal uyanış idealleri ve yurtseverlik dürtüsüyle yönlendirilen Aziz Zahariev'in bu dönemde birçok tarihi mistikleştirmelere başvurduğu tezini ortaya koymaktadır.

Bu tür mistikleştirmeler XIX. yüzyılda niçin gerekliydi? Bu sorunun cevabı o zamanın temel özelliklerinde bulunabilir; kilise ve Bulgar ulusunun siyasî bağımsızlığı için ateşli mücadele koşullarında çok güçlü yurtseverlik heyecanının bulunduğu ve tarihî geçmişe romantik yaklaşımın hâkim olduğu dönemdi. Gerçeği belirtmek gerekirse XIX. yüzyılda bu romantik yaklaşım yalnız Bulgar entellektüellerinin bir özelliği değildi. Aynı yüzyılda Avrupa'da da edebî mistikleştirmelerin yaygın olması bir rastlantı olamazdı.

Bulgaristan'da kültürel ve siyasî özgürlüğe kavuşmak için düzensiz ve ağır bir mücadele sürdürülmekteydi ve Bulgarlar uzak ve yakın geçmişleriyle ilgili olarak bazı soruları cevaplandırmaya âcil ihtiyaç duymaktaydılar. İslam Bulgar topraklarında niçin yayılmıştı? Müslüman yurttaşlar dininden dönen, hain ve mürted insanlar olarak mı görülecekti ya da onlar dinî fanatizmin zulümlerine maruz kalmış kahramanlar mıydı? Onların çektiklerinden dolayı suçlayabilecekleri insanlar kimlerdi; yalnızca sultanlar mı ya da haince günah keçilerine işaret etmek gerekirse yüksek düzey Yunan papazları mı? Bu sorulara verilecek cevapların ulusal güçleri harekete geçirmesi ve onları ulusal ve siyasî özerklik için direnme ve mücadeleye yönlendirmesi beklenmekteydi. Bu, Aziz Zahariev'in ve "Tarihî Defter" kitabının yazarlarının (kitap, uyanma döneminin önemli kişilerinden Rada Kazalieva ve oğlu Hristak pop Pandeliev tarafından orijinal risaleyi hafızadan yeniden oluşturma bahanesiyle yazılmıştır) ve belki de Belovo ve Batkunino risaleleri yazarlarının niçin; ihtiyaçların, yurtseverlik görevinin ve nihâf amacın asaletinin tam şuurunda olarak hareket ettiklerini ortaya koymaktadır.

1988 yılında A. Zhelyazkova Primorsko'da genç tarihçiler önünde sunduğu bir bildiride tarihî mistikleştirmelerin detaylı bir analizini yaptı ve Rodop bölgesindeki İslam'ın zorla yerleştirilmesi için gerçekleştirilen kitlesel kampanyayı açıklayan ve Bulgar tarih yazımında tasdik edilmiş tez durumunda bulunan yerel çalışmalardaki verilerin yanlışlığı konusunda bazı kaynaklar ve tarihî kanıtlar sundu.⁴²

İslam'ın Rodop halkı arasında yayılması bir gerçektir. Eğer mevcut kaynaklar ve eserler dikkatlice incelenenlerden sonra siyasî olarak kestirme ve peşin hükümlü tezlere uygun davranmaksızın tarafsız bir şekilde konuya yaklaşırsa Rodop bölgesindeki halkın İslamlaştırılmasıyla ilgili olarak şu algılama geliştirilebilir. Rodop'ta İslam'ın yayılması daha XVI. yüzyılda bazı münferit olaylarla başladı. Bu süreç XVII. yüzyıl boyunca tedricî olarak gelişmekteydi, fakat yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaştı ve İslam'ı kabul eden ailelerin sayısı önemli miktarda arttı. Rodop halkının İslamlaşması XVIII. yüzyılda da devam etti. İslam'ın Rodop bölgesinde yayılması, doğrudan kuvvete başvurularak ya da büyük çaplı kampanyalarla değil, fakat bireylerin, ailelerin ve tüm



köyün kendi tercihleriyle ve özellikle vakıf köyleri söz konusu olduğunda sultanın kişisel izni ve yüksek onayı alınarak gerçekleştirilmiştir.

Balkan tarihçileri, İslam'ın Balkanlarda yayılması ve yerel nüfusun bazı kısımlarının İslamlaşması gerçeklerini sakın bir şekilde kabul edememişler ve objektif olarak inceleyememişlerdir. Her Balkan ülkesindeki Müslüman topluluklarla ilgili olarak olumsuz bir stereotip oluşturulmuş ve bu stereotip tarih kitapları ve parçalarıyla nesilden nesile aktarılmıştır.

Balkanlardaki Müslüman halk ve İslamlaşmayla ilgili tarihî gerçekler sık sık her bir Balkan ülkesinin hem içinde hem de dışında siyasî nitelikli amaçlar için kullanılmıştır. Bazen bu, aşırı derecede dramatik olaylara da neden olmuştur: Bulgaristan'daki "vazroditelen protses" ve Bosna ve Kosova'daki savaş gibi.

Müslüman topluluklar her bir Balkan ülkesinde uzun yüzyıllar zarfında ve özel yerel faktörlerin etkisi al-

tında oluşmuşlardır ve bundan dolayı onların hepsi kendilerini nesillerdir yerleştikleri bölgelerin halkı olarak görmek için her türlü nedene sahiptirler. Onların tarihî olarak Hıristiyan Avrupa uygarlığına ait olan ve hâlâ bu uygarlığa ait olmaya devam eden Arnavutluk, Bulgaristan, Yunanistan, Bosna, Makedonya ve Kosova'daki varlıkları ve oluşumları gerçeğini dramatize etmek ve bu toplumların temsilcilerini yabancılar olarak görmek gereksiz ve tehlikeli bir davranıştır. Balkanlardaki değişik etnik ve kültürel-dinî topluluklar orijinalliklerini ve geleneklerini koruyarak tarih ve politika değişikliklerine rağmen sağlamlığını, ayakta kalabilirliğini ve kendini yenileme kapasitesini ispatlamış etnik gruplar arası ve çok kültürlü doğal bir ilişki sistemi kurmuşlardır. Yeni nesillerin önyargı ve nefretten uzak olarak yaşamalarını mümkün kılmak için bu insanlık tecrübesi Balkan tarih yazımları tarafından ciddî ve tarafsız bir şekilde çalışılmalıdır.

- 1 M. T. Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler. Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan, İstanbul 1954.*
- 2 Желязкова А. Разпространение на исляма в Запднобалканските земи подо сманска власт- XV-XVIII век. С., 1990, БАН, с. 55-67.
- 3 Papadopoulos, Th. *Le Modele Ethnohistorique de L'Empere Ottomane.* In: Congress International des Sciences Historiques. Rapports. T.2. Romania, 1980, s. 259.
- 4 Bkz.: M. T. Gökbilgin, a.g.e., Ö. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda bir İskan ve Kolonizasyon Olarak Sırgınlar*, İ.Ü.İ.F.M., 11, 1949-1950, 13, 1951-1952, 15, 1953-1954.
- 5 M. T. Gökbilgin, a.g.e., ss. 13-18 ve bkz.: Дикитров Стр. За юрушката колонизация и ролята ѝ в етноасимиляционните процеси -Векове, 1982, № 1-2, с. 36, и Желязкова, А. Юруците в родоповедската литература. -Родопи, 1977, № 10, с. 34.
- 6 Иречек, К. Пътувания по България, Наука и изкуство, С., 1974, с. 743.
- 7 Лиманоски, Н. Исламизацията, и етничките промени во Македонија, Скопје, 1993, с. 178.
- 8 *Алп есер*, s. 178.
- 9 Bkz.: Желязкова, А., a.g.e., ss. 68-140, ve Лиманоски, Н., a.g.e., ss. 182-183.
- 10 Мичев, Н. Населенито, на България, БАН, София, 1978, с. 63.
- 11 Тотев, Ат. Населението на Бълг рия 1880-1980./Демографска-исторически дчерк/ГСУ, Юрид. Ф-тет, LIX, 1968, с. 24.
- 12 Сућеска, А. Буне селѧака муслммана у Босни у XVII и XVIII столѧечу. В: Симпозиум Ослободлачки покретн Југословенских народа от XVI до поуетк Првог светског рата. Т. Београд, 1976, С. 74-75.
- 13 Желязкова, Косова под турском влашћу, Београд, 1973, с. 143; Кънчев, В. Избрани произведения. Т. 2. С., Наука и изкуство, 1970, с. 442.
- 14 Sp. Vryonis, *Religious Changes and Patterns in the Balkans 14th-16th Centuries*, In: *Aspects of Balkans*, Paris 1972, s. 117.
- 15 Желязкова, А. Разпространение на исляма..., с. 193-194. сГрозднова, Е. Поголовният данък и развитието на стокowo-паричните отношения в българските земи през XV-XIX век. В: Из историята на търговията в българските земи през XV-XIX в. С., БАН, 1978, с. 166-175; НБКМ, Ор. Отд. ОАК 200/20; P. Bartl. *Kryptochristentum und Formen des Religiösen Synkretismus in Albanien*, In: Grazer und Munchener Balkanologische Studien Münih, 1967, s. 118.
- 16 Лиманоски, Н., a.g.e., с. 191-204.
- 17 Стојановски, А. Дервеншиството во Македонија. Институт за национална историја, Скопје, 1974, с. 125-126.
- 18 Лиманоски, Н., a.g.e., с. 206.
- 19 *A.g.e.*, с. 205.
- 20 Желязкова, А., a.g.e., с. 88-90; S Pulaha *Tëdhëna Ekonomike dhe demografike për Krahinë e Opoljës në gjysmën e dytë të shek. XVI- SH*, 1975, 3, s. 115.
- 21 Фрашери, Кр. История Албании. Тирана, 1964; S. Pollo, A. Puto, A. Histoire de L'Albanie de Origines a nos jours. Roan, 1974; S. Islami, K. Frasheri, Historia e Shqipërisë. T. 1. Tiranë, 1959; I. Zamputi, *Përjekjet e Shqiptarëve për biri në dy shekujt e parë të sundimit otoman*. Tiranë, 1961; S. Pulaha, *Le cadaster de l'an 1485 du sandjak de Shkoder*. Tiran, 1974; S. Pulaha, *Aspects de démographie historique des contrées Albaniases pendant les XVe-XVIe siècles Tiran*, 1984.
- 22 Желязкова, А., a.g.e., с. 124.



- 23 N. Filipovic, *A Contribution to the Problem of Islamization in the Balkans under the Ottoman rule*, In: *Ottoman Rule in Middle Europe and the Balkans in the 16th and 17th Centuries*, Prag, 1978, N. Šabanović, Kraište Isa-Bega Ishakovića, Saraybosna, 1964; N. Šabanović Bosanski Pašaluk, Saraybosna 1959.
- 24 A. Aličić, *Poimenicni popis Sandzaka Vilajeta Hercegovina*, Saraybosna, 1985; A. Handžić, *Dva prva popisa Zvorničkog Sandzaka (iz 1519. i 1533. Godine)*, Saraybosna 1986.
- 25 Желязкова, А., Балкански етнически елемент в османските въоръжени сили през 15-16 в. -Военноисторически сб., 1983; Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, T. 3., Ankara 1978-1979.
- 26 E. Balta, *rural and Urban Population in the Sancak of Evros in the Early 16th Century*, Atina 1992.
- 27 *A.g.e.*, ss. 83-90.
- 28 *Minorities in Greece*, Atina 1993, ss. 7-8.
- 29 N. Memişoğlu, *Pages from the History of Pomak Turks*, Ankara, 1991; *Pomaklara Dair Rumeli'nde Biraktırlar*, İstanbul 1978.
- 30 Янков, Г. Формирането и развитието на българската нация и възродителният процес. -В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. Софи, БАН, 1988, с. 13.
- 31 Желязкова, А., *a.g.e.*, с. 141-150; Желязкова, А., Некоторые аспекты распространения ислама на Балканском полуострове в 15-18 вв. -В: Османская империя: система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. Москва, "Наука", 1986, с. 103-104; Пеев, Й. Ислямът: доктринално единство и разноликост. София, 1982, с. 181; с. 181; Filipović, M. Volksglauben..., s. 259, A. Y. Ocak, *Quelques remarques sur le role des dervishes Kalendri dans les mouvements populaire et les activités anarchiques aux Xve et XVIe siècles dans l'Empire Ottoman*, Osmanlı Araştırmaları, 1982, N 3.
- 32 Желязкова, А. Разпространение на исляма..., с. 145.
- 33 Желязкова, А., *a.g.e.*, с. 120-139, Ракова, Сн., Желязкова, А., Йовевска, М., Босна Херцеговина. София, БАН, 1994; Йовевска, М. Босна и Херцеговина през 19-20 век. Национални и национални взаимоотношения, Велико Търново, 1995; Dzaja, Sr. Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina, Voremanzipatorische Phase 1463-1804, München 1984; soljiev, Al. Nestanak bogomilstva i islamizacija Nospe. -GD1BiH, 1, 1949; Skarić, V1. Porijeklo pravoslavnog naroda u sjeverozapadnoj Bosni. -Glasnik zemaljskog Muzeja, 1918, 30; Vasić, M. Etničke promjene u Bosanskoj krajini u 16 vijeku. -GD1BiH, 13, 1963; Šabanović, H. Pitanje turske vlasti u Bosni do pohoda Mehmeda II 1463 g. -GD1BiH, 7, 1955.
- 34 Werner, E. Die Geburt einer Grossmacht. Die Osmanen (1300-1481), Berlin 1966, s. 230.
- 35 Историја Црне горе, кн. 1. Титоград, 1967.
- 36 A. Vacalopoulos, *A History of Thessaloniki*, Selanik 1963, s. 90, A. Markovski, *a.g.e.*, ss. 447-450, N. Limanoski, *a.g.e.*, ss. 98-99.
- 37 Желязкова, А. Разпространение на исляма..., с. 153.
- 38 A. Markovski, Prilog pitanju devširme. -POF, 1969, 14-15, ss. 276-277.
- 39 Желязкова, А., *a.g.e.*, с. 159; Мурафчиева, В. Към въпроса за статута на българското население в Чепинско под османска власт. В: Родопски сборник. Т. 1., БАН, София, 1965, с. 115-126; Тодоров Ил. Летописният разказ на поп Методи Драяинов. -Старобългарска литература, 1984, 16; A. Zelazkova, The problem of the Authenticity of Some Domestic Sources on the Rhodopes, Deeply Rooted in Bulgarian Histroiography.- Etudes Balkaniques, 4, 1990.
- 40 Захариев, С. Географико-историко-статистическо описание на Татарпазарджишката кааза. София, 1973; Попконстантинов, Х. Чепино (Едно българско крайще в северозападните разклонения на родопските планини). -СБНУ, 15, 1898; Димитров, Г. Княжество България в историческо, географическо и етнографическо отношение. Пловдив, 1894; Члаков, Р. Поп Методиевией летописен разказ за потурчването на чепинските българи -Духовна култура, 24-25, 1925; Петрав, П. По следите на насилието, Наука и изкуство София, 1987.
- 41 Тодоров, Ил. Летописният разказ..., с. 62.
- 42 Bkz.: A. Zelazkova, The Problem of the Authenticity...